

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

ADVANCE COPY
Meant for Consideration
NOT FOR SALE

लेखक

डॉ विश्वनाथप्रसाद वर्मा

एम ए इतिहास (पटना), एम ए राजनीति (कालम्बिया, यूपाक), पी एच डी राजनीति (मिन्सोटा)

प्रोफेसर तथा अध्यक्ष, राजनीतिशास्त्र एवं निदेशक, इ स्टोड्यूट ऑव

पब्लिक एडमिनिस्ट्रेशन, पटना विश्वविद्यालय

भूतपूर्व अध्यक्ष, अखिल भारतीय राजनीति विज्ञान महासंघ (1968)



अनुवादक

डॉ सत्यनारायण दुबे, एम ए, पी एच डी

अध्यक्ष, राजनीतिशास्त्र विभाग, आगरा कॉलेज, आगरा

प्रथम संस्करण जुलाई 1971
द्वितीय परिवर्धित संस्करण मार्च 1975

ःय पञ्चोत्स रुपये

। विश्वनाथप्रसाद वर्मा

मैसर्स लक्ष्मीनारायण अग्रवाल, पुस्तक प्रकाशक अस्पताल रोड, आगरा-3 द्वारा प्रकाशित
एच-अनसस प्रिंटर्स, तबिया बजीरसाह सेठगली आगरा-3 द्वारा मुद्रित

समर्पण

सहधर्मिणी

श्रीमती प्रमिला वर्मा को

—लेखक

द्वितीय संस्करण की भूमिका

अंग्रेजी संस्करण की भांति “मॉडर्न इण्डियन पॉलिटिकल थॉट” का हिन्दी रूपांतर भी लोकप्रिय हुआ है, यह देखकर स्वामाविक आह्लाद होता है। इस संस्करण में यत्र-तत्र किंचिन्मान गैलीगत परिवर्तन किया गया है। आशा है पाँच नूतन परिशिष्टों का समावेश इस ग्रन्थ की प्रामाणिकता और उपादेयता को स्पष्ट करेगा। ये पाँच परिशिष्ट स्वतंत्र रूप में हिन्दी भाषा में ही लिखे गये थे और अंग्रेजी संस्करण में समाविष्ट नहीं हैं।

विश्व राजनीतिशास्त्र में भारतीय चिंतकों, मनीषिया, नेताओं और प्राध्यापकों के योगदान को पारदर्शित कराने वाला यह ग्रन्थ “राजनीति चिन्तामणि” के रूप में उस एकांगिता का परिहार करेगा जो केवल पश्चिमी आधार को ग्रहण कर पाण्डित्य का दम्भ भरती है। व्यापक तुलनात्मक मापदण्ड का पर्यावलम्बन ही इस मन्त्रमण-काल में प्राण और सम्बल प्रदान करेगा।

राजेन्द्रनगर, पटना }
फरवरी 4, 1975 }

—विश्वनाथप्रसाद वर्मा

हिन्दी अनुवाद का प्राक्कथन

प्रस्तुत पुस्तक “मॉडन इण्डियन पार्लियामेंटरी थॉट” नामक ग्रन्थ के तृतीय संस्करण का हिन्दी अनुवाद है। अनुवादक हैं राजनीतिशास्त्र के सुयोग्य विद्वान डॉ. सत्यनारायण दुबे। अनुवाद को सुबोध, पठनीय एवं प्रामाणिक बनाने का इन्होंने पूरा यत्न किया है। प्रकाशन-स्थल से दूर रहने के कारण मैं स्वयं, जितना ध्यान अनुवाद की ओर आवश्यक था, उतना नहीं प्रदान कर सका हूँ, जिसका मुझे खेद है। समीक्षकों से प्राथना है कि यदि अनुवाद में कुछ त्रुटियाँ रह गयी हों तो उनकी ओर रचनात्मक सुझाव देने की कृपा करें। इसके लिए लेखक और अनुवादक दोनों ही आभारी रहेंगे।

27 मार्च, 1971

—विश्वनाथप्रसाद शर्मा

विषय-सूची

प्रश्नाय

पृष्ठ

भाग 1

भारत में पुनर्जागरण

1	भारत में पुनर्जागरण तथा राष्ट्रवाद ~	1
2	ब्रह्म समाज	13 ✓
1	✓ राममोहन राय ~	13
2	देवेन्द्रनाथ ठाकुर	22
3	कैदाबचन्द्र सेन	24
4	ब्रह्म समाज का दाय ~	30
3	✓ दयानन्द सरस्वती	32 ✓
4	एनी बेसेंट तथा भगवान्दास	46-
1	✓ एनी बेसेंट	46 ✓
2	भगवान्दास	58
✓ 5	रवीन्द्रनाथ ठाकुर	63
6	स्वामी विवेकानन्द तथा स्वामी रामतीर्थ	89
1	✓ स्वामी विवेकानन्द ~	89 ✓
2	स्वामी रामतीर्थ ✓	102

भाग 2

भारतीय मितवादी तथा अतिवादी

7	✓ दादाभाई नौरोजी ~	114 ✓
8	✓ महादेव गोविन्द रानाडे ~	126 ✓
9	फीरोजशाह मेहता तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी	144
1	फीरोजशाह मेहता	144
2	सुरेन्द्रनाथ बनर्जी	150
10	✓ गोपालकृष्ण गोखले ~	160 ✓
11	✓ धाल गंगाधर तिलक ~	169 ✓
12	✓ विपिनचन्द्र पाल तथा लाजपत राय ~	222 ✓
1	विपिनचन्द्र पाल	222 ✓
2	लाला लाजपत राय	229
✓ 13	धी अरविन्द	239

भाग 3

महात्मा मोहनदास करमचंद गान्धी

14 महात्मा मोहनदास करमचंद गान्धी

251

भाग 4

आधुनिक भारत में धर्म तथा राजनीति

15	हिंदू पुनरुत्थानवाद तथा दामोदर आदरावाद	269
1	हिंदू पुनरुत्थानवाद का राजनीतिक चिंतन	269
2	स्वामी श्रद्धानंद	271
3	मदनमोहन मालवीय	276
4	भाई परमानंद	282
5	विनायक दामोदर सावरकर	284
6	लाला हरदयाल	288
7	नेहाव बलिराम हैडगेवार	290
8	श्यामाप्रसाद मुखर्जी	292
9	कृष्णचंद्र मट्टाचार्य	294
10	सर्वपल्ली राधाकृष्णन	298
11	सत्यदेव परिव्राजक	309
16	मुसलिम राजनीतिक चिंतन	316
1	सैयद अहमद खान	316
2	मुहम्मद अली जिन्ना	319
3	मुहम्मद अली	323
17	मुहम्मद इकबाल	330

भाग 5

अर्वाचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन

18	मोतीलाल नेहरू तथा चित्तरंजन दास	346
1	मोतीलाल नेहरू	346
2	चित्तरंजन दास	352
19	जवाहरलाल नेहरू	361
20	सुभाषचंद्र बोस	375
21	मानवेन्द्रनाथ राय	390
22	भारत में समाजवादी चिंतन	417
1	भारत में समाजवादी आंदोलन	417
2	नरेन्द्रदेव	419
3	जयप्रकाश नारायण	425
4	राममनोहर लोहिया	428
5	भारतीय समाजवाद का सैद्धांतिक योगदान	430
23	सर्वोदय	432
24	भारत में साम्यवादी आंदोलन तथा चिंतन	443
25	निष्कप तथा समीक्षा	454

भाग 6

अस्मद्कालीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन की कुछ समस्याएँ

26	लोकतन्त्र तथा भारतीय सस्कृति	464
27	भारतीय लोकतन्त्र के शक्षिक आधार	470
28	भारतीय समाज में सवेगात्मक एकीकरण	475
29	भारतीय लोक प्रशासन में सत्पनिष्ठा	488
30	पचायती राज के कुछ पहलू तथा सर्वोदय	495
31	भारतीय लोकतन्त्र की गतिशीलता के कुछ पहलू	500
32	भारतीय लोकतन्त्र के लिए एक दर्शन	519

परिशिष्ट

1	भारतीय स्वातन्त्र्य आन्दोलन	523
2	महर्षि दयानन्द और भारतीय राष्ट्रवाद	531
3	रवीन्द्रनाथ, आत्म-स्वातन्त्र्यवाद तथा मानव एकता	544
4	लोकमान्य तिलक	550
5	तिलक का गीता-रहस्य	555
6	बिबेकानन्द का शक्तियोग	566
7	बिबेकानन्द आधुनिक जगत के वीर-श्रृंगार	577
8	बिबेकानन्द का समाजशास्त्र	585
9	महात्मा गांधी का समाज-दर्शन	593
10	राजेन्द्रप्रसाद	597
11	जवाहरलाल नेहरू	600
12	भारत में लोकमत तथा नेतृत्व	604
13	स्वराज्य और राजनीति विज्ञान	614
	ग्रन्थ-सूची	617

1

भारत में पुनर्जागरण तथा राष्ट्रवाद

आधुनिक एशिया का प्रबुद्धीकरण, उसमें नवजीवन का संचार तथा उसका द्रुत पुनरुत्थान पिछले तीस वर्षों के विश्व इतिहास की अत्यधिक महत्वपूर्ण घटना है। कुस्तुतुनिया और काहिरा से लेकर कलकत्ता, पीकिंग और टोक्यो तक सबत्र हमें प्राचीन प्राच्य की आत्मा के मुक्तिकरण का दृश्य देखने का मिलता है। सुदूर अतीत में प्राच्य में चीन, भारत, बाबुल तथा मिस्र की शक्तिशाली सभ्यताओं का जन्म दिया था। प्राच्य में ही प्रथम साम्राज्यों तथा विश्व के धर्मों का उदय हुआ था। सभ्यता के प्रकाश की विरण सबप्रथम एशिया में ही प्रस्फुटित हुई थी। किंतु जब सोलहवीं शताब्दी में यूरोप के राष्ट्रा ने विज्ञान तथा औद्योगिकी (टेक्नॉलॉजी) का विकास आरम्भ किया तो उस समय से एशिया के लिए यूरोप के समकक्ष खड़ा रह सकना असम्भव हो गया। सोलहवीं तथा सत्रहवीं शताब्दियों में यूरोपीय राष्ट्रवाद का उदय हुआ, बड़े पैमाने पर पण्य का उत्पादन होने लगा और वाणिज्य का अभूतपूर्व विस्तार हुआ। उस समय से एशिया यूरोपीय साम्राज्यवाद तथा उपनिवेशवाद का ग्रीडागन बन गया। औद्योगिक शक्ति के आगमन से पार्श्वार्थ दश की आर्थिक तथा राजनीतिक शक्ति में और भी अधिक वृद्धि हो गयी। अठारहवीं शताब्दी में तथा उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल में एशियायी देशों में सबत्र आर्थिक अधःपतन, राजनीतिक जखरता¹, सामाजिक गतिहीनता तथा सांस्कृतिक सड़ाघ के दृश्य दिखायी देने लगे। विश्व के इतिहास में एशिया की गणना अधीन कोटि में होने लगी। भारत में ब्रिटिश शासन की स्थापना व्यवस्थित ढंग से दक्षिण के आंग्ल फ्रांसीसी युद्ध (1740-1763), प्लासी की लड़ाई (जून 23, 1757) तथा बक्सर के युद्ध (अक्टूबर 23, 1764) और शाह आलम द्वारा ईस्ट इण्डिया कम्पनी को दीवानी अधिकारों को दिये जाने (अगस्त 1, 1765) के साथ-साथ आरम्भ हुई। बलशाली ब्रिटिश साम्राज्यवाद ने इस देश में कूटनीति, शासनपद्धता तथा उच्च प्रकार के सैनिक शास्त्रास्त्र की सम्पूर्ण शक्तियों के साथ प्रवेश किया, और इसलिए उसने भारतीय राजनीति में प्रलय मचा दी। परिणाम यह हुआ कि धीरे धीरे भारत का अधिकांश भाग ईस्ट इण्डिया कम्पनी के प्रादेशिक स्वामित्व के अंतर्गत चला गया। क्लाइव, वारेन हेस्टिंग्स, विलेजली, लॉर्ड हेस्टिंग्स तथा डलहौजी मुख्य नायक थे जिन्होंने साम्राज्यवादी आधिपत्य की स्थापना के इस कार्य को सम्पादित किया।

किंतु उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य से एशिया का मन तथा आत्मा एक बार पुनः निश्चित रूप से जाग गये हैं। आज एशिया भयंकर शक्ति से स्पर्धित है। जिन प्रमुख नेताओं तथा महान् विभूतियों को एशियायी कुम्भकरण ने इस भयंकर जागरण का श्रेय है उसमें सुनयात सेन, तिलक, गांधी और कमाल पाशा का स्थान विनोपत उच्च तथा अद्भुत है। आज अखिल एशिया में राष्ट्रवाद की शक्तियाँ उत्तरोत्तर बलवती हो रही हैं, और साथ ही साथ आर्थिक तथा सामाजिक पुनर्रचना की माँग भी जोर पकड़ रही है। आधुनिक भारत में नयी राजनीतिक तथा सामाजिक शक्ति उद्गम वेग के साथ उमड़ रही है। यह निश्चित करना कठिन है कि भारत में आधुनिक युग वास्तव में-

1 किंतु कहीं कहीं राजनीतिक एकीकरण का उदाहरण भी था। पश्चिमी भारत में मराठों की शक्ति का रूप से उल्लेखनीय है। लॉर्ड पानीपत के युद्ध (1761) ने उनकी भारी आघात पहुँचाया।

कय आरम्भ होता है। कभी-कभी मान लिया जाता है कि यह एक नया आधुनिक युग कम से कम अपने आद्य रूप में, मानवही गतात्मीय प्रारम्भ हो जाता है। उम युग में एक नया नैतिकता तथा मक्ति मान की गहरी छाप पड़ रही थी और नैति मागिया। आध्यात्मिक तथा सामाजिक लक्ष्य का पाठ पढ़ाया था। तुर आत्ममग्नारिया। एक नया आरम्भ किया। तब युग वातावरण धार्मिक गतिविधियाँ व प्रवृत्त समया। और उन्नीसवीं प्रतापन-वर्षा। स्थापित की जो समन्वयित पाठ्यालय राज्या। की प्रतापन स्वरुपा म अधिक प्रगति गीत की। मास्का की सामा 1498 म भारतीय नट पर उनका और तब म भारत व कृष्ण प्रताप व डाक की समा समा रिया। उपनिषद्वादिमा और आत्ममग्नारिया व निर गता मर। एक मयम स्वरुप है कि म, गता गतात्मी म भारत म कृष्ण एक सत्ता का प्रादुर्भाव हो। युवा का ज्ञान प्रवृत्ति आधुनिक था। किन्तु आधुनिक भक्ति ओद्योगिकी (टका/वाजा) और पाठशाला योद्धा तथा वैज्ञानिक विज्ञानधर्मों व उच्च पदनुभा म भारत का गोधा सम्पन्न अठारवीं गतात्मी व प्रतापन उपागता। गतात्मी व प्रारम्भ म जाकर आता। यह मत्व है कि पाठशाला गतात्मी तथा पाठ व प्रचार म एक म योद्धा अनुमधान की नयी भाषा उत्पन्न हुई जिनका प्रयाग धार्मिक सामाजिक आदिम तथा राजनीतिक समस्याओं व समाधान व निर किया गया।

भारत का योद्धा पुनर्जागरण आधुनिक भारतीय राष्ट्रवाद व उन्म का एक महत्वपूर्ण कारण था। जिन प्रकार इटली व पुनर्जागरण तथा जर्मनी के धर्म गुपार आतात्मी व प्रतापन राष्ट्रवाद के उदय के लिए योद्धा आधार का काम किया था, उन्नी प्रकार भाग्य व गुपार। तथा धार्मिक नतात्मी व उपद्रव न दगाविसा म स्वायत्त तथा आत्म निगम पर आधारित राजनीतिक जीवन का निर्माण करन की दृष्टि उत्पन्न की। भारतीय आत्मा के जागरण की सत्तामय अभिव्यक्ति सवप्रथम दान धर्म तथा सत्कृति व क्षा म हुई, और राजनीतिक आत्म चेतना का उदय उमक अपरिहाय परिणाम के रूप म हुआ। यूरोपीय पुनर्जागरण, जिनका उन्महर्णात्मक रूप हम पाश्चात्त्य सुस, बेकन और माटेन की रचनाओं म मिलता है, मुख्यतः योद्धा तथा मोर्णात्मक था। उमन ईश्वर की अनुकम्पा पर विनम्रता तथा श्रद्धापूर्वक भरासा कर। के स्थान पर मनुष्य की अपनी गतिशील गति की नयी चेतना प्रदान की। मध्य युग मूल पाप व सिद्धान्त के योद्धा मत्ता हुआ था, उसके विपरीत पुनर्जागरण न मनुष्य की उठाकर उच्च प्राप्ति तथा गरिमा के स्तर पर प्रतिष्ठित किया। पुनर्जागरण काल से प्रह्लाद विद्या की समस्याओं व सम्बन्ध म भी नय वैज्ञानिक दृष्टिकोण का आरम्भ हुआ। किन्तु भारतीय पुनर्जागरण के मूल म तत्काल नैतिक और आध्यात्मिक आकांक्षाओं का प्राधान्य था।¹ सोलहवीं तथा सत्रहवीं गतात्मीयों के यूरोप में इस दान पर दल नहीं दिया गया कि प्लेटो अरस्तू अथवा सिसरो के तार्किक निष्कर्षों का उद्यो का रसा अंगीकार कर लिया जाय अपितु पुनर्जागरण की तार्किक प्रवृत्ति यह थी कि यूनानियों म उन्मत्त तथा अबाध योद्धा परोधान की जो भावना थी उसे पुनर्जीवित किया जाय।² पटाक (1304-1374) तथा बायेरिया (1313-1375) ने मनुष्य जीवन का महत्त्व समझाया और जटिल मानवीय अस्तित्व के अभिप्राय की व्याख्या की। इरास्मस (1466-1536) ने मानवतावादी दृष्टिकोण का निरूपण किया। पित्तला तथा मिखाइला योद्धा अभिजाततन्त्र के समर्थक थे। इसके विपरीत भारतीय पुनर्जागरण में अतीत की पुनर्जीवित करन की प्रवृत्ति अधिक बलवती थी। भारतीय पुनर्जागरण का दालन के कुछ नेताओं न खुले रूप म इस बात का समर्थन किया कि हमें जानबूझकर वेदों, उपनिषदों, गीता, पुराणों आदि प्राचीन धर्मशास्त्रों के आधार पर अपने वर्तमान जीवन को दालना चाहिए। उन्म उन भारतीयों की निदा की जो हंसले डाकिन, मिल और स्पेसर के विचारा से प्रभावित थे तथा जिनका

2 पुनर्जागरण तथा धर्म गुपार के प्रभाव के कारण मध्य युग के सवधोमता के आदर्श का ह्रास हुआ और राष्ट्रवाद की विजय हुई।

3 इतालवी पुनर्जागरण के पाठशा सप्रग्राय (Padua School) ने, जिसके नेता पोम्पोनारसी और लीमोनीनो व मनुष्य के नैतिक मूल्य पर बल दिया था।

4 दाते पट्टाक तथा बोर्किया की प्राचीन लोगों की प्रतिभा से प्रेरणा मिली थी। दाते वज्रिल से विशेषतः प्रभावित हुआ था। रोमन विधिवान्त के अध्ययन का पुन आरम्भ होना भी जाने वाले पुनर्जागरण का चिह्न था।

जीवन-दशन आध्यात्मिकता तथा राष्ट्र प्रेम से पूणत स्रूय हो गया था। अनीत को पुनर्जीवित करने की यह भावना आन्नामक तथा अह्वारपूण विदेशी सम्यता की महान् चुनौती के विरुद्ध प्रतिन्रिया के रूप में उत्पन्न हुई थी। चूकि यह सम्यता राजनीतिक दृष्टि से अत्यधिक प्रभावी और आर्थिक दृष्टि से बलशाली थी, इसलिए उसके विरुद्ध प्रतिन्रिया का होना और भी अधिक स्वाभाविक था। पश्चिम की यानिक सम्यता तथा भारत की धार्मिक तथा पुण्योमुखी सस्कृतियों के बीच इस सघप से नय भारत का उदय हुआ।⁵ कुछ सीमा तक पुरानी सस्कृतियाँ सामनी व्यवस्था की मरणांमुखी आर्थिक विशेषताओं का प्रतिनिधित्व करती थी, और उसके विपरीत ब्रिटिश शक्ति व्यापारिक उत्पादन तथा वाणिज्य पर आधारित पूँजीवादी अथतःत्र की प्रतिनिधि थी।

विदेशी राजनीतिक शक्ति के आघात के विरुद्ध बचाव की व्यवस्था के रूप में देश की प्राचीन सस्कृतिया पुन सचेत तथा सचेष्ट हो उठी तथा अपने अस्तित्व को पुन आग्रहपूर्वक जतान लगी। प्राचीन ग्रन्थों का नये भाववतावादी तथा सवराष्ट्रवादी दृष्टिकाण से विवेचन किया जाने लगा। प्राय प्राचीन धर्मशास्त्रों में आधुनिक वैज्ञानिक सिद्धांता का बीज द्रु निकालन का भी प्रयत्न किया गया। चूकि विदेशी साम्राज्यवाद ने अत्यन्त क्रूर और विनाशकारी तरीका से काम लिया था, और भारत की मैसूर, मराठा, निक्क आदि बड़ी-बड़ी शक्तिया धीरे धीरे भूमिसात हो गयी थी अत देश मयकर विपभावस्था में पँस गया। ऐसी स्थिति में देशवासियों के सामन धार्मिक तथा आध्यात्मिक सात्वना को छोड़कर और कोई चारा नहीं रह गया था। परिणाम यह हुआ कि जिस प्रकार मध्य युग में इस्लाम तथा हिन्दू शक्तियों के पारस्परिक सघप की प्रक्रिया ने भक्ति मार्ग तथा नामक (1469-1539), कबीर (1440-1518) चैतय, तुनसीदास (1532-1623) और सूरदास के सम्प्रदायों को जन्म दिया था वैसे ही ब्रिटेन की प्रचण्ड राजनीतिक शक्ति तथा सास्कृतिक साम्राज्यवाद के विरुद्ध प्रतिन्रिया के रूप में ब्रह्म समाज, प्रायना समाज, आय समाज, रामकृष्ण आंदोलन आदि का उदय हुआ। पादचात्य शिक्षा के प्रचार न एक ऐसा नया बुद्धिजीवी बग उत्पन्न कर दिया था जिसकी देश के सामाजिक तथा सास्कृतिक जीवन में कहीं कोई जड़ नहीं थी। उनमें से कुछ ने या तो ईसाइयत को अगीकार करके सतोप किया, या बुद्धिवाद और प्राकृतिक धर्म के सामान्य जीवन दशन के अनुयायी बन गये। किंतु इस बुद्धिजीवी बग के कुछ लोगों ने प्राचीन धर्म-शास्त्रों की शरण ली और उत्साह के आवस में आकर अतिरजित ढंग से उनका गुणगान किया।

इस पुनर्जाग्रत नवीन भारत के निर्माण में जिन महान् शक्तियों ने योग दिया उनमें ब्रह्म समाज⁶ का स्थान अग्रगण्य है। इस सस्था ने बगल में महत्त्वपूर्ण सास्कृतिक तथा सामाजिक काय किया तथा अनेक प्रकार से दीन दुखियों की सेवा-सहायता की। देश के अन्य भागों में भी ब्रह्म समाज का प्रभाव पड़ा। राजा राममोहन राय (1772-1833) दवेब्रनाथ ठाकुर (1817-1905), तथा केशवचन्द्र सेन (1838-1884) ब्रह्म समाज के मुख्य नेता थे। यह आंदोलन कट्टर एक्सेस्वरवाद, बौद्धिक हेतुवाद, उपनिषदों के अद्वैतवाद तथा ईमाई भक्तिवाद का समन्वय था। राजा राममोहन राय, उन विद्वानों में से थे जिन्होंने पहले-पहले तुलनात्मक धर्मों का अध्ययन प्रारम्भ किया था, यही कारण था कि वेयम तक ने उह 'मानव-सेवा' के क्षेत्र में काय करने वाले एक प्रसामित और प्रिय सहयोगी' कहकर अभिनन्दित किया था। राजा 1820 के बाद के यूरोपीय राष्ट्रिय आंदोलनों से परिचित थे, और उह उनकी राजनीतिक सुक्ति की आकांक्षाओं से हादिक महानुभूति थी। ब्रह्म समाज ने सामाजिक गतिहीनता का विराध किया है और इस सस्था के लिए यह श्रेय

5 ये एन फाकु हार ने अत्यधिक अनिरजित ढंग में यह मिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि ईसाइयत का एक्सेस्वरवाद, दवी धार्मिकता, ईश्वर के पितृत्व तथा आध्यात्मिक आराधना का नि धारणाओं का आधुनिक भारतीय चिन्तन पर प्रभाव पड़ा है। देखिये ये एन फाकु हार *Modern Religious Movements in India*, पृष्ठ 430-444। अनवट इवाइटर का कथन है कि यूरोप तथा ईसाइयत का जीवन तथा बिबल का स्वीकार करने का सन्म का सदा प्रेम के आदस का आधुनिक भारतीय चिन्तन पर प्रभाव पड़ा है। देखिये अनवट इवाइटर *Indian Thought and Its Development*, पृ. 209।

6 ब्रह्म समाज की स्थापना 23 जनवरी, 1830 का हुई था यद्यपि उनका धर्म प्रचार का काम 1828 में ही आरम्भ कर दिया था।

की बात है कि जगदीशचन्द्र बोस, रवीन्द्रनाथ टैगोर, ब्रजेंद्रनाथ मील और विपिनचन्द्र पाल पर इसका गहरा प्रभाव पड़ा था।

आय समाज भारत का अथ शक्तिशाली धार्मिक तथा सामाजिक आन्दोलन रहा है। इसकी स्थापना 1875 में हुई थी। इस समाज के संस्थापक स्वामी दयानन्द वेदा के अद्वितीय पण्डित, प्रथम श्रेणी के न्यायिक और धार्मिक एक्सेलरवाद के महान् उपदेष्टा थे। उन्होंने घोषणा की कि सप्त मनुष्यों को वेदाध्ययन का जन्मसिद्ध अधिकार है। यद्यपि आय समाज विगुप्त वैदिक सभ्यता के पुनरुद्धार का समर्थक रहा है, फिर भी उसने भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन की, विशेषकर पंजाब में महान् मेवा की है। उसने उत्तरी भारत की हिन्दू जनता में गहरी जड़ें जमा ली थी। उसने हिन्दूओं में एक नयी आध्यात्मिक तथा सदाकू भावना उत्पन्न की। समाज सुधार का भी उसने समर्थन किया। हसराम तथा स्वामी श्रद्धानन्द ने डी ए बी कालिज लाहौर तथा गुरुकुल कांगड़ी की स्थापना करके शिक्षा के क्षेत्र में महत्वपूर्ण योगदान किया है। आय समाज के बड़े नेता लाला लाजपत राय आधुनिक भारतीय राजनीति की अग्रणी विभूतियाँ में से थे, और अनेक वर्षों तक उनका तिलक तथा गोखले के साथ पवित्र साहचर्य रहा था।

यूरोप के भारत विद्या विचारदो तथा दार्शनिकों ने भी प्राचीन सभ्यता साहित्य का अध्ययन करके भारतीयों की आत्मविश्वास की भावना के विकास में महत्वपूर्ण योग दिया है। विल्किंस, जॉन्स, कोलब्रुक (1765-1837) तथा एच. एच. विल्सन महत्वपूर्ण सभ्यता ग्रन्थों के अनुवाद के लिए उत्तरेखनीय हैं। गोपेन्हावर ने उपनिषद् को ऐंग्लिकित्वाङ्गुली के दोषपूर्ण लैटिन अनुवाद के माध्यम से पढ़ा और इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि सम्पूर्ण विश्व में उपनिषद् का अध्ययन सबसे अधिक लाभदायक तथा आत्मा का प्रसन्नता देने वाला और उदात्त बनाने वाला है। रीथ, बोहट-लिक, लासेन (1800-1876), ई. वॉर्नर (1807-1852) तथा ओल्डेनबर्ग भारत विद्या के प्रकाण्ड पण्डित थे।⁹ ई. सेनाट, एच. याकोबी, हिल्लेब्राइट, आर. गार्बे, बबर, लुडविग, मोनियर विलियम्स, हैनरी एस. लीवी, मकडानल ड्विटने, ब्लूमफील्ड आदि भी सभ्यता के प्रयात विद्वान थे। पश्चिम के अनेक प्राच्यशास्त्रिया तथा भारत विद्या विचारदो ने तो प्राचीन भारतीय ग्रन्थों का भाषा विज्ञान, तुलनात्मक इतिहास तथा भाषा जीवाश्म विज्ञान के आधार पर विवेचन करके ही सन्तोष कर लिया किन्तु गोपेन्हावर, स्लीमल¹⁰, मक्स मूलर, डीयसन आदि विचारकों ने प्राचीन भारत की बड़ी प्रशंसा की। इस देश में उनकी प्रशंसात्मक टिप्पणियों का प्राचीन धर्मशास्त्रों के महत्व तथा उनमें विद्यमान बहुमूल्य ज्ञान के प्रति लोगों की श्रद्धा को अधिक दृढ़ बनाने के लिए व्यापक रूप से प्रयोग किया गया। पाश्चात्य विद्वानों ने सभ्यता के अध्ययन में जो रुचि दिखलायी उसके फलस्वरूप तुलनात्मक पुराण विद्या तथा तुलनात्मक भाषा विज्ञान नाम के नये शास्त्रों का जन्म हुआ। ल. अबे दुबोइ, प्रिमप तथा कनिन्गम ने भारतीय मानव जाति विज्ञान, कला इतिहास, तथा भारतीय पुरातत्व आदि शास्त्रों की स्थापना के काम में नेतृत्व किया। यूरोपीय विद्वानों ने वेदों की प्राचीनता, तुलनात्मक धर्मों¹¹ तथा यूरोपीय भाषा भाषियों के आदि निवास स्थान से सम्बन्धित समस्याओं में भी रुचि दिखलायी थी और इन विषयों पर सफ़ेदो प्रथम रचे। आर. एल. मित्र

7 डी. ए. बी. कालिज का स्थापना का मुख्य ध्येय हसराम, गुरुकुल विद्यार्थी (1864-90) तथा लाला लाजपत राय को था।

8 विलियम ज. 1785 में अग्रणी ग्रन्थों का अनुवाद किया और जोन्स ने 1790 में अभिज्ञान शानुत्तलम का भाषान्तर प्रकाशित किया। विलियम जॉन्स (1746-1794) ने 1784 में ऐशियाटिक सोसाइटी का बंगाल की स्थापना की। 1792 में बाराणसी में एक सभ्यता कालिज स्थापित किया गया। 1821 में कलकत्ता सभ्यता कालिज की नींव डाली गयी।

9 'रीथ' होय ने 1846 में *The Literature and the History of the Vedas* प्रकाशित की। 1852 में रीथ और वाइंगर के आ 'त्रि' में प्रथिद तथा युगपरिवर्तनकारी ग्रन्थ *Vorderbuch* का प्रकाशन आरम्भ किया। मैक्समूलर ने 1849-75 में नामक ग्रन्थ सेंट्रल 'अवे' का प्रकाशन किया।

10 ई. सेनाट नाम के एक अग्रणी न. डी. डी. रीथ की सभ्यता विद्यार्थी थी।

11 पश्चिम 'त्रि' में प्रकाशित *The Sacred Books of the East* नामक ग्रन्थाला बौद्ध परियम का स्मारक है।

(1824-1891), हरप्रसाद शास्त्री, आर जी भट्टाकर, रमेश दत्त¹² तथा बाल गंगाधर तिलक ने भी अध्ययन के क्षेत्र में योग दिया।

यूरोपीय भारत विद्या विचारदो के अध्ययन का मुख्य क्षेत्र भाषाओं से सम्बंधित था और उनकी पद्धति वैज्ञानिक थी। इसके विपरीत यियासोफीकल सासाइटी ने, जिनकी स्थापना 1875 में मेडम ब्लैवटस्की (1831-1891) और बनल ओल्काट न की थी, पढ़ने वाली जनता का ध्यान प्राचीन चिन्तन के उन पहलुओं की ओर आकृष्ट किया जिनका सम्बंध लोकोत्तर जीवन, अथ मनोमय जगत, मृत्यु तथा मरणोपरांत जीवन की समस्याओं से था।¹³ इससे कुछ लोगों के मन में जीवन के उन मानसिक स्तरों के प्रति उत्कण्ठा जाग्रत हुई जिनका वर्णन प्राचीन हिंदू धर्मशास्त्रों में पाया जाता था। यियासोफी ने हिंदू योग के विचारों और धारणाओं का वैज्ञानिक विकास की पदावली में व्याख्या करने का भी प्रयत्न किया। इस यियासोफी आंदोलन के नेताओं में एक सबसे बड़ा नाम श्रीमती एनी बेसेंट का है। ओल्काट और ब्लैवटस्की पर बौद्धों के आचारवाद का प्रभाव पड़ा था।¹⁴ इससे विपरीत एनी बेसेंट को हिंदू धर्म से गहरी प्रेरणा मिली थी, और उन्होंने पौराणिक हिंदू धर्म तथा मूर्ति पूजा की भी उपस्था नहीं की। उन्होंने 1893 में भारत भूमि पर पदार्पण किया। हिंदुओं के धर्म और संस्कृति के प्रति उनकी भक्ति वास्तविक, गहन तथा अदभुत थी। उन्होंने हिंदू संस्कृति के हर रूप और पहलू का समयन किया। 1913 में वे भारतीय राजनीति में कूद पड़ी और उन्होंने अनेक वर्षों तक भारतीय नेताओं के घनिष्ठ सम्पर्क में रहकर कार्य किया।

रामकृष्ण परमहंस के प्रमुख गिण्ट्य स्वामी विवेकानंद ने एक अर्थ ऐसा आंदोलन चलाया जिसमें हिंदुत्व के व्यापक तथा समग्र रूप का पक्षपोषण किया। सभी स्वीकार करते हैं कि रामकृष्ण की आध्यात्मिक अनुभूति अत्यंत गहरी और धार्मिक दृष्टि बहुत ही व्यापक थी। बंगाल के आध्यात्मिक तथा नैतिक पुनर्निर्माण पर उनका भारी प्रभाव पड़ा है।¹⁵ स्वामी विवेकानंद बड़े मेधावी तथा महान् वक्ता थे। वेदांत के बार्म्य तथा पाश्चात्य दर्शन दोनों में ही उनकी अदभुत पहचान थी। 1893 में शिकागो के विश्व धर्म सम्मेलन में उन्होंने जो ऐतिहासिक भूमिका अदा की उससे अमेरिका में और अंशतः यूरोप में हिंदुत्व के प्रचार का माग प्रशस्त हुआ। यद्यपि वेदांती होने के नाते विवेकानंद विश्व बंधुत्व के आदर्श को मानने वाले थे, फिर भी उनमें उत्कण्ठ देश भक्ति थी, और उन्होंने भारतीयों को आत्मनिर्भरता, शक्ति, और सबसे अधिक निर्भीकता का उपदेश दिया। यद्यपि अतिशय कार्य करने के कारण उनकी अल्पायु में ही मृत्यु हो गयी, फिर भी उन्हें बंगाली राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक जनक माना जाता है, और यह उचित ही है। बंगाली राष्ट्रवाद का नायक तथा संदेशवाहक के रूप में विवेकानंद की भूमिका की सराहना लाला लाजपत राय तथा सुभाषचंद्र बोस दोनों ने की है। 1892 में स्वामीजी तिलक के यहाँ अतिथि बनकर ठहरें थे, और दोनों में एक दूसरे के प्रति गहरा सम्मान तथा प्रेम था।

उत्तर भारत तथा मद्रास प्रांत में पुनर्जागरण का रूप मुख्यतः आध्यात्मिक तथा धार्मिक था। मद्रास में राजनीतिज्ञ चेतना जाग्रत करने वाली महान् विभूतियों में वीर राघवाचार्य, सुब्बाराव पुत्तू, रंगय्या नाड्डू तथा जी सुब्रमण्य अय्यर के नाम उल्लेखनीय हैं। यियासोफी का भारतीय मुख्य स्थान मद्रास में था। किंतु पश्चिमी भारत में पुनर्जागरण प्रधानतः सामाजिक तथा शैक्षिक

12 रमचन्द्र दत्त (1848-1909) 1869 में आई सी एम की प्रतियोगी परीक्षा में सम्मिलित हुए और सफलता प्राप्त की। उन्होंने *Economic History of India* (दो जिल्दों में) का अतिरिक्त *The Civilization of Ancient India* (3 जिल्दों में) नामक ग्रंथ भी लिखा। उन्होंने 'श्रुत' महाभारत और रामायण का अनुवाद भी किया। उन्होंने वसन्त में वगविवेता (1874), महाराष्ट्र जीवन प्रभात (1877), 'राजपूत जीवन संधि' (1878) 'समाज' (1895) आदि उपचार्य भी लिखे।

13 यियासोफीकल सोसाइटी के संस्थापक तथा स्वामी दयानन्द का बीच कुछ पत्र व्यवहार भी हुआ था। ओल्काट (1832-1907) तथा 'ब्लैवटस्की' 1879 में भारत आये। किंतु इन दोनों महात्माओं तथा ब्रह्म वेदवादी दयानन्द का बीच सहयोग सम्भव नहीं हो सका।

14 1880 में ओल्काट और 'ब्लैवटस्की' ने सदा में बौद्धों के पक्षधरों की शोभा ली थी।

15 बंगाल में राज नारायण बोस ने 1861 में सोसाइटी ऑफ द प्रोग्रेसिव बाप नेशनल स्पोर्टी नामक संस्था की स्थापना की थी।

(1824-1891), हरप्रसाद शास्त्री, आर जी मडारकर, रमेश दत्त¹ तथा बाल गंगाधर तिलक ने भी अध्ययन के क्षेत्र में योग दिया।

यूरोपीय भारत विद्या विशारदों के अध्ययन का मुख्य क्षेत्र भाषाओं से सम्बन्धित था और उनकी पद्धति वैज्ञानिक थी। इसके विपरीत यियोसोफीकल सोसाइटी ने, जिसकी स्थापना 1875 में मडम ब्लैवट्स्की (1831-1891) और कनल ओल्काट ने की थी, पढ़ने वाली जनता का ध्यान प्राचीन चिन्तन के उन पहलुओं की ओर आकृष्ट किया जिनका सम्बन्ध लोकोत्तर जीवन, अथ मनोमय जगत, मृत्यु तथा मरणोपरांत जीवन की समस्याओं से था।¹³ इससे कुछ लोगों के मन में जीवन के उन मानसिक स्तरों के प्रति उत्कण्ठा जाग्रत हुई जिनका वर्णन प्राचीन हिन्दू धर्मशास्त्रों में पाया जाता था। यियोसोफी ने हिन्दू योग के विचारों और धारणाओं का वैज्ञानिक विकास की पदावली में व्याख्या करने का भी प्रयत्न किया। इस यियोसोफी आन्दोलन के नेताओं में एक सबसे बड़ा नाम श्रीमती एनी बेसेंट का है। ओल्काट और ब्लैवट्स्की पर बौद्धों के आचारवाद का प्रभाव पड़ा था।¹⁴ इसके विपरीत एनी बेसेंट को हिन्दू धर्म से गहरी प्रेरणा मिली थी, और उन्होंने पौराणिक हिन्दू धर्म तथा भूति पूजा की भी उपस्था नहीं की। उन्होंने 1893 में भारत भूमि पर पदार्पण किया। हिन्दुओं के धर्म और संस्कृति के प्रति उनकी भक्ति वास्तविक, गहन तथा अद्भुत थी। उन्होंने हिन्दू संस्कृति के हर रूप और पहलू का अध्ययन किया। 1913 में वे भारतीय राजनीति में कूद पड़ी और उन्होंने अनेक वर्षों तक भारतीय नेताओं के घनिष्ठ सम्पर्क में रहकर कार्य किया।

रामकृष्ण परमहंस के प्रमुख शिष्य स्वामी विवेकानन्द ने एक अर्थ ऐसा आन्दोलन चलाया जिसमें हिन्दुत्व के व्यापक तथा समग्र रूप का पक्षपोषण किया। मनी स्वीकार करते हैं कि रामकृष्ण की आध्यात्मिक अनुभूति अत्यन्त गहरी और धार्मिक दृष्टि बहुत ही व्यापक थी। बंगाल के आध्यात्मिक तथा नैतिक पुनर्निर्माण पर उनका भारी प्रभाव पड़ा है।¹⁵ स्वामी विवेकानन्द बड़े मेधावी तथा महान् वक्ता थे। वेदांत के बाङ्गमय तथा पाश्चात्य दशन दोनों में ही उनकी अद्भुत पहुँच थी। 1893 में चिकागो के विश्व धर्म सम्मेलन में उन्होंने जो ऐतिहासिक भूमिका अदा की उससे अमेरिका में और अद्वैत यूरोप में हिन्दुत्व के प्रचार का मार्ग प्रशस्त हुआ। यद्यपि वेदान्ती होने के नाते विवेकानन्द विश्व वस्तुत्व के आदर्श को मानने वाले थे, फिर भी उनमें उत्कण्ठ देश भक्ति थी, और उन्होंने भारतीयों को आत्मनिर्भरता, शक्ति, और सबसे अधिक निर्भीकता का उपदेश दिया। यद्यपि अतिशय कार्य करने के कारण उनकी अल्पायु में ही मृत्यु हो गयी, फिर भी उन्हें बंगाली राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक जनक माना जाता है, और यह उचित ही है। बंगाली राष्ट्रवाद के नायक तथा मदेशवाहक के रूप में विवेकानन्द की भूमिका की सराहना लाला लाजपत राय तथा सुभाषचन्द्र बोस दोनों ने की है। 1892 में स्वामीजी तिलक के महा अतिथि बनकर ठहरे थे, और दोनों में एक दूसरे के प्रति गहरा सम्मान तथा प्रेम था।

उत्तर भारत तथा मद्रास प्रांत में पुनर्जागरण का रूप मुख्यतः आध्यात्मिक तथा धार्मिक था। मद्रास में राजनीतिक चेतना जाग्रत करने वाली महान् बिभूतियाँ वीर राघवाचार्य, सुब्बाराव पुत्तू, राङ्गया नाड्डू तथा जी सुधर्मण्य अय्यर के नाम उल्लेखनीय हैं। यियोसोफी का भारतीय मुख्य स्थान मद्रास में था। किन्तु पश्चिमी भारत में पुनर्जागरण प्रधानतः सामाजिक तथा शैक्षिक

12 रमेशचन्द्र दत्त (1848-1909) 1869 में आई सी एम की प्रतियोगी परीक्षा में सम्मिलित हुए और सफलता प्राप्त की। उन्होंने *Economic History of India* (दो जिल्दों में) का अतिरिक्त *The Civilization of Ancient India* (3 जिल्दों में) नामक ग्रन्थ भी लिखा। उन्होंने 'कृष्ण', महाभारत और रामायण का अनुवाद भी किया। उन्होंने बंगला में बंगविजेता (1874), महाराष्ट्र जीवन प्रमाण (1877), 'राजपूत जीवन संघ' (1878) 'समाज' (1895) आदि उपग्राम भी लिखे।

13 यियोसोफीकल सोसाइटी के संस्थापक तथा स्वामी दयानन्द का शीष कुट्ट पत्र व्यवहार भी हुआ था। ओल्काट (1832-1907) तथा 'नवदत्त' 1879 में भारत आए। किन्तु इन दोनों मताओं तथा कट्टर धर्मवादी दयानन्द का वाच सहयोग सम्भव नहीं हो सका।

14 1880 में ओल्काट और ब्लैवट्स्की ने सत्य में बौद्धों का पक्षपोषण की दीक्षा ली थी।

15 बंगाल में राज नारायण बसु ने 1861 में शोभाइनी और 'श्रीधरान और जननन' जारो नामक संस्था की स्थापना की थी।

था।¹⁶ अंग्रेजों की राजनीतिक शक्ति का उत्तरोत्तर उदय मराठा व लिए, जिन्होंने सत्रहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तथा अठारहवीं शताब्दी में सुदृढ़ राजनीतिक शक्ति प्राप्त कर ली थी, भारी चुनौती थी। 1761 के पानीपत के तृतीय युद्ध के बावजूद मराठा राजनीतिज्ञों ने एक शक्तिशाली साम्राज्य का निर्माण कर लिया था। किंतु अंग्रेजों के हाथों लगातार पराजित हानों के कारण महाराष्ट्र की राजनीतिक शक्ति धीन-धीन हो गयी। 1818 में पेशवाई का अंत हो गया। 1848 में अंग्रेजों ने शिवाजी के वंश की मराठा शाखा पर अपना नियंत्रण स्थापित कर लिया। 1857 में नाना साहब, तात्या टोपे, रानी लक्ष्मीबाई आदि बड़े मराठा नेताओं ने कुछ अन्य भारतीय नेताओं के सहयोग से अंग्रेजों की शक्ति को उखाड़ फेंकने का जो अन्तिम किंतु विलम्बित प्रयत्न किया वह पूर्णतः विफल रहा। फिर भी यह प्रयत्न इस बात का असंदिग्ध साक्ष्य था कि महाराष्ट्र तथा उत्तर भारत में राजनीतिक चेतना अभी भी सक्रिय थी।

ब्रिटेन ने पहले ईस्ट इण्डिया कम्पनी के अंतर्गत और फिर अपनी रानी के प्रत्यक्ष प्रभुत्व के अधीन भारत में अपनी राजनीतिक सत्ता की स्थापना की। उसके साथ-साथ दश में ईसाव्यय का धार्मिक प्रचार व्यापक पैमाने पर किया गया।¹⁷ किंतु ईसाई धर्म प्रचारकों महाराष्ट्र में अपने पैर नहीं जमा सके। विष्णु धोआ ब्रह्मचारी उन सर्वप्रथम व्यक्तियों में से थे जिन्होंने ईसाई धर्म प्रचारकों के साथ शस्त्राग्र किया। यद्यपि लोकमान्य तिलक के एक दूर के सम्बन्धी नारायण वामन तिलक ने ईसाई धर्म अंगीकार कर लिया था, फिर भी महाराष्ट्र के गम्भीर हिन्दू जीवन पर ईसाव्यय का तनिक भी प्रभाव नहीं पड़ा।

ब्रिटिश की राजनीतिक सत्ता की स्थापना के फलस्वरूप भारत में पाश्चात्य शिक्षा का भी प्रवेश हुआ, और शिक्षा के क्षेत्र में मकाल के 'पाश्चात्य' सम्प्रदाय की विजय हुई। यह कहना नितांत अनुदार ही नहीं अपितु असत्य होगा कि अंग्रेज राजनीतिज्ञों ने भारत में पाश्चात्य शिक्षा का प्रारम्भ केवल ऐसे बग को उत्पन्न करने के लिए किया था जो बाह्य रूप में भारतीय हो किन्तु संस्कृति तथा मनोवृत्ति से पूर्णतः पाश्चात्य रंग में रंगा हो, क्योंकि उन्हें अपने साम्राज्यवाद की नींव की रक्षा के लिए एक ऐसे दब्यु बग की आवश्यकता थी। मकाल ने भारतीय सभ्यता की उपलब्धियों को घटिया बतलाकर भूल की, इसमें सन्देह नहीं, किन्तु वह हृदय से चाहता था कि भारत के लोग पाश्चात्य विज्ञान और चिन्तन से भलीभांति परिचित हों। 1857 में बम्बई, मद्रास तथा कलकत्ता के विश्वविद्यालयों की स्थापना की गयी।¹⁸ 1859 में आर. जा. भण्डारकर तथा महादेव गोविंद रानाडे ने मट्रीकुलेशन की परीक्षा पास की। लगभग इसी समय पूना में दक्षिण कालिज स्थापित किया गया। पाश्चात्य शिक्षा ने भारत में एक नया प्रकार के बौद्धिक और राजनीतिक जीवन की नींव डाली। यह बात उल्लेखनीय है कि आधुनिक महाराष्ट्र के निर्माताओं में यदि सब नहीं तो अधिकतर अवश्य ऐसे रहे हैं जिन्होंने पाश्चात्य शिक्षा सस्थाओं में शिक्षा पायी थी। भण्डारकर, रानाडे, चिपलूणकर, तिलक, आगरकर, गोखले आदि सभी के पास उच्च शिक्षक उपाधियाँ थीं। बंगाल में टगोर परिवार के सदस्य, अर्बिन्द, विवेकानन्द जे. भी बांस जोरपी सी राय अंग्रेजी शिक्षा की उपज थे। यद्यपि गांधीजी ने पाश्चात्य शिक्षा की उच्च स्तर में निंदा की किन्तु उनके पास भी लंदन की बिधि-उपाधि थी।

महाराष्ट्र के सामाजिक तथा बौद्धिक आन्दोलन की अभिव्यक्ति नये समुदायों तथा समाजों की स्थापना में हुई। जातिवाद फुले (1827-1895) ने सत्य शोधक समाज की स्थापना की। इस

16 भारत में आधुनिक चेतना का निर्माण में निम्न सस्थाओं का योगदान उल्लेखनीय है

1 ब्रिटिश इण्डियन एसोसिएशन और कलकत्ता जिसकी स्थापना 1851 में हुई थी।

2 द पूना सांस्कृतिक सभा (1878)

3 द इण्डियन एसोसिएशन ऑफ कलकत्ता (1876)

4 द महाजन सभा और महास (1885)

5 द बोम्बे प्रेसीडेन्सी एसोसिएशन (1885 में स्थापित)।

17 1833 का चार्टर एक्ट के अनुसार कलकत्ता का विज्ञान मन्त्रालय भारत का विज्ञान बना दिया गया।

18 मैकले के लेख (फरवरी 2, 1835) तथा चार्ल्स ब्रुड के 9 जुलाई 1854 के प्रेषण ने भारत में पाश्चात्य शिक्षा प्रणाली की नींव डाली।

समाज की उत्पत्ति माली तथा मराठा जातियों के सुधार के लिए हुई थी, किंतु बाद में इसने स्पष्टतः ब्राह्मण विरोधी दिशा अपना ली। फिर भी यह कहा जाता है कि फुले ने कोल्हापुर मानहानि के अनियोग में तिलक के लिए वैयक्तिक जमानत की व्यवस्था की थी। फुले की आलोचनाओं के विरुद्ध ही चिपलूणकर न प्रसिद्ध निबंधमाला में कटु भत्सनात्मक लेख लिखे थे। महाराष्ट्र के नैतिक तथा सामाजिक जीवन में इनसे कहीं अधिक महत्वपूर्ण प्रायना समाज था। 1849 में दाबोदा पाण्डुरंग (1823-1898) ने ब्रह्म समाज की एक शाखा के रूप में परमहंस समा की स्थापना की थी, किंतु वह महत्वहीन मिट्टी हुई और शीघ्र ही निष्क्रिय हो गयी। 1867 में केशवचंद्र सेन बम्बई गए और प्रायना समाज की स्थापना में पहल की। आर जी भण्डारकर (1837-1927) तथा महादेव गोविंद रानाडे प्रायना समाज के दो बड़े नेता थे। बाद में एन जी चंदावरकर भी उनके साथ समाज में सम्मिलित हो गये। समाज में श्रद्धा तथा शक्तिपूर्ण चिंतन के स्थान पर सामाजिक कार्य की अधिक महत्व दिया। उसकी दिशा सुधारवादी थी, और उन्होंने विधवा विवाह, अंतर्जातीय विवाह तथा अंतर्जातीय खानपान का समयन किया। उसने समाज के अधिकारहीन तथा दरिद्र वर्गों के उद्धार को भी अपने कार्यक्रम में सम्मिलित किया। प्रायना समाज पर ईसाईयत के आस्तिकवाद का भी कुछ प्रभाव था। जहाँ तक सामाजिक सम्बन्धों की बात थी ब्रह्म समाज की तुलना में उसकी जड़ें हिंदुत्व में अधिक गहरी थी। रानाडे ने स्वयं सदैव इस बात को बल देकर कहा कि समाज के सदस्यों ने अपने को हिंदू समाज से पृथक् करके नया सम्प्रदाय बनाने का कभी इरादा नहीं किया।

उन्नीसवीं शताब्दी के महाराष्ट्र में दावादा पाण्डुरंग, बालसास्त्री जम्बेकर, नाना सकरसेत, विष्णुशास्त्री, बम्बई के डा. भाबोदाजी और गोपाल हरि देशमुख (1823-1892) आदि अनेक महान् व्यक्ति थे जो पूना के 'हितवादी' कहलाते थे। आर जी भण्डारकर भारत विद्या विशारद के रूप में सम्पूर्ण देश में विख्यात हो गये और सस्कृत के विद्वान के रूप में तो उनका नाम समारंभ में प्रसिद्ध हो गया।¹⁹ सामाजिक सुधार में उनकी गहरी रुचि थी। वे एल नुल्कर अथ महत्त्वशाली व्यक्ति थे। किंतु रानाडे न सबसे अधिक श्रेष्ठता तथा प्रसिद्धता प्राप्त की। कुछ अर्थ में रानाडे को महाराष्ट्र के जागरण का जनक माना जाता है। उनका व्यक्तित्व इतना शक्तिशाली था कि वे बम्बई प्रांत के सर्वाधिक महत्त्वशाली राजनीतिक नेताओं के गुरु बन गये। यद्वा तक कि गोलले भी उन्हें अपना गुरु मानते थे। महादेव गोविंद रानाडे ने 1865 में एम. ए. की उपाधि प्राप्त की और दूसरे वर्ष विधि की उपाधि प्राप्त कर ली। 1871 में वे पूना में अधीन-यायाधीश के पद पर नियुक्त हुए और 1893 में उन्हें पदोन्नत करके पूना उच्च-यायालय का यायाधीश नियुक्त कर दिया गया। रानाडे की मेधाशक्ति अत्यंत सूक्ष्म तथा गम्भीर थी। उनके 'एग्जें ऑन इंडियन इकॉनामिक्स' (भारतीय अर्थशास्त्र पर निबंध) उच्चकाटि की सूक्ष्म-बुद्धि के द्योतक हैं। उनका आग्रह था कि भारत की आर्थिक समस्याओं को भारतीय दृष्टिकोण से देखने और समझने का प्रयत्न करना चाहिए। वे एडम स्मिथ, रिकार्डो, मिल आदि के आर्थिक सिद्धांतों को बिना समीक्षा किये ज्यों का त्यों अंगीकार कर लेने के विरुद्ध थे। उनकी 'राइज ऑफ मराठा पावर' (मराठा शक्ति का उत्कर्ष) नामक पुस्तक यद्यपि अपूर्ण है, फिर भी उसमें उन्होंने मराठा संघ के मूल में निहित राष्ट्रीय भावनाओं का जिस ढंग से विवेचन किया है उसको देखते हुए उसका विशेष महत्व है। उन्होंने धार्मिक देव विद्या के सम्बन्ध में भी कुछ महत्वपूर्ण निबंध लिखे। उनकी अनेक क्षेत्रों में व्यापक रुचि थी। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की नींव डालने वाले नेताओं के साथ उनका घनिष्ठ सम्बन्ध था। ब्रिटिश सरकार की सेवा में एक यायाधीश होने के नाते वे कांग्रेस के कार्यक्रमों में खुलकर सम्मिलित नहीं हो सकते थे, किंतु पदों के पीछे रहकर उन्होंने महत्वपूर्ण काम किया। यही कारण था कि ब्रिटिश सरकार उन पर सदेह करने लगी और उन्हें बम्बई विश्वविद्यालय का उप-कुलपति नहीं नियुक्त नहीं किया गया, यद्यपि तेलंग, भण्डार-

कर आदि को उप कुलपति बना दिया गया था। उन्होंने अनेक संस्थाओं तथा निगमित सभा की या तो स्वयं स्थापना की या उनसे सम्बन्धित रहे। इनमें औद्योगिक भग्नेलन (द इंडस्ट्रियल कॉन्फेरेस) सावजनिक पुस्तकालय (द जनरल लाइब्रेरी), महिला हाई स्कूल (द फीमेल हाई स्कूल) तथा सबसे महत्वपूर्ण प्रायना समाज और माधजनिक सभा थी।¹⁰ उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के साथ-साथ एक सामाजिक सम्मेलन करने की प्रथा चलायी और स्वयं नियमित रूप से उनके सम्मेलनों में सम्मिलित होते रहे। 1901 में रानाडे का देहांत हो गया। गोपाल कृष्ण गोखले महाराष्ट्र तथा देश के लिए उनकी सबसे बड़ी विरासत थे। रानाडे की मृत्यु के उपरांत तिलक ने जनवरी 1901 में 'वेसरी' में एक लेख लिखा, और उसमें उन्होंने मेधाशक्ति की विशालता की दृष्टि से रानाडे की तुलना हमारी और माधवाचार्य से की। तिलक के मतानुसार ब्रिटिश साम्राज्य की स्थापना के बाद रानाडे पहले नेता थे जिन्होंने महाराष्ट्र के क्षिपिल शरीर में नयी चेतना तथा शक्ति पूर दी। नाना फडनवीस की भाँति रानाडे ने भी अपनी सम्पूर्ण शक्ति महाराष्ट्र की मुक्ति और उत्थान में लगा दी। यद्यपि उन्होंने स्वयं सावजनिक सभा की स्थापना नहीं की थी, फिर भी 1871 से, जब वह पूना में व्यापारिक होकर गये, 1893 तक उसके सभी कार्यक्रमों में प्रमुख सूत्रधार का काम करते रहे। सावजनिक सभा के संस्थापक गणेश बामुदेव जोशी थे। सावजनिक कार्यों में अधिक रुचि दिखाने के कारण वे प्रायः 'सावजनिक बाबा' के नाम से प्रसिद्ध थे। यद्यपि सभा की स्थापना पूना के पंचतीय संस्थान की दशा सुधारने के विशेष उद्देश्य से की गयी थी, किन्तु कालांतर में वह महाराष्ट्र की अग्रणी राजनीतिक संस्था बन गयी। 1872 में उसने भारतीय मामलों की संसदीय समिति के समक्ष एक प्रतिनिधि भेजने का निणय किया, किन्तु योजना क्रियान्वित न हो सकी। 1878-79 के दुमिश में रानाडे की प्रेरणा से तथा उनके मौन नेतृत्व में सभा ने महाराष्ट्र की दुखी कृषक जनता के कष्टों को दूर करने के लिए महान् कार्य किया। अन्तर्लेखनीय बात यह है कि 1905 के स्वदेशी आंदोलन से लगभग चौपाई दशतब्दी पहले सावजनिक सभा ने महाराष्ट्र में स्वदेशी का प्रयोग आरम्भ कर दिया था। तिलक स्वयं स्वदेशी के सप्रथम समर्थक और पक्षपोषक थे। 1876 में महाराष्ट्र में एक प्रसिद्ध राजनीतिक घटना घटी। बामुदेव बलवंत फडके ने, जो रानाडे की भाँति सरकारी नौकर थे, विद्रोह का भण्डा जड़ा कर दिया। उन्होंने कुछ अनुयायी एकत्र कर लिये और उनकी सहायता से ब्रिटिश सरकार को उल्लाट फेंकने का निष्पन्न प्रयत्न किया। फडके का विद्रोह कुचल दिया गया और वे स्वयं निर्वासित कर दिये गये। सर रिचार्ड टम्पल की सरकार को सदेह था कि इस पड़मंत्र के पीछे रानाडे ही मुख्य नायक थे, किन्तु कुछ समय उपरांत सरकार का सदेह दूर हो गया।

विष्णु कृष्ण चिपलूणकर (1850-1882) और बकिमचंद्र चटर्जी ने आधुनिक युग में राष्ट्रीय भावनाओं को उभाड़ने में महत्वपूर्ण योग दिया। बकिमचंद्र चटर्जी (1838-1898) बंगाल के पुनर्जागरण आंदोलन के एक प्रमुख नायक थे।¹¹ उन्होंने 1872 में 'बंग-दशन' की स्थापना की। 1882 में उन्होंने 1772-75 के सप्तमी विद्रोह पर आधारित अपना ऐतिहासिक उपन्यास 'आनंद मठ' प्रकाशित किया। श्री अरविंद के शब्दों में बकिमचंद्र एक महान् 'अपि बंगला साहित्य तथा बंगला भाषा के स्रष्टा और बंगाल की राजनीतिक एकता के संस्थापक थे। चिपलूणकर सरकारी नौकर थे। किन्तु उनके गुरुक्षुर तथा व्यक्तिवादी स्वभाव के कारण सरकारी अधिकारियाँ वे उनकी पट न सकी, और शिक्षा विभाग की अपनी नौकरी में त्याग-पत्र दे दिया। वह महान् लेखक थे और अपने को 'मराठी भाषा का शिवाजी' कहा करते थे। उनके दहकत हुए गान्ध तथा आलोचनात्मक भावना हम रूसी लेखक बलिस्की तथा चर्नोमैस्की का स्मरण दिलाती हैं। उन्होंने रानाडे, गोपाल हरि देशमुख¹² और स्वामी दयानंद की जिस भाषा और गली में आलाचना की उससे हम मिन्टन,

20 सावजनिक सभा की स्थापना 'बाबा' जोशी ने की थी।

21 बकिम के महत्वपूर्ण ग्रंथ हैं—'दुर्गेशन' (1864), 'कामाजुपत्र' 'मुणालिनी', 'दवा घोषरानी', 'कालान्तर दानव' तथा प्रसिद्ध 'आनन्दमठ'। अन्तर्लेखनीय (1886) की भी रचना की।

22 गोपाल हरि देशमुख ने मराठी में 'आधुनिक' तथा 'निराश्रय' का रचना की।

यक और मैकॉले का स्मरण हो आता है। उन्होंने 'काव्येतिहास संग्रह' तथा 'निबन्ध माला' के रूप में अपनी साहित्यिक रचनाएँ प्रस्तुत की। उन्होंने सस्कृत के कवियों पर भी आलोचनात्मक निबन्ध लिखे। कमी कमी उन्हें मराठी साहित्य का बृहस्पति माना जाता है। उनमें अंग्रेजी शिक्षा के गुणा को समझ लेने की भी दूरदर्शिता थी। उन्होंने पाश्चात्य शिक्षा की तुलना 'सिंहनी के दूध' से की, क्योंकि उनके मतानुसार उससे शक्ति और स्वतंत्रता की भावनाओं को प्रेरणा मिलती थी। चूँकि उन्हें महाराष्ट्र की सत्थाओं, परम्पराओं और संस्कृति से गहरा प्रेम था, इसलिए उन्होंने पश्चिम का जानबूझकर तथा अविकल रूप से अनुकरण करने पर अतिशय बल देने वाला का विरोध किया, 1880 में जब चिपलूणकर तथा तिलक ने 'यू इंग्लिश स्कूल प्रारम्भ किया तो चिपलूणकर उसके प्रधान अध्यापक बन गये। किन्तु बाद में उन्होंने प्रधानाचार्य का पद त्याग दिया और एक साधारण शिक्षक के रूप में कार्य करते रहे। उनका मुख्य उद्देश्य जनता को शिक्षित करना था, इसलिए उन्होंने 'केसरी' तथा 'मरहठा' नामक महाराष्ट्र के दो प्रसिद्ध साप्ताहिक पत्रों की स्थापना में प्रमुख भाग लिया। इन पत्रों के प्रकाशन के लिए उन्होंने आयुभूषण प्रेस स्थापित किया और ललित कलाओं को प्रोत्साहन देने के हेतु चित्रशाला प्रेस स्थापित किया। इस प्रकार स्पष्ट है कि लेखक, पत्रकार, शिक्षक तथा दो प्रेसों के सस्थापक के रूप में विष्णु शास्त्री चिपलूणकर महाराष्ट्र की एक अत्यन्त महत्वशाली विभूति थे, और उन्होंने महाराष्ट्र की जनता की अतीत-देश-भक्ति की भावना को जागृत अनुभूति के द्वार पर लाकर खड़ा कर दिया। वह निस्वार्थी दश भक्त थे, और महाराष्ट्र में उनका वही स्थान था जो बंगाल में बंकिमचन्द्र चटर्जी का।

हिन्दी भाषा तथा साहित्य के विकास में भी आधुनिक भारतीय पुनर्जागरण तथा राष्ट्रवाद के उत्कर्ष में एक आधारभूत तत्व का नाम किया है।²³ हिन्दी गद्य के विकास में राष्ट्रीयता तथा देश-भक्ति की भावनाओं के संचार में शक्तिशाली वाहन के रूप में योग दिया है। उन्नीसवीं शताब्दी में भागवत पुराण के आधार पर 'प्रेमसागर' की रचना करने वाले सल्लूलाल, 'नासिकेतापाख्यान' के रचयिता आरा के सदल मिश्र, राजा शिवप्रसाद (1832-95), भारत-दुःख-हरिश्चन्द्र (1850-85), स्वामी दयानन्द सरस्वती जिन्होंने हिन्दी में 'सत्याय प्रकाश' लिखा तथा अन्य अनेक ऐसे लेखक हुए जिन्होंने हिन्दी गद्य के विकास में महत्वपूर्ण योग दिया। हरिश्चन्द्र ने अपनी अनेक रचनाओं में भारत-दुःख का चित्रण किया।

भारत में विदेशी किन्तु प्रबुद्ध साम्राज्यवाद की राजनीतिक सत्ता की स्थापना के फलस्वरूप पश्चिम की राजनीतिक सत्थाओं का सूत्रपात हुआ, उदाहरण के लिए, कायकारी परिषद, विधि विषयो का सदस्य, विधि आयोग, सर्वोच्च न्यायालय इत्यादि। ब्रिटन की पार्लियामेंट भारत की सर्वोपरि शासक तथा अधीक्षक थी। नियन्त्रणकारी निकायों की भी स्थापना की गयी, जैसे—बोर्ड आब कण्ट्रोल (नियन्त्रण परिषद) और आगे चलकर इण्डिया काउंसिल (1858-1947)। भारतीय राष्ट्रवाद तथा भारतीय राजनीतिक चिन्तन का उदय पश्चिम की पूर्वोक्त तथा इसी प्रकार की अन्य सत्थाओं के प्रसंग में ही हुआ। भारत के राष्ट्रवादियों की एक माँग यह थी कि सावजनिक सभाओं में अधिक से अधिक भारतीयों को प्रविष्ट किया जाय, और इसके लिए 1833 के अधिकार पत्र (चाटर एक्ट) को दुहाई दी गयी। रानी विक्टोरिया की 1858 की घोषणा में विधि के समक्ष समता, प्रतिभा के अनुसार नौकरी, धार्मिक सहिष्णुता तथा धार्मिक स्वतंत्रता का राज्य की नीति के रूप में प्रतिपादन किया गया। किन्तु लिटन (1876-80) तथा कजन (1899-1905) के अनुदार कार्यों ने देश में नस्लगत तनाव उत्पन्न किया और साम्राज्यवाद का कुत्सित रूप उघड़कर सामने आ गया। अतः इस बात की माँग उत्तरोत्तर बढ़ती गयी कि देश में ब्रिटन की तरह ही प्रतिनिधि राजनीति सत्थाओं को स्थापित किया जाय। उस समय इंग्लैण्ड तथा भारत में जो राजनीतिक सम्थाएँ पनप रही थी उनकी पृष्ठभूमि में राजा राममाहन् राय, दादा भाई नौरोजी, सुरद्रनाथ बनर्जी, गोपाल कृष्ण गोखले तथा अन्य प्रारम्भिक नेताओं एवं विचारकों का विचारों का उदय हुआ।

23 हिन्दी साहित्य के इतिहास के लिए निम्न ग्रन्थ पठनीय हैं—मिथन-यु बिना (4 जिल्डें) श्यामसुन्दरानाम कृत 'हिन्दी भाषा और साहित्य', रामचन्द्र शुक्ल रचित 'हिन्दी-साहित्य और एफ ई वी का A History of Hindi Literature

1885 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना आधुनिक भारत के राष्ट्रवाद तथा स्वतन्त्रता के इतिहास में सबसे महत्वपूर्ण घटना थी।¹ कांग्रेस की उत्पत्ति लाड डफरिन की एक विचारपूर्ण योजना के अग के रूप में हुई। वह भारतीय जनता को अपनी वास्तविक इच्छाओं की अधिकृत रूप से अभिव्यक्ति करने का अवसर देना चाहता था। उसने अपने विचार भारत सरकार के एक भूतपूर्व सचिव ए ओ ह्यूम (1829-1912) के समक्ष रखे, और वही ह्यूम भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का एक प्रमुख संस्थापक बना।²⁵ प्रारम्भिक वर्षों में कांग्रेस केवल एक वाद विवाद समा थी, जहाँ अठारहवीं शताब्दी के ब्रिटिश राजनीतिक नेताओं की शैली में शानदार भाषण दिये जाते थे।²⁶ किंतु 1905-1907 में उसका लगभग कायांतरण हो गया और वह दादाभाई नौरोजी विपिनचंद्र पाल तथा बाल गंगाधर तिलक के नेतृत्व में स्वराज अथवा स्वशासन की मांग करने लगे।²⁷ 1907 में सूरत की फूट हुई। तब से कांग्रेस का महत्व घटने लगा और 1908 से 1915 तक उस पर मितवादी (नरमदली) नेताओं का आधिपत्य रहा। 1916 में लखनऊ के अधिवेशन में मितवादियों तथा राष्ट्रवादियों का पुनः मेल हो गया और कांग्रेस पुनः राजनीतिक दृष्टि से मुखर हो उठी। 1920 में गांधीजी का राजनीतिक उदय हुआ। तब से कांग्रेस की जड़ें देश में गहरी जमने लगीं। यद्यपि उसके नेतृत्व तथा वित्तीय शक्ति का स्रोत मुख्यतः मध्य वर्ग ही था, फिर भी वह धीरे-धीरे एक जन राजनीतिक संगठन का आकार प्राप्त करने लगी। प्रारम्भ में सद्भावनात्मक विचार मुख्यतः राष्ट्रीयता की समस्याओं के चतुर्दिक ही केन्द्रित थे, इसलिए उनकी प्रगति भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की वृद्धि से ही सम्बन्धित थी।

इंग्लिश तथा फ्रांसीसी, डच आदि कम्पनियाँ जिन्होंने सत्रहवीं तथा अठारहवीं शताब्दियों में ही भारत में व्यापारिक कार्यावाहियाँ आरम्भ कर दी थी, वास्तव में प्रारम्भिक यूरोपीय पूँजीवाद के उदय के साथ ही इस देश में प्रविष्ट हुईं।⁸ इंग्लिश ईस्ट इण्डिया कम्पनी भारत के व्यापारिक अखाड़े में उतरी। कुछ सीमा तक इंग्लैण्ड की औद्योगिक क्रांति के समारम्भ को भी बंगाल के घन की सूट और शोषण से भौतिक बल मिला। कम्पनी तथा उसके गुमास्ते ही मुख्यतः मुंशिदाबाद, ढाका तथा अन्य स्थानों में निमित्त बस्ती के देशी व्यापार के विनाश के लिए उत्तरदायी थे। वाणिज्य तथा पूँजीवाद के विकास ने भारत में एक प्रचंड ध्वसात्मक शक्ति का कार्य किया। परिणामस्वरूप देश के जीवन की कृपिप्रधान आर्थिक बुनियादें, जिन्होंने इतने दीर्घकाल तक भारत की सामाजिक व्यवस्था को स्थिरता प्रदान कर रखी थी, हिल गयीं। इसके अतिरिक्त नगरों की वृद्धि ने आर्थिक साम-हानि की गणना पर आधारित आधुनिक, आलोचनात्मक और व्यक्तिवादी दृष्टिकोण को प्रोत्साहन दिया। मद्रास, कलकत्ता तथा बम्बई आधुनिक व्यापार, उद्योग तथा वाणिज्य के अग्रगामी केन्द्र बन गये।²⁹

भारत में पुनर्जागरण की प्रक्रिया को एक नये मध्य वर्ग के उदय से भी बल तथा प्रोत्साहन

24 समाचारपत्रों के उदय ने भारत में राष्ट्रीय चेतना के प्रसार में महत्वपूर्ण योग दिया। 1859 से पहले भारत में लगभग पाँच ही समाचारपत्र थे। भारतीय पत्रकारिता के स्थापकों के रूप में सैरामपुर के मिशनरियों का महत्वपूर्ण स्थान था। 1818 में 'संसार दर्पण' नाम का देशी भाषा का प्रथम समाचारपत्र स्थापित किया गया।

25 विनियम बहखान *Allen Octavian Hume*

26 1889 में इंग्लैण्ड में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की एक ब्रिटिश समिति संगठित की गयी। 1890 में 'इण्डिया' नाम की पत्रिका स्थापित की गयी। उसका प्रकाशन 1920 तक चलता रहा। अनेक उपयोगी आन्दोलन के प्रारम्भ हान पर उसका प्रकाशन बन्द कर दिया गया।

27 इससे पहले के काल में भी कांग्रेस में जनता की कुछ माँगों का समर्थन किया था जैसे—भूमिस्वर म कटौती, सिंचाई की व्यवस्था इत्यादि। यद्यपि उस समय उसकी मुख्य माँगें मध्य वर्ग ही हितों से सम्बन्ध रखती थी, जैसे सेवाओं का भारतीयकरण, सरक्षण शुल्क इत्यादि।

28 अठारहवीं शताब्दी में तथा उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में इंग्लैण्ड और भारत के बीच जो संपर्क हुआ उसके सम्बन्ध में मानसवाणी सख्त का कहना है कि वह पठनशील सामंतवादी प्रतिक्रियात्मक तरंगों तथा उन्नीसवीं शताब्दी में ब्रिटिश वाणिज्यिक पूँजीवाद के बीच संपर्क था और वह वाणिज्यवादी पूँजीवाद 'उच्चस्तर' ऐतिहासिक शक्ति का प्रतीक था। यह व्याख्या एक काल्पनिक अभिधारण मात्र है। उसका पूरा समर्थन नहीं माना जा सकता।

29 1813 का आठार एक्ट में भारत के साथ व्यापार का द्वार सभी अंग्रेज व्यापारियों के लिए खुला छोड़ दिया।

मिला। भारत में मुगल शासन के आर्थिक पोषक तथा समर्थक जागीरदार एवं अन्य भूस्वामी थे। सामंती व्यवस्था में मुगल शासन के आर्थिक आधार का काम किया। किंतु ब्रिटिश साम्राज्यवाद की स्थापना से तथा व्यापार और वाणिज्य के पूंजीवादी आधार पर संगठित हान के कारण भारत में एक नये मध्य वर्ग का जन्म हुआ। यह वर्ग निरंतर धनी होता गया। किंतु इसका धनी होने का कारण व्यापारिक लाभ तथा व्याज था, न कि भू-राजस्व। इस वर्गिक वर्ग ने ही सामाजिक तथा राष्ट्रीय आंदोलनों का वित्तीय उत्तरदायित्व वहन किया। नगरों के वर्गिक वर्ग ने ग्रहण समाज, आय समाज तथा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को उदारतापूर्वक धन दिया और आज वह समाजवादी तथा साम्यवादी आंदोलनों का चंदा देता है। बीसवीं शताब्दी में भारत में आधुनिक पूंजीवाद का भी विकास हुआ। इस प्रकार हम दावत हैं कि व्यापार, वाणिज्य, सट्टा, माहूकारी तथा उद्योग से जो चल सम्पत्ति उत्पादित हुई उसने सामाजिक तथा राजनीतिक आन्दोलनों के नीतिगत आधार को स्थापित करने में मुख्य दायित्व का काम किया।

ब्रिटिश साम्राज्यवाद तथा पूंजीवाद के आगमन का सामाजिक जीवन पर भी प्रभाव पड़ा। बड़ी धीमी गति से ऐसे कानून बनवाने की दिशा में प्रयत्न किए गये जिनका उद्देश्य स्त्रियों की स्थिति को उठाना तथा विवाह पद्धति में कुछ आर्थिक सुधार करना था। कदाचर दत्त सेन, दयानंद, मालवारी, विद्यासागर, सतग तथा रानाडे समाज सुधार का गुलबर्ग समर्थन तथा नेतृत्व करने वाले थे। समाज-सुधार के लिए कानून बनाने के क्षेत्र में विदेशी शासक अहस्तक्षेप की नीति का अनुगमन करना चाहते थे। वे देश के सामाजिक ढाँचे में हस्तक्षेप करने के पक्ष में नहीं थे। अंग्रेजों की सामाजिक अहस्तक्षेप की इस नीति का वा प्रकार से विवेचन किया जा सकता है। कुछ विद्वानों के मतानुसार अंग्रेजों की नीति थी कि भारत में मध्ययुगीन सामाजिक व्यवस्था को कायम रखा जाय क्योंकि इससे उनके राजनीतिक आधिपत्य की नींव मजबूत होगी। कदाचित् उन्हें यह भी था कि अन्ततोगत्वा सामाजिक सुधार से विदेशी आधिपत्य से राजनीतिक सुधार पान का भाग प्राप्त होगा। किन्तु यह विचार बहुत प्रतीत होता है। इस वर्ग में तो सत्यास हा सकता है कि भारतीय समाज के ब्राह्मण पुरोहित तथा जमींदार आदि कुछ तत्व परम्परागत मध्ययुगीन दृष्टिकोण के पोषक थे। किन्तु यह कहना अति उग्र होगा कि अंग्रेजों ने स्त्रियों तथा दलित वर्गों के उद्धार के लिए कानून इस भय से नहीं बनाये कि उनके उत्थान से ऐसी प्रचण्ड क्षति उत्पन्न हो जायगी जो अन्त में ब्रिटन के राजनीतिक आधिपत्य को नष्ट कर देगी। अंग्रेजों की नीति का दूसरा निबन्धन यह है कि उनकी अनिच्छा मुख्यतः राजनीतिक शासन तथा आर्थिक लाभ में ही थी। उन्होंने सामाजिक अहस्तक्षेप की नीति का अनुगमन करके सतत इस लिए कर लिया कि सामाजिक समस्याएँ उनके लिए तत्त्वतः अप्रासंगिक थीं। यह कहना भी सम्भव है कि उन्होंने सामाजिक क्षेत्र में तटस्थता की नीति का अनुसरण इसलिए किया कि वे उन सामाजिक तत्वों को अप्रसन्न करने से डरते थे जिन पर उनके सामाजिक कानूनों का विपरीत प्रभाव पड़ता। फिर भी यह सत्य है कि भारत में ब्रिटिश शासन की वृद्धि के साथ-साथ कुछ अंश में महत्वपूर्ण सामाजिक कानूनों का भी निर्माण किया गया।³⁰

आधुनिक भारत के राष्ट्रवादी तथा स्वातंत्र्य आंदोलनों की प्रवृत्ति सम-वर्धमान रही है। मध्य वर्ग के लोग तथा बुद्धिजीवियों का, जिन्होंने आधुनिक भारत की राजनीति में मुख्य भूमिका अदा की है, पोषण प्रधानतः पाश्चात्य राजनीतिक साहित्य से हुआ है। मत्स्योनी उन प्रमुख विभूतियों में था जिनके आदर्श तथा शिक्षाओं ने भारतीय तरुणों के उत्साह को प्रज्वलित किया है।³¹ सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, लाला लाजपत राय तथा बी. डी. सावरकर ने मत्स्योनी की जीवनी क्रमशः अंग्रेजी, उर्दू तथा मराठी में लिखी। बक के विचार बायुमण्डल में थे। भारतीय मितवादी (नरमदली)

30 1843 में एक अधिनियम पारित किया गया जिसके अनुसार दाम्पत्य को अवध धारित कर दिया गया। 1856 में ईश्वरचंद्र विद्यासागर के प्रयत्नों के फलस्वरूप एक अधिनियम पारित हुआ जिसने हिंदू विधवाओं के पुनर्विवाह का वयस प्रश्न कर दी। The Age of Consent Act (स्वाकृति आयु अधिनियम), 1891 में पारित किया गया।

31 बी. सी. पाल 'Birth of our New Nationalism', *Memories of My Life and Times*, जिल्द 1, पृष्ठ 245-249।

निरन्तर ग्लैडस्टन, कौन्डन, ब्राइट, मिल, स्पेंसर तथा मोर्ले को उदघट किया करते थे।³² गांधी जी पर ताल्सताँय, रस्किन, एडवर्ड कार्पेंटर तथा सुक्रात का प्रभाव पड़ा था। बगसा, हेगेल तथा नीत्शे ने कुछ अर्थ में अरविन्द तथा इकबाल को प्रभावित किया है। 1920 के बाद माक्स, लेनिन, मुसोलिनी तथा हिटलर ने भारतीय साम्यवादियों, समाजवादियों तथा फारवर्ड ब्लॉक के अनुयायियों को प्रेरणा दी है। अमरीकी, फ्रांसीसी तथा रूसी क्रांतियों ने भारत के राजनीतिक विचारकों तथा नेताओं के मन और आत्मा के निर्माण में असंदिग्ध रूप से योग दिया है।

तथापि भारतीय राष्ट्रवाद तथा स्वातंत्र्य आंदोलन का इस ढंग से निबचन करना नितांत अतिशयोक्तिपूर्ण होगा कि वह पूर्णतः पाश्चात्य आदर्शों तथा पद्धतियों के सांचे में ढला था। रामदास, शिवाजी, माधोजी सिंधिया, रणजीतसिंह तथा 1857 के नेताओं ने देशभक्ति की भावना तथा उमंग की जो अग्नि प्रज्वलित की थी उसकी भूमिका को कम महत्व देना ऐतिहासिक दृष्टि से गलत होगा। यह सत्य है कि इन महापुरुषों का राष्ट्रवाद शुद्ध ऐहिक तथा अखिल भारतीय आंदोलन नहीं था, तथापि उनके आदर्शवाद तथा वीरतापूर्ण बलिदान न देशभक्ति के आदर्श का पोषण किया और उसी को परवर्ती विचारका तथा नेताओं ने अधिक व्यापक अर्थ प्रदान कर दिया। इसलिए 1885 के बाद के राजनीतिक आंदोलनों को पहले के ऐतिहासिक संघर्षों से पूर्णतः पृथक् मानना भारी भूल होगी। इतिहास एक गतिशील तथा सुसम्बद्ध प्रवाह है। इन्हींलिए यद्यपि मराठे 1818 में परास्त हो गये थे और 1849 में सिक्खों को अंग्रेजों के सामने समर्पण करना पड़ा था, फिर भी देशभक्ति की जा ज्वाला उन्होंने जलायी थी वह राष्ट्र के हृदय में छिपी पड़ी रही और धधकती रही। अतः यह कहना सत्य है कि 28 दिसम्बर, 1885 के दिन जब अंग्रेजों के आशीर्वाद से बम्बई के गोकुलदास तेजपान संस्कृत विद्यालय के समा-भवन में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की पहली बैठक हुई तो उस समय राष्ट्र ने सहसा किसी नितांत नये मार्ग पर चलना आरम्भ नहीं कर दिया। ऐतिहासिक यात्रा नयी चुनौतियों से संघर्ष के द्वारा निरन्तर बदलता रहता है, किंतु प्रत्यक्ष रूपांतरों के मूल में विद्यमान अविच्छिन्नता को हमें आसन्न त आभूत नहीं करना चाहिए।³³ विनैपकर महाराष्ट्र में पेशवा बाजीराव प्रथम द्वारा प्रतिपादित हिंदू पद पादशाही के आदर्श देश-भक्त युवकों तथा कायकर्ताओं को निरन्तर नवीन प्रेरणा देते रहे। इसलिए यह कहना सत्य के अधिक निकट है कि आधुनिक भारतीय राजनीति दो शक्तिशाली प्रवृत्तियों का गतिशील समन्वय है। पहली प्रवृत्ति देश को पाश्चात्य ढांचे में ढालने की है और दूसरी ऐतिहासिक प्रवाह की अविच्छिन्नता को कायम रखने पर बल देती है।

32 जॉन राइट (1811-1889) भारतवासियों के अधिकारों का समर्थक था। वह अनेक वर्ष तक ब्रिटिश पार्लामेंट का सदस्य रहा।

33 फारुहार तथा जकारिया न आधुनिक भारतीय सामाजिक तथा सांस्कृतिक जीवन पर पाश्चात्य प्रभाव को बड़ा अड़ार कर बतलाया है।

प्रकरण 1

राममोहन राय

1 प्रस्तावना

राजा राममोहन राय (1772-1833)¹ जिन्हें भारतीय इतिहास में, विनोदचन्द्र बंगाल में, आधुनिक युग का अग्रदूत माना जाता है, हुगेल (1770-1831) के समकालीन थे, और जब फ्रांस की राज्यशक्ति प्रारम्भ हुई उस समय उनकी आयु 17 वर्ष की थी। उनके पिताजी वैष्णव तथा मानाजी शाक्त थे। राय न पटना में फारसी तथा अरबी का अध्ययन किया था। इस्लामी तत्व ज्ञान (तत्व मीमांसा) तथा समाजशास्त्र के अध्ययन के फलस्वरूप उन्होंने हिंदू धर्म के कुछ अनुष्ठानों के प्रति आलोचनात्मक दृष्टिकोण अपना लिया था। वाराणसी में उन्होंने मस्जिद में भारत के प्राचीन धर्मशास्त्रों का अध्ययन किया। धार्मिक सत्य के लिए उनके मन में गहरी जिज्ञासा थी, और उन्होंने तिब्बत के लामा बौद्ध सम्प्रदाय का अध्ययन भी आरम्भ किया। उनकी बुद्धि विवेचनात्मक तथा मेधा विशाल थी, और धर्मों के तो वे नानकोप थे। जिस पद्धति से उन्होंने धर्मदर्शन के विज्ञान का अध्ययन किया उस पर बुद्धिवादी दृष्टिकोण तथा उनके अपने श्रेष्ठ तथा उदात्त व्यक्तित्व की छाप थी। इसलिए हिंदू धर्मदर्शन तथा परासीतकी तत्त्वशास्त्र के अध्ययन से उनके मन में परम्परागत हिन्दुत्व के लिए भक्तिमूलक श्रद्धा की भी भावना उत्पन्न नहीं हुई।² अपनी विवेचनात्मक बौद्धिकता तथा सामाजिक हेतुवाद के कारण वे बंगाली पुनर्जागरण के पथ प्रदर्शन बन गये। बंगाल का पुनर्जागरण सचमुच एक सजनात्मक तथा जटिल आन्दोलन था, और उसमें राममोहन राय, देवेन्द्रनाथ ठाकुर, ईश्वरचन्द्र गुप्त (1809-58), मधुसूदन दत्त,³ अक्षयकुमार दत्त (1820-86), ईश्वरचन्द्र विद्यासागर (1820-1891), रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द, हेमचन्द्र बनर्जी, बकिमचन्द्र चटर्जी (1838-1894), रवीन्द्रनाथ टैगोर, योगी अरविन्द तथा अन्य अनेक व्यक्ति सम्मिलित थे। किंतु बंगाली पुनर्जागरण के सबसे पहले अधिवक्ता राजा राममोहन राय थे, और धार्मिक तथा सामाजिक नेता के रूप में उनका व्यक्तित्व अत्यंत विशाल और प्रायः असाधारण था।

1803 में अपने पिता की मृत्यु के उपरांत राममोहन मुद्दिदाबाद गये। 1809 में उन्हें निरिश्तेदार के पद पर नियुक्त कर दिया गया। किंतु 1814 में उन्होंने ईस्ट इण्डिया कम्पनी की सेवा से त्यागपत्र दे दिया। 1815 में वह कलकत्ता पहुँचे और 'आत्मीय समाज' की स्थापना की। कलकत्ता में उनका एकेद्वरवादी सम्प्रदाय के ईसाई मिशनरियों से सम्पर्क हुआ। 1818 में उन्होंने सती प्रथा

1 राजा राममोहन राय का जन्म 1772 में हुआ था, और 27 नवम्बर, 1833 को ब्रिस्टल में उनका शरीरान्त हुआ।

2 गिल्सी के सुधानन्द स्वामी ने 1857 में देवेन्द्रनाथ टैगोर से कहा था कि मैं तथा राममोहन राय दोनों हरिहरानन्द तीर्थस्वामी के शिष्य हैं। (देवेन्द्रनाथ टैगोर की *Autobiography*, पृष्ठ 213)

3 माइकेल मधुसूदन दत्त व 'शशिष्ठा' (1858) 'तिलोत्तमा' (1860) तथा मधनाद वध (1861) आदि महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे।

के उन्मूलन व लिए विद्यमान आन्दोलन आरम्भ किया, और 1829 में तत्कालीन गयनर जनरल साइ विलियम बैंटिक ने विनियम 17 के अन्तर्गत सती प्रथा का अवैध घोषित कर दिया। इस दृष्टि से 1829 के वर्ष को भारत के सामाजिक इतिहास में एक महत्वपूर्ण युगपरिवर्तनकारी वर्ष माना जा सकता है। निम्नोक्त राममाहन राय ने हिंदू स्त्रियाँ या मनी की कुसित प्रथा से मुक्त करने के लिए घमण्ड चलाकर अमर कीर्ति प्राप्त कर ली।⁴

1827 में राममोहन ने ब्रिटिश इण्डिया यूनीटरियन एसोसिएशन (ब्रिटिश भारतीय एंडेवरादी संघ) की स्थापना की और 20 अगस्त, 1828 का ब्रह्म समाज की नींव डाली। औपचारिक रूप से ब्रह्म समाज का उद्घाटन 23 जनवरी, 1830 को हुआ।

15 नवम्बर, 1830 का राममाहन राय ने जहाज द्वारा इंग्लैंड के लिए प्रस्थान किया। उन्हें भय था कि वही परम्परावादी ब्राह्मणों के प्रचार के प्रभाव से सती विराधी अधिनियम रद्द न कर दिया जाय, इसलिए उनके प्रचार को निष्पन्न करने के लिए वे इंग्लैंड पहुँचना चाहते थे। इंग्लैंड में विविध व्यक्तियों से उनकी भेंट हुई, और बेथम ने मानवता की सेवा में महयाग देने वाला कह कर उनका स्वागत किया। उन्होंने दास प्रथा के विराधी तथा जन शिक्षा के समर्थक साइमन ड्राउपम से भी मित्रता कर ली। जब वह इंग्लैंड में थे उसी समय प्रथम 'सुधार अधिनियम' (रिकॉम एक्ट) पारित हुआ। उन्होंने उसका स्वागत किया और कहा कि यह उत्पीड़न, अत्याय तथा अध्याचार पर स्वतंत्रता, 'याय तथा सम्यक्ता की विजय है।

राममाहन ने सामाजिक कुरीतियाँ तथा अत्याय की बहुत भरसना की और परम्परावाद का खुलकर विरोध किया।⁵ किंतु उनका विद्वांस था कि सामाजिक सुधारों का अंत करने का उचित तरीका बुद्धिवाद का प्रचार करना है। इस प्रकार उनकी तुलना फ्रांस के ज्ञानकाण्ड के सह-रचयिता दिदरो से की जा सकती है। किंतु राममाहन अनेक ज्ञानकोशरचयिताओं की भाँति भौतिकवादी नहीं थे। उन्होंने नैतिक इन्द्रिय परामर्शना के सिद्धांत का भी खण्डन किया और नैतिक अन्तर्गतावाद के सिद्धांत को स्वीकार किया।

2. राय के चिन्तन का तत्त्वबोधात्मक आधार

राममाहन राय ने वाक्पटुता से इस सिद्धांत का प्रतिपादन किया कि विश्व में एक सर्वशक्तिमान सत्ता है जो उदार तथा मंगलकारी है। उन्होंने उपनिषदों के आध्यात्मिक एकत्ववाद के तात्त्विक सिद्धांत को स्वीकार किया, किंतु साथ ही साथ वे एकस्वरवादी भी थे। ईश्वरत्व की एकता उनके दर्शन का केन्द्रीय सिद्धांत था। राममाहन राय का 'यू टस्टामेंट' की सरल तथा उदात्त नैतिक शिक्षाओं से गहरी प्रेरणा मिली थी, किंतु उन्होंने त्रिमूर्ति के सिद्धांत को कभी अंगीकार नहीं किया। कुरान के तीहीद (ईश्वर की एकता) की वारणा के प्रभाव के स्वरूप राममोहन ने हिंदुओं के बहुदेववादी विचारों का खण्डन किया।⁶ परम्परागत मूर्तिपूजा के साथ

4. राममाहन राय की *The Abstract of the Arguments Regarding the Burning of Widows Considered as a Religious Rite तथा The Modern Encroachments on the Ancient Right of Females According to the Hindu Law of Inheritance* पुस्तिकाओं से प्रकट होता है कि वे हिंदू स्त्रियों के अधिकारों के महान समर्थक थे।

5. राममोहन राय पुरुषों के बहुविवाह के विरुद्ध थे और उन्होंने विधवाओं के पुनर्विवाह का समर्थन किया। वे अन्तर्जातीय विवाह के भी पक्षपाती थे।

6. देखिये बृजद्रनाथ सील 'Ram Mohan Roy The Universal Man' Ram Mohan Roy Birth Centenary Volume भाग 2 पृष्ठ 99। ऐसा प्रजात होता है कि जब वे 30 वर्ष के थे उस समय उन्होंने बुद्धिवादियों (Rationalists) तथा स्वतन्त्र विचारकों (Free thinkers) की रचनाओं का अध्ययन किया। यह ता निश्चय है कि उन्होंने मुवाहिदिया, सूफिया और नुतजिशा की रचनाओं का मनन किया था और शायद वे हयूम, वास्तनर और वाल्टो की रचनाओं से भी परिचित थे। स्वतन्त्रता के एक दुर्घट समर्थक की भाँति जा वे स्वयं थे उन्होंने विश्व के सभी तथाकथित ऐतिहासिक घटनाओं तथा धर्मों के विरुद्ध संधर्ष किया और अपनी धरती फारसी में लिखित तोहफात उस मुवाहिदिये (आस्तिकों के लिए भेंट) नामक पुस्तिका में विद्रोह का शब्दांश किया। उन्होंने वोल्टेयर (तथा वाल्टो) की भाँति मनुष्य जाति का चार वर्गों में विभक्त किया—जो घोषा देते हैं जो धावा खाते हैं जो धावा देते हैं और जो न घोषा देते हैं और न खाते हैं। उन्होंने अपना रचनाओं में अंधविश्वास उसकी 'यापकता' के कारणों का जो विश्लेषण किया है उससे प्रतीत होता है कि उन पर ताक तथा ज्ञान का प्रभाव था क्योंकि अपने विश्लेषण में उन्होंने ऐतिहासिक तत्वों की अपेक्षा मनोवैज्ञानिक तत्वों की अधिक महत्त्व दिया है।

जिन धृष्टि और कुत्सित प्रथाओं का सम्बन्ध था उन्होंने उनका मन का भारी आघात पहुँचाया, और वे उहे समाज विरोधी मानने लगे। उनके चित्त में प्राकृतिक धर्म के तत्व भी देखने को मिलते हैं। उहे आत्मा के अमरत्व में भी विश्वास था। वे साम्प्रदायिकता, अन्ध-विश्वास तथा मूर्तिपूजा के घोर शत्रु और एकेश्वरवाद के उत्तमाही समर्थक थे। धार्मिक सत्यों के प्रति उनका दृष्टिकोण उदार तथा सहिष्णु था। किन्तु राममोहन को तत्त्वज्ञान की वारीकियों का समुचित प्रशिक्षण नहीं मिला था, इसलिए वे एकेश्वरवाद तथा एकत्ववाद का भेद न समझ सके। यदि वे उपनिषदों से बौद्धिक समर्थन चाहते थे तो वे निश्चय ही एकत्ववाद की दिशा में अग्रसर हो रहे थे। किन्तु राममोहन के पक्ष में यह कहा जा सकता है कि उपनिषदों ने स्वयं वैयक्तिक परमेश्वर तथा निराकार ब्रह्म के भेद को स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया है। फिर भी राय ने हिन्दुओं के इस परम्परागत विश्वास का खण्डन नहीं किया कि वेदों की रचना सृष्टि की रचना के ही माध्यम से हुई थी।

स्पिनोजा की भाँति राममोहन भी द्रव्य की मन्त्रलपना में विश्वास करते थे, और रामानुज की भाँति उन्होंने द्रव्य को सगुण माना। उन्होंने एक मर्यादाहीन सत्ता अर्थात् शिवस्व से पूजा सत्ता के अस्तित्व को स्वीकार किया। उन्होंने कहा, “द्रव्य अपने अस्तित्व के लिए गुण अथवा गुणों पर उतना ही निर्भर होता है जितना कि गुण किसी द्रव्य पर। बिना गुणों के द्रव्य की कल्पना तक करना असम्भव है।” स्पेनो की भाँति राय ने सर्वोच्च सत्ता के आश्रय तथा अनन्त गुणों के चित्तन के महात्म्य को स्वीकार किया। अपनी अधिक परिपक्व अवस्था में उन्होंने एक एनी आध्यात्मिक संस्कृति का प्रतिपादन किया जिसका शक्ति के वेदात्त से बहुत कुछ साम्य है।

3 राममोहन राय के राजनीतिक विचार

(क) व्यक्तिगत तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता का सिद्धांत—लाक, गोडस तथा टोमस पेन की भाँति राममोहन ने प्राकृतिक अधिकारों की पवित्रता को स्वीकार किया। उन्हें जीवन, स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति धारण करने के प्राकृतिक अधिकारों में ही विश्वास नहीं था, अपितु उन्होंने व्यक्ति के नैतिक अधिकारों का भी समर्थन किया। किन्तु उन्होंने अपने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत को प्रचलित भारतीय लोकसंग्रह के आदर्श के ढाँचे के अन्तर्गत ही रखा। अन्त अधिकारों तथा स्वतन्त्रता के व्यक्तिवादी सिद्धांत के समर्थक होत हुए भी उन्होंने आग्रह किया कि राज्य को समाज सुधार तथा शैक्षिक पुनर्निर्माण के लिए कानून बनाने चाहिए। इस प्रकार उन्होंने प्राकृतिक अधिकारों के साथ सामाजिक उपयोगिता तथा मानव कल्याण की धारणाओं का संयोग कर दिया।

बोल्टेयर, मीत्स्व्यू तथा रूसो की भाँति राममोहन का स्वतन्त्रता के आदर्श से उत्कट प्रेम था। उन्होंने वैयक्तिक स्वतन्त्रता पर बहुत ध्यान दिया, और निजी बातचीत में वे प्रायः राष्ट्रीय मुक्ति के आदर्श की भी चर्चा किया करते थे। स्वतन्त्रता मनुष्य का अमूल्य धन है, इसलिए राममोहन व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के महान् समर्थक थे। किन्तु स्वतन्त्रता राष्ट्र के लिए भी आवश्यक होती है। 11 अगस्त, 1821 को राममोहन ने ‘कलकत्ता जनस’ नामक पत्रिका के संपादक जे एस बकिंघम को एक पत्र लिखा और विश्वास प्रकट किया कि अतोगत्वा यूरोपीय राष्ट्र तथा एशियाई उपनिवेश निश्चय ही अपनी स्वाधीनता प्राप्त कर लेंगे। उह यूतानियों तथा नेपिल्सवासियों की स्वतन्त्रता की माँग से सहानुभूति थी। इसलिए जब 1820 में नेपल्स में स्वेच्छाचारी शासन की पुनः स्थापना हो गयी तो राममोहन को बहुत क्षोभ हुआ। जब वह यूरोप जा रहे थे तो माँग में उन्होंने एक फ्रांसीसी स्टीमर देखा और कहा कि ‘यदि मैं स्वतन्त्र फ्रांसीसी राष्ट्र के जहाज में इंगलैंड जा सकता तो मुझे बड़ी प्रसन्नता होती।’ कहा जाता है कि वे वास्तव में उस स्टीमर तक गये और फ्रांस के भण्डे का अभिवादन किया। यद्यपि उस समय फ्रांस पुनः स्थापित बोर्बो राजतन्त्र के अन्तर्गत था, फिर भी राय को महान् फ्रांसीसी क्रांति के स्वतन्त्रता ममानता तथा भ्रातृत्व के आदर्शों का चित्तन करके भारी उल्लास होता था। फ्रांस की 1830 की क्रांति से उनके हृदय को बड़ी प्रसन्नता हुई, और चार्ल्स दशम के शासन के उन्मूलन से

7 सातानाय तत्वभूषण *The Philosophy of Brahmoism* (हिन्दुविचार एण्ड कम्पनी, मद्रास), पृष्ठ 6-7।

8 राममोहन राय सम्पत्ति व परम्परागत अधिकार के भी समर्थक थे। व्यक्तिवादिता की भाँति उनका विश्वास था कि सरकार को चाहिए कि वह सविदाओं की चर्या ग्रहण करे।

राय को विशेष सन्तोष हुआ। 1821 में जब राजा फार्गनाथ को विवश होकर एक सविधान देना पड़ा तो उसके उपलक्ष्य में उन्होंने एक सावजनिक भोज दिया।

राममोहन सृजनात्मक आत्मा की अविचल स्वतन्त्रता के मूल्य को भली भाँति समझते थे। वे चाहते थे कि देश की जनता में प्रबल तथा दृढम्य आत्मविश्वास जागृत हो। साथ ही साथ उन्होंने अंधविश्वास तथा अविवेक का घोर विरोध किया। वे अंग्रेज जाति की सराहना किया करते थे, क्योंकि उनका विश्वास था कि अंग्रेज स्वयं ही नागरिक तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता का उपभोग नहीं करते, अपितु वे अपने अधीन देशों में भी स्वतन्त्रता, सामाजिक सुख तथा बुद्धिवाद को प्रोत्साहन देते हैं। भारतीय स्वतन्त्रता को राममोहन की देन का मूल्यांकन करते हुए विपिनचन्द्र पाल लिखते हैं, "राजा पहले व्यक्ति थे जिन्होंने भारत को राजनीतिक स्वतन्त्रता का सन्देश दिया। उनके लोग इस स्वतन्त्रता को खो बैठे थे, इस बात से उनको गहरा दुःख हुआ। उनके लिए यह सहन करना कठिन था कि विदेशी जाति उनके देश पर आधिपत्य जमा ले। इसीलिए 20 वर्ष से कम की आयु में ही वे दश छोड़कर तिब्बत की यात्रा करने चले गये। बाद में जब ब्रिटिश जाति की संस्कृति तथा चरित्र से उनका घनिष्ठ परिचय हुआ तो उन्हें लगा कि अंग्रेज अधिक बुद्धिमान तथा आचरण में अधिक दृढ तथा सत्य हैं, इसलिए राजा का भुक्ताव उनके पक्ष में हो गया, और वे विश्वास करने लगे कि यद्यपि अंग्रेजी शासन विदेशी है, फिर भी उसके अंतर्गत देशवासियों का उद्धार अधिक तीव्र गति तथा निश्चय के साथ होगा।" किंतु वे इस विचार का कभी सहन नहीं कर सकते थे कि भारतीय जनता के उद्धार के लिए देश का अनन्त काल तक ब्रिटिश शासन के अंतर्गत रहना आवश्यक है। मि आर्नॉट जो इंग्लैंड में राजा का सचिव था यह लिखकर छोड़ गया है कि उनकी राय में इंग्लैंड के लिए भारत में अपना सांस्कृतिक तथा मानवतावादी काय पूरा करने के हेतु अधिक से अधिक 40 वर्ष का समय पर्याप्त है। उनका विश्वास था कि इस अवधि में अंग्रेजी शासन भारतीय मस्तिष्क का आधुनिक विश्व संस्कृति से जीवित संपर्क स्थापित करने तथा देश में ऐसी लोकतांत्रिक शासन प्रणाली की नींव डालने में सफल हो जायगा जिससे भारत ससार के अन्य सम्पूर्ण देशों के स्तर पर पहुँच सके। इंग्लैंड की लोक सभा (हाउस ऑफ़ कॉमन्स) की प्रवर समिति के समक्ष उन्होंने जो विस्तृत साक्ष्य प्रस्तुत किया उसमें उन्होंने सुधार की वह विद्या इंगित कर दी थी जो इंग्लैंड को भारत में अपना नैतिक काय पूरा करने में सहायता दे सकेगी।⁹

राममोहन यह भी स्वीकार करते थे कि ब्रिटिश शासन से भारत को महान लाभ हुए हैं। उन्हें आशा थी कि ब्रिटेन से सम्बन्ध अविच्छेद में भी लाभदायक सिद्ध होगा। एक प्रबुद्ध राष्ट्र द्वारा शासित होने तथा उसके सम्पर्क में आने से होने वाले लाभों को वे भली भाँति समझते थे। उन्होंने पण्डित शिवप्रसाद शर्मा के नाम से एक लख लिखा जो 'ब्राह्मनिकल मेगजीन' नामक पत्रिका में 15 नवम्बर, 1823 का प्रकाशित हुआ। उसमें उन्होंने लिखा "हम अपनी गम्भीर भक्ति-भावना से अन्य वस्तुओं के साथ-साथ ईश्वर को भारत में अंग्रेजी शासन के वरदान के लिए प्रायः विनम्र धन्यवाद अर्पित किया करते हैं और प्रार्थना करते हैं कि वह शासन आग आने वाली अनन्त शताब्दियों तक अपना कृपापूर्ण कार्य करता रहे।"¹⁰ यह कुछ आश्चर्य की सी बात है कि जिस व्यक्ति का देश के कुछ प्रशंसा करने वाले लोग आधुनिक भारत का निर्माता मानकर अभिनन्दन करते हैं, और जिसे यूनायन तथा नेपोलन की राजनीतिक स्वाधीनता में गहरी अभिरुचि थी वही व्यक्ति भारत में ब्रिटिश शासन के शताब्दियों तक कायम रहने के लिए प्रार्थना करे। इसमें सन्देह नहीं कि राममोहन राय को अपने देश से प्रेम था, वे घमण्डालों के गम्भीर विद्वान और शक्तिशाली समाज सुधारक थे, किंतु वे शहीद नहीं थे। भारतीय इतिहास के विद्वानों को यह नहीं भूलना चाहिए कि जिस समय मराठे

9 विपिनचन्द्र पाल 'Ram Mohan as Reconstructor of Indian Life and Society,' *Calcutta Municipal Gazette* के दिसम्बर 22, 1928 के अंक में प्रकाशित तथा *Ram Mohan Roy Birth Centenary Volume* भाग 2 में (पृष्ठ 203-05) पुनर्मुद्रित।

10 *Works of Ram Mohan Roy* (बड़ा समाज कलकत्ता, 1928) खंड 1, पृ. 222। यह लेख राममोहन राय का ही था इसका प्रमाण के लिए देखिए यू. एन. बार्न, *Ram Mohan Roy* (117 को बार्नार स्ट्रीट, कलकत्ता, 1933) पृ. 134।

(1818) और सिक्ख स्वाधीनता के लिए सघष कर रहे थे—उनका सघष कितना ही स्थानीय तथा सीमित क्यों न रहा हो—उसी समय यह 'आधुनिक भारत का जनक' ब्रिटिश शासन के गुणगान कर रहा था। राममोहन बौद्धिक तथा सामाजिक मुक्ति के समर्थक थे और राजनीतिक स्वतन्त्रता में भी उनका विश्वास था, किंतु उह स्वराज का पैगम्बर नहीं कहा जा सकता। आधुनिक भारत में राजनीतिक स्वाधीनता के आदेश की जड़ें रोपन वाले वास्तव में फडके, चाफेसर, लाकमाय तिलक आदि महाराष्ट्री नेता थे जिनकी विचारधारा सत्रहवीं तथा अठारहवीं शताब्दी के स्वाधीनता के सैनिकों की विचारधारा का अविच्छिन्न प्रवाह थी। भारतीय स्वतन्त्रता सपना पर यूरोप के विचारों और आंदोलनों का जो गम्भीर प्रभाव पड़ा उसका हम कम मूल्यांकन नहीं कर रहे हैं। फिर भी यदि हम राजनीतिक स्वतन्त्रता की जड़ें भारत में डूढ़ना चाहें तो वे हमें केवल राजा राममोहन राय की रचनाओं में नहीं मिलेंगी, अपितु उनके लिए हमें शिवाजी के राज्यतन्त्र में निहित स्वराज के आदेश की भूमिका को समझना होगा। कालांतर में स्वराज की पुरानी धारणा में भारी रूपांतर हो गया, और दादाभाई नौरोजी, विपिनचंद्र पाल तथा चित्तरंजन दास ने अपने लेखों तथा भाषणों द्वारा उसे महत्वपूर्ण विस्तार प्रदान कर दिया। किंतु जड़ें वही थीं। राजा राममोहन राय ने बौद्धिक तथा सामाजिक मुक्ति के जिन आदेशों को प्रतिपादित किया और लोकप्रिय बनाया उनके महत्व को हम स्वीकार करते हैं, किंतु हम राजा के उन उत्साही प्रशंसकों से सहमत नहीं हैं जो उन्हें राजनीतिक स्वाधीनता का सदैववाहक मानते हैं।

(ख) प्रेस की स्वतन्त्रता—राममोहन प्रेस की स्वतन्त्रता¹¹ के प्रारम्भिक समर्थकों में थे, और मिल्टन की भांति उन्होंने लिखित अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता के सिद्धांत का समर्थन किया। 1823 में राममोहन ने द्वारकानाथ ठाकुर, हरचंद्र घोष, गौरीशंकर बनर्जी, प्रसन्नकुमार टगोर तथा चंद्रकुमार टगोर के साथ मिलकर प्रेस की स्वतन्त्रता के लिए सर्वोच्च 'याचिका' की एक याचिका भेजी। अधिकारों के इस आंदोलन के पीछे राममोहन का मुख्य हाथ था। जब याचिका अस्वीकृत कर दी गयी तो सपरिपद राजा (किंग इन कौंसिल) के यहाँ अपील की गयी। अपील में तत्कालीन शासन तन्त्र पर राममोहन के विचारों का समावेश था। अपील में कहा गया था, "जब शक्तिधारी लोग, जो प्रेस की स्वतन्त्रता के इसलिए शत्रु होते हैं कि वह उनके आचरण पर अग्रिम अक्रुश का काम करता है, उससे होने वाले किसी वास्तविक अनिष्ट का पता नहीं लगा पाते तो वे सत्सार को इस भुलावे में डालने का प्रयत्न करते हैं कि वह किसी सकट के काल में सरकार के विपक्ष में संगठन का साधन बन सकता है। किंतु यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि असाधारण सकट के समय जिन प्रतिबंधों को लगाने का अधिकार दिया जा सकता है, उनका शांतिकाल में प्रयोग कभी भी उचित नहीं ठहराया जा सकता। महामहिम! जैसा कि आप जानते हैं, स्वतन्त्र प्रेस ने सत्सार के किसी भाग में कभी नार्ति को जन्म नहीं दिया है। कारण यह है कि लोग स्थानीय अधिकारियों के आचरण से उत्पन्न होने वाली शिकायतों को सर्वोच्च सरकार के सम्मुख प्रस्तुत कर सकते और उन्हें दूर करवा सकते हैं। अतः नार्ति को उभारने वाले असंतोष का आधार ही नहीं रह जाता। इसके विपरीत जब प्रेस की स्वतन्त्रता नहीं रही और फलस्वरूप शिकायतों का न अभिवेदन किया जा सका और न उन्हें दूर करवाया जा सका तो उस समय सत्सार के सभी भागों में अगणित नार्तियाँ हुई हैं और यदि उन्हें सरकार की धृष्ट शक्ति से रोक भी दिया गया तो जनता सदैव विद्रोह करने के लिए तत्पर बनी रही।"

(ग) भारत की 'याचिका' व्यवस्था—राममोहन ब्रिटेन की लाक समा की प्रवर समिति के सम्मुख उस समय उपस्थित हुए जबकि 1833 के अधिवार पत्र अधिनियम (चाटर एक्ट) पर विवाद हो रहा था।¹² उन्होंने अनुरोध किया कि भारत में सेवा करने वाले दण्डनायका (मजिस्ट्रेटों) के

11 राममोहन राय पत्रकार भी थे। उन्होंने 1821 में सवाद बौमुदा नामक वक्ता पत्रिका तथा मिटाट उल्-अखबार नाम की पारसी पत्रिका प्रारम्भ की थी। उन्होंने *Brahmical Magazine* नाम का पत्रिका भी प्रारम्भ की थी।

12 राममोहन राय ने जा सदैव दिया वह उनका 'The Judicial and Revenue Systems of India' तथा 'The Indian Peasantry' नामक दो संधों का रूप में विद्यमान है।

“यायिक तथा प्रशासकीय कार्यों का पृथक् कर दिया जाय। जे सी चोग लिखत है, “उन्होंने नियंत्रण परिपद (बोर्ड आव कंट्रोल) की प्राथना पर लाब समा की प्रवर समिति के समक्ष भारत की न्यायिक तथा राजस्व प्रणालियों के कार्य संचालन, देशवासियों के सामान्य चरित्र तथा दशा और भारत से सम्बन्धित अन्य महत्वपूर्ण मामला पर अपना प्रसिद्ध साक्ष्य प्रस्तुत किया। उसे उन्होंने ‘एन एक्स पोजीशन आव रेवेन्यू एण्ड जुडीशियल एडमिनिस्ट्रेशन आव इण्डिया’ (भारत की राजस्व तथा ‘यायिक’ प्रणालियों की एक व्याख्या) शीर्षक के अंतर्गत प्रकाशित भी करवाया। इसमें भारत के प्रशासन से सम्बन्धित कुछ अत्यधिक महत्वपूर्ण समस्याओं का समावेश है। उदाहरण के लिए— ‘यायालयों का सुधार, देश के ‘यायालयों का यूरोपीय रागा पर क्षेत्राधिकार, जूरी प्रथा, कामकारी तथा ‘यायिक’ पदों का पृथक्करण, विधि का संहिताकरण, विधि निर्माण में जनता से परामर्श करना, देशी लोकसेना की स्थापना, देशवासियों को अधिन नीतियाँ देना, असेनिव अधिकारियों की आयु तथा शिक्षा, रैयत की दशा का सुधार तथा उसकी रक्षा के लिए कानूनों का निर्माण तथा स्थायी भूमि प्रबन्ध।’¹³ राममोहन असेनिव सेवाओं में अपरिपक्व व्यक्तियों की नियुक्ति के विरुद्ध थे। इसलिए उनका सुझाव था कि प्रसविदावद्ध (क्वेनण्टड) सेवाओं में नियुक्ति के लिए ‘न्यूनतम 22 वर्ष की आयु की सीमा होनी चाहिए। प्रवर समिति के सम्मुख अपने साक्ष्य में उन्होंने इस बात की ओर भी ध्यान आकृष्ट किया कि ‘याय-अधिकारियों तथा जनता के बीच संचार का माध्यम कोई एक ऐसी भाषा नहीं थी जिसे दोनों ही बाल तथा समझ सकते, इससे भी उचित ‘याय करने में बाधा पड़ती थी। इसके अतिरिक्त, ‘यायालयों की कार्यवाही की रिपोर्ट प्रकाशित करने के लिए सावजनिक समाचार पत्रों का भी अभाव था। उन्होंने यह भी कहा कि भारत के लोग पंचायत के रूप में जरी द्वारा ‘याय के सिद्धांत से मलीभाति परिचित थे। उनकी दृष्टि में जूरी प्रथा पंचायत से कुछ ही भिन्न थी। उनका सुझाव था कि सेवानिवृत्त ‘यायिक अधिकारियों तथा अपने काम से अवकाश ले लेने वाले वकीलों को जूरियों का सदस्य चुना जा सकता है। वे इस पक्ष में थे कि एक भारतीय आपराधिक विधि संहिता तैयार की जाय, और वह ऐसे सिद्धांतों पर आधारित हो जो देश की जनता के विभिन्न वर्गों में आम तौर पर प्रचलित हो और जिन्हें वे सब स्वीकार कर लें। वह संहिता सरल, शुद्ध तथा स्पष्ट हो। ‘यायिक प्रशासन को स्थायी आधार पर खड़ा करने के लिए विभिन्न सुझाव देने में उन्होंने शासकों और शासितों के हितों का ही केवल ध्यान रखा।

राममोहन अधिकार के पक्षपोषक थे। 1827 में एक जूरी अधिनियम पारित किया गया था। इस अधिनियम ने ‘याय व्यवस्था में भेदभाव उत्पन्न कर दिया, क्योंकि जब किसी ईसाई पर अभियोग चलाया जाता तो हिंदू और मुसलमान जूरी में नहीं बैठ सकते थे। 17 अगस्त, 1829 को इस अधिनियम के विरुद्ध पार्लामेंट के दोनों सदनों में प्रस्तुत किये जाने के लिए एक याचिका तैयार की गयी। उस पर हिंदुओं तथा मुसलमानों, दोनों ने ही हस्ताक्षर किये। राममोहन का इस याचिका-आन्दोलन से सम्बन्ध था। उन्होंने याचिका के साथ एक पत्र में श्रीफड को लिखकर भेजा और उसमें विरोध के आधारों का इस प्रकार स्पष्टीकरण किया, “नियंत्रण परिपद (बोर्ड आव कंट्रोल) के भूतपूर्व अध्यक्ष मि. विन ने अपने प्रसिद्ध जूरी विधेयक द्वारा देश की यायिक व्यवस्था में धार्मिक भेदभाव को समाविष्ट करके सामान्य देशवासियों में असंतोष का आधार ही नहीं उत्पन्न कर दिया है, बल्कि राजनीतिक सिद्धांतों से परिचित हर व्यक्ति के हृदय में भारी आशंका जाग्रत कर दी है। इस विधेयक के अनुसार हिंदू और मुसलमान देशवासियों के यायिक परीक्षण में यूरोपीय तथा देशी दोनों ही प्रकार के ईसाई जूरी सदस्यों के रूप में भाग ले सकेंगे। किंतु ईसाइयों के, जिनमें घम-परिवर्तित दशों लोग भी सम्मिलित हैं, ‘याय परीक्षण में हिंदुओं और मुसलमानों को, चाहे वे समाज के कितने ही प्रतिष्ठित सदस्य क्यों न हों, जूरी सदस्यों के रूप में बैठन का अधिकार न होगा। इस प्रकार ‘यायिक मामला में हिंदू और मुसलमान ईसाइयों के अधीन रहने, और ईसाई हिंदुओं तथा मुसलमानों की अधीनता के अपमान से मुक्त होंगे। विधेयक हिंदुओं और मुसलमानों को हिंदुओं

और मुसलमानों के भी मुम्बई में महाजुरी (ग्रांड जुरी) में बैठने के अधिकार से वंचित करता है। मि. विन के पिछले जुरी विधेयक का सारांश यह है जिसकी हम कटु शिकायत कर रहे हैं।¹⁴ उस पत्र में उन्होंने भारत तथा ब्रिटिश साम्राज्य के बीच सम्बन्धों के वास्तविक तथा सम्भावित लाभों के विषय में अपने विचार व्यक्त किये थे। ब्रिटिश पार्लियामेंट के लिए भेजी गयी यह याचिका 5 जून, 1829 को लोक सभा के समक्ष प्रस्तुत की गयी।

(घ) भारत में यूरोपवासियों के बसने का प्रश्न—1832 में ब्रिटेन की लोक सभा की प्रवर समिति ने भारत में यूरोपीय लोगों के बसने के प्रश्न पर राममोहन की राय मांगी।¹⁵ 1813 के अधिकार अधिनियम (चाटर एक्ट) ने यूरोपीयों को भारत में भूमि खरीदकर अथवा पट्टे पर लेकर बसने के अधिकार से वंचित कर दिया था। इसके विपरीत, राममोहन ने सिफारिश की कि शिक्षित तथा 'चरित्र और पूँजी वाले' यूरोपीयों को भारत में स्थायी रूप से बसने के लिए प्रोत्साहित किया जाय।¹⁶ 1833 के अधिकार अधिनियम के द्वारा सभी विद्यमान प्रतिबंध हटा दिये गये।

(ङ) मानवतावाद तथा सावभौम धर्म—स्वतंत्रता तथा अधिकारों के समर्थन होने के नाते राममोहन महान मानवतावादी थे और सहयोग, सहिष्णुता तथा साहचर्य में विश्वास करते थे। वे चाहते थे कि परम्परागत बंधन जिन्होंने मनुष्य के मन और आत्मा को बंदी बना रखा था, खोल दिये जायें और मनुष्य को सहिष्णुता, सहानुभूति तथा बुद्धि पर आधारित समाज का निर्माण करने के लिए स्वतंत्र छोड़ दिया जाय।¹⁷ वे विश्व नागरिकता के प्रतिपादक तथा भ्रातृत्व और स्वतंत्रता के समर्थक थे। राममोहन ने तुलनात्मक धर्म के अध्ययन से आरम्भ किया था, किन्तु, बाद में, वे एक सावभौम धर्म की आवश्यकता की कल्पना करने लगे। किन्तु सावभौम धर्म का विचार भी उनके चिंतन का अंतिम साकार रूप नहीं था। अंत में, उन्होंने आध्यात्मिक सश्लेषण की एक आधारभूत योजना निरूपित की और एक परमेश्वर की आराधना पर आधारित धार्मिक अनुभव की एकता पर बल दिया। इस प्रकार उन्होंने कबीर, नानक, दादू, तुकाराम तथा अन्य सन्तों के सामाजिक तथा धार्मिक समन्वय की परम्पराओं को आगे बढ़ाया।

राममोहन बंधनमुक्त हो चुके थे, इसलिए उन्हें सावभौमता में विश्वास था, और वे मानव जाति को एक परिवार तथा विभिन्न राष्ट्रों और जातियों को उसकी शाखाएँ मानते थे। 1832 में उन्होंने फ्रांस के परराष्ट्र मंत्री को एक पत्र लिखा और राजनीतिक तथा व्यापारिक विवादों के निपटारे के लिए एक कांग्रेस स्थापित करने का सुझाव दिया। सम्भवतः राममोहन को पवित्र संध (होली एलाएस), चतुस्संध (क्वाड्रूपल एलाएस) तथा यूरोपीय संध की जानकारी थी और वे उनके कायकलाप को अधिक विस्तार देने की कल्पना किया करते थे। वे महान मानवतावादी तथा सावभौमतावादी थे और बेविड ह्यूम की भांति सावभौम सहानुभूति के सिद्धांत को मानते थे। वे सच्चे हृदय से व्यापक सहिष्णुता तथा मानव प्रेम के पथ के अनुयायी थे। बैथम राममोहन के सावभौमतावाद और मानवतावाद की प्रशंसा किया करता था। एक पत्र में उसने उनका लिखा था

“आपके कायकलाप से परिचय मुझे आपकी एक पुस्तक के द्वारा हुआ है। उसकी शली ऐसी है कि यदि उसके साथ एक हिंदू का नाम न जुड़ा होता तो मैं निश्चय ही यह समझता कि यह एक उच्छ्वेद के शिक्षित और दीक्षित अंग्रेज द्वारा लिखी गयी है।” उसी पत्र में जेम्स मिल भी ‘द हिस्ट्री ऑफ इण्डिया’ (भारत का इतिहास) नामक महान रचना की प्रशंसा करते हुए उसने

14 Ram Mohan Roy Birth Centenary Volume, भाग 2 में पृष्ठ 33 पर उद्धृत।

15 राममोहन राय, *Remarks on Settlement in India by Europeans* [1813]।

16 देखिये रोम राणा, *The Life of Ramkrishna* पृष्ठ 107। राममोहन राय यह तो कभी चाहत ही नहीं थे कि इंग्लैण्ड को भारत से निकाल लिया जाय, अपितु उनकी इच्छा थी कि वह वहाँ हम प्रकार जय जाय कि उसका रस उसका सोना और उसका विचार भारतवासियों के साथ पुनर्निर्मित जाय। राममोहन ने भारत में यूरोपवासियों के बसने का जो समर्थन किया उसका कारण सामान्य है। ऐसा नहीं प्रतीत होता कि उसका समर्थन उन्होंने अपना मध्यवर्गीय भावनाओं के कारण किया था।

17 राममोहन राय ने ईश्वर के नित्य व्याप्त की धारणा के आधार पर सावभौम प्रेम के नैतिक आगम की स्थापना की।

राय से उनकी शैली के बारे में कहा "यद्यपि जहाँ तक शैली का सम्बन्ध है मेरी इच्छा होती है कि मैं हृन्प से और ईमानदारी के साथ कह सकता कि वह आपकी शैली के समानुत्प है।"

4 राममोहन राय के शैक्षिक विचार

राममोहन क्लासीकल भाषाओं के प्रवाण्ड पण्डित थे, और उनकी अद्वितीय विशिष्टता यह थी कि वे ग्रीक, हीब्रू सस्कृत अरबी और फारसी से परिचित थे। उनकी मेधा उत्तुंग तथा प्रतिभा बहुमुखी थी। उन्होंने उपनिषदों, पुराने टेस्टामेंट तथा कुरान का मूल भाषाओं में अध्ययन किया था। पडापथ से पूणत मुक्त होने तथा अपने ज्ञान की विशदता के कारण वे वास्तव में एक अदभूत विभूति थे। वे इतने दूरदर्शी थे कि उन्होंने आधुनिक जगत् में अंग्रेजी भाषा के महत्त्व को पहले से ही भली भाँति समझ लिया था। 1816-17 में उन्होंने एक अंग्रेजी स्कूल की स्थापना की। कलकत्ता में वह पहला अंग्रेजी स्कूल था जिसका व्यव पूणत भारतीयों द्वारा ही वहन किया जाता था। उन्हीं की प्रेरणा में 1822-23 में हिन्दू कालिज की स्थापना हुई। प्रारम्भ में उसका नाम महापाठशाला अथवा एंग्लो इण्डियन कॉलिज था। वे शिक्षा के प्राच्य सम्प्रदाय के बजाय पाश्चात्य सम्प्रदाय में विश्वास करते थे। वे सस्कृत विद्या की साहित्यिक वारीयता और सत्यावेपण की पद्धतियों को भली भाँति समझते थे, फिर भी उनकी उत्कट अभिलाषा थी कि भारत में पाश्चात्य वैज्ञानिक ज्ञान का समावेश हो। 11 दिसम्बर 1823 को उन्होंने शिक्षा के सम्बन्ध में लार्ड एम्हस्ट को जो पत्र लिखा उसमें उन्होंने कहा "यदि ब्रिटिश राष्ट्र को वास्तविक ज्ञान से वंचित रखने का इरादा रहा होता तो यूरोप के मध्ययुगीन घमशास्त्रियों की शिक्षा पद्धति के स्थान पर बेकन के दशन को प्रतिष्ठित न किया जाता क्योंकि मध्ययुगीन पद्धति अज्ञान को विरस्थापी रूप से कायम रखने का सर्वोत्तम साधन थी। इसी प्रकार यदि ब्रिटिश पार्लामेंट की नीति भारत को अज्ञान के अधकार में डाले रखने की हो तो उसका लिए सस्कृत शिक्षा प्रणाली सबसे अच्छी प्रणाली सिद्ध होगी। किंतु सरकार का उद्देश्य देशी जनता को उन्नति करना है इसलिए वह अधिक प्रबुद्ध तथा उदार शिक्षा प्रणाली को प्रोत्साहन देगी और गणित प्राकृतिक दशन, रसायन शास्त्र, शरीर रचना शास्त्र तथा अन्य लाभदायक विज्ञानों के पढ़ाने की व्यवस्था करेगी।"¹⁸

5 राममोहन राय के आर्थिक विचार

(क) भाग्य की राजस्व प्रणाली तथा भारतीय किसान—लार्ड कॉन्वॉलिस द्वारा बंगाल में स्थापित स्थायी भूमि प्रबंध से उत्पन्न बुराईयों ने जो विनाशकारी कार्य किया था उसे राममोहन भली भाँति समझते थे। किंतु राजा के आर्थिक विचारों का इस ढंग से निवचन करना अनुचित होगा कि वे या तो पूणत सामंतवाद से प्रभावित थे या उदीयमान पूँजीवाद से। उन्हें वास्तव में जनता के हितों का ध्यान था। वे उन गरीब किसानों की मुक्ति चाहते थे जो जमींदारों और उनके गुमास्तों की लूट के शिकार थे। किंतु वे यह भी चाहते थे कि सरकार जमींदारों से अपनी माँगें कम कर दे।

(ख) स्त्री उत्तराधिकार विधि—राजा राममोहन राय हिन्दू स्त्रियों का उत्तराधिकार का अधिकार देने के पक्ष में थे। उत्तराधिकार की आधुनिक विधि से स्त्रियों के साथ जो अन्याय होता था उसकी राममोहन ने कटु आलोचना की। उन्होंने 1822 में एक विद्वत्तापूर्ण लेख लिखा जिसका शीर्षक था 'माडन एन्क्रोचमेंट ऑन एनर्सेट राइट्स ऑफ़ फीमेल्स एक्वीडिंग टु द हिन्दू ला ऑफ़ इन हेरिटेज' (हिन्दू उत्तराधिकार विधि पर आधारित स्त्रियों के प्राचीन अधिकारों का आधुनिक अति-क्रमण) इस लेख में उन्होंने याज्ञवल्क्य, नारद, नात्यायन, विष्णु, बृहस्पति, व्यास आदि विद्वान घमशास्त्रियों को उद्धृत किया और बतलाया कि प्राचीन घमशास्त्रियों ने मतानुसार पति द्वारा छोड़ी हुई सम्पत्ति में स्त्री को अपने पुत्र के समान भाग मिलता था, और पुत्री को एक चौथाई।¹⁹

6 निष्कर्ष

{ राममोहन अद्भुत व्यक्ति थे। उनकी दूरदर्शिता तथा कल्पना शक्ति महान थी। वे एक ऐसी आत्मा थे जिन्होंने अपने को दूसरों के लिए अर्पित कर रखा था। उनके मन में मनुष्य तथा

18 *The English Works of Raja Ram Mohan Roy* जिल्द 3, पृष्ठ 327। 1828 में भारत में फारसी के स्थान पर अंग्रेजी को सरकारी भाषा बना लिया गया था।

19 दण्डिय राममोहन राय के हिन्दू स्त्रियों के अधिकार तथा हिन्दुओं के वैदिक सम्पत्ति पर अधिकार पर निवचन।

ईश्वर के लिए अगाध प्रेम था। वे निर्भीक, सच्चे तथा ईमानदार थे और अपने विश्वासों को दूसरों के समक्ष व्यक्त करने का उनमें दुन्दुभ्य साहस था। उन्हें स्त्रियों के उद्धार में रुचि थी। आधुनिक भारत में स्त्रियों के अधिकारों का समर्थन करने वाले वे सबसे पहले ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने स्त्रियों की पराधीनता के विरुद्ध विद्रोह किया। वे समाज सुधारक भी थे। उन्होंने प्रेस की स्वतन्त्रता के लिए सघन किया। स्वित्जरलैण्ड के अर्थशास्त्री सिसमादो ने उनका नैतिकता तथा धर्म की एकता के शिक्षक के रूप में अभिनन्दन किया।²⁰ स्वर्गीय ब्रजेन्द्रनाथ सील ने उन्हीं पटुता के साथ उनकी बहुमुखी उपलब्धियों का सारांश इस प्रकार व्यक्त किया है “ भारतीय सभ्यता के इतिहास में उन्हें अनेक अर्थ आधारभूत महत्व की चीजें सिलखायी उदाहरण के लिए, राज्य की नीति के क्षेत्र में विधायी तथा कार्यकारी कार्यों के बीच मौलिक पृथक्करण,²¹ विधि शास्त्र के क्षेत्र में यह सिद्धांत कि विधि की उत्पत्ति प्रभु के समादेश के साथ साथ परम्परा तथा जाचार से होती है और प्रायः वह बाद में ऐसे समादेश द्वारा अनुसमर्थित तथा स्वीकृत कर दी जाती है, और नाय तथा राजस्व प्रशासन के क्षेत्र में गांव तथा पंचायत का केन्द्रीय स्थान तथा भूमि पर प्रजा का स्वामित्व। किंतु उन्होंने भारतीय राज्यतन्त्र के इन प्राचीन तथा मध्ययुगीन तत्त्वों को आधुनिक अर्थ तथा उद्देश्य प्रदान किया। उन्होंने इन तत्त्वों का प्रतिनिधि शासन, जूरी द्वारा अभियोग परीक्षण तथा प्रेस की स्वतन्त्रता के साथ संयोग कर दिया। इसके अतिरिक्त उन्होंने हिंदुओं की विवाह, उत्तराधिकार, धार्मिक आराधना, स्त्रियों की परिस्थिति, स्त्री धन तथा वर्णश्रम धर्म आदि से सम्बंधित वैयक्तिक विधि में नाय तथा औचित्य के अत्यधिक उदार सिद्धांतों का समावेश करके उसको संशोधित तथा पूर्ण कर दिया। इन उदार सिद्धांतों का उन्होंने प्राचीन धर्मशास्त्रों में समर्थन और अनुमोदन ढूँढ निकाला, और इस प्रकार वे सामंती मानवता की पृष्ठभूमि में पश्चिम तथा पूर्व के सामाजिक मूल्यों और मान्यताओं के बीच समन्वय स्थापित करने में सफल हुए। किंतु वे एशिया की भूमि में नये राजतन्त्र के विधि शास्त्र को ही प्रतिरोधित नहीं करना चाहते थे अपितु वे पश्चिम की आधुनिक वैज्ञानिक सभ्यता का भी बीजारोपण करने के पक्ष में थे। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने भारत में वास्तविक तथा उपयोगी ज्ञान, विशेषकर विज्ञान तथा उद्योग में विज्ञान के प्रयोग पर आधारित सावजनिक शिक्षा प्रणाली की स्थापना में सहायता दी। इसी प्रकार उन्होंने अपने को फिजियोक्रेट सम्प्रदाय के अर्थशास्त्रियों की इस भ्रान्ति से दूर रखा कि कृषि तथा व्यापारिक निर्माण के बीच तात्त्विक अन्तर्विरोध होता है। वे भारतीय सभ्यता के रैयतवादी, कृषि प्रधान तथा दहाती आधार को अक्षुण्ण रखने के पक्ष में थे। साथ ही साथ वे यह भी चाहते थे कि भारत की भूमि पर आधुनिक वैज्ञानिक उद्योग खड़े किये जायें जिससे देश की जनता के रहन सहन के स्तर में और उसके साथ-साथ उसके स्वास्थ्य तथा दायी गठन में सुधार हो। और अंत में उन्होंने भारत के भावी राजनीतिक इतिहास के बारे में भविष्यवाणी कर दी थी कि आगे ग्रेट ब्रिटेन और भारत के सम्बंध औपनिवेशिक आधार पर स्थापित होंगे। सत्य तो यह है कि अपने आदर्श को शीघ्र पूरा करने के लिए वे इस बात का भी स्वागत करने को तैयार थे कि देश के कुछ भागों में अस्थायी तौर पर कुछ उच्चकोटि की यूरोपीय वस्तियां भी स्थापित कर दी जायें। और अंत में मान्यता है इस संदेशवाहक ने मृत्यु शैया पर पड़े हुए एक ऐसे स्वतन्त्र, शक्तिशाली तथा प्रबुद्ध भारत की कल्पना की जो एशिया की जातियों को सभ्य तथा प्रबुद्ध बनायगा, और सुदूर पूर्व तथा सुदूर पश्चिम के बीच सुनहरी कड़ी का काम करेगा। उनकी यह कल्पना मानव जाति के भावी इतिहास के सम्बंध में जितनी भविष्यवाणी थी उतनी ही वह भारत के प्राचीन जादूओं की प्रतीक भी थी।²²

20 मिशमोदी का लेख *Revenue Encyclopaedia* (1824) में छपा है।

21 विधानाग तथा कर्मपालिका का पृथक्करण की धारणा उदारवाद परम्परा का जिसे राममोहन न आत्ममान कर लिया था अंग थी। ऐसा कोई प्रमाण नहीं है जिससे प्रतात हा कि उन्होंने मानवता की प्रतिष्ठित रचना *Spirit of the Laws* का अध्ययन किया था।

22 राममोहन ने पंचायतों को, जो नष्ट हो चुके थे, पुनर्जीवित करने का समर्थन किया जहां कि एक भगवान् उपरान्त गांधी तथा चित्तरंजन दाम ने किया।

23 ब्रजेन्द्रनाथ साहू, Ram Mohan Roy The Universal Man, Ram Mohan Birth Centenary Volume, भाग 2, पृष्ठ 108-09।

राममोहन आधुनिक मानव थे, और तत्त्वतः वे नये भारत की पुनर्जाग्रत आत्मा के प्रतीक थे। जब से भारत में विदेशी विजेता आये तब से देश में सांस्कृतिक समन्वय की समस्या चली आयी थी। नानक, बख्श, चैतन्य और जायसी समन्वय के प्रतिपादक थे। भारत में ब्रिटिश शासन की स्थापना के साथ-साथ सांस्कृतिक संघर्ष की समस्या ने और भी अधिक उग्र रूप धारण कर लिया। राममोहन (1772-1833) तथा रणजीतसिंह (1780-1839) दोनों समसामयिक थे। किंतु वे भारत में विदेशी शासन के विरुद्ध प्रतिश्रिया के दो भिन्न स्वरूपा वा प्रतिनिधित्व करते थे। अपने दुर्दमनीय शूरत्व के बावजूद रणजीतसिंह पुराने जगत के व्यक्ति थे। उनमें प्राचीन भारतीय पराक्रम अधिकाधिक सीमा तक व्यक्त हुआ था। किंतु राममोहन न अपने युग के गम्भीरतर नतिक और आध्यात्मिक तत्वों की भली भाँति समझा।²⁴ उन्होंने पूर्वी भारत में व्याप्त अज्ञान, अधविश्वास तथा सामाजिक और सांस्कृतिक अधःपतन के विरुद्ध संघर्ष किया। उन्होंने ऐश्वर्यवादी तथा समाज-सुधार के समन्वय के द्वारा अधिक गहरी एवता स्थापित करने पर बल दिया। वे धार्मिक सहिष्णुता तथा सांस्कृतिक परिपालन की भावना के आदर्श उदाहरण थे। अतः यद्यपि परम्परावादी क्षेत्रों में उनकी कटु भत्सना की गयी, किंतु उनका आधुनिक भारत के एक प्रमुख निर्माता तथा भारतीय सभ्यता के विकास की एक बड़ी के रूप में अभिनन्दन किया गया है।

राममोहन राय की प्रतिभा बहुमुखी थी। वे सावधमता के सदेशवाहन, स्वतन्त्रता के सभी पक्षों का व्यापक तथा उत्साही समर्थक और प्रेस की स्वतन्त्रता तथा रैयत के अधिकारों के लिए राजनीतिक आंदोलनकर्ता थे। अतः वे भारत में आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के विकास के नेता हैं। वे तुलनात्मक धर्म के प्रकाण्ड पण्डित और बंगला गद्य साहित्य तथा बंगला पत्रकारिता के संस्थापक थे।

प्रकरण 2

देवेन्द्रनाथ ठाकुर

महर्षि देवेन्द्रनाथ ठाकुर (1817-1905)²⁵ सामाजिक दार्शनिक की अपेक्षा रहस्यवादी अधिक थे। यद्यपि हिंदू कॉलेज में अपनी तरुणाई के दिनों में उन्होंने साँक, हनुम आदि के अनुसंधानित वंश का अध्ययन किया था, फिर भी उनकी जन्मजात रुझान रहस्यवादी चिन्तन की ओर अधिक थी। किंतु वे फ़ेनेलो, फ़िरटे और बिकटर क्रूजा की शिक्षाओं की सराहना करते थे। 1841 में देवेन्द्रनाथ ब्रह्म समाज में सम्मिलित हो गये²⁶ व 1851 में स्थापित 'ब्रिटिश इण्डियन एसोसिएशन' के सचिव भी थे।²⁷

1838 में देवेन्द्रनाथ ने सर्वोच्च तथा निर्विकार सत्ता से सम्बन्धित ज्ञान के प्रसार के लिए 'तत्त्वबोधिनी सभा' की²⁸ स्थापना की। यह सभा बीस वर्ष तक कार्य करती रही और 1859 में उसे ब्रह्म समाज के साथ संयुक्त कर दिया गया।

यद्यपि देवेन्द्रनाथ ब्रह्म समाज के नेता थे, किंतु वे नैयायिक नहीं थे। बाल्विन, मीक्स और ज़िगमरी की भाँति उनमें प्रचारक का उत्साह नहीं था। धार्मिक प्रचार की अपेक्षा उनकी रचि व्यक्तिगत आत्मा की प्रदीप्त करने में अधिक थी।

देवेन्द्रनाथ ने मीमांसा के इस सिद्धांत की स्वीकार करने से इनकार किया कि वेद अपौरुषेय हैं और इसलिए निरपेक्षता प्रामाणिक हैं। उनकी श्रद्धालु तथा रहस्यवादी आत्मा को वैदिक कम

24 इंग्लैंड में राममोहन राय ने एक बार यूटापीयन समाजवादी राबर्ट ओबिन से बातचीत की थी। बातचीत के दौरान प्रश्न हुआ था कि राय समाजवादी विचारों में परिचित थे। देखिये यू एन वाल *Ram Mohan Roy*, पृष्ठ 334।

25 देवेन्द्रनाथ ठाकुर का जन्म सन् 1817 में हुआ था और 19 जनवरी, 1905 को उनका देहान्त हुआ।

26 देवेन्द्रनाथ ठाकुर *Autobiography* (मकमिलन एण्ड कम्पनी, 1914) अध्याय 5 में देवेन्द्रनाथ ठाकुर द्वारा उद्धृत।

27 राय राधाकांत देव ब्रिटिश इण्डियन एसोसिएशन के प्रथम अध्यक्ष थे।

28 सभा एक पत्रिका का भी प्रकाशन करती थी जिसका नाम 'तत्त्वबोधिनी पत्रिका' था। उसके सम्पादक अश्वयुमार दत्त (1820-1886) थे। 1844 में देवेन्द्रनाथ ने एक तत्त्वबोधिनी पाठशाला भी स्थापित की थी।

काण्ड तथा देव विद्या से सत्तोप नहीं मिला । इसके विपरीत, उपनिषदों की गूढ़ शिक्षाओं से उनका मन आह्लाद से ओतप्रोत हो जाता था । उन पर माण्डूक्य उपनिषद के आत्मप्रत्यय की सकल्पना का गहरा प्रभाव पड़ा ।²⁹ ईशोपनिषद में प्रतिपादित ब्रह्म की सव्यापकता के सिद्धांत ने भी उन्हें अत्यधिक प्रभावित किया । किंतु वे उपनिषदों की शिक्षाओं को समग्रतः अंगीकार करने के लिए तैयार नहीं थे । उनमें से उन्होंने कुछ ऐसे अंश चुन लिये जो उनकी अपनी रुचि के अनुकूल थे ।³⁰ उन्होंने अवतारवाद के लोकप्रिय सिद्धांत को भी स्वीकार नहीं किया । वे विश्व को माया मान मानने के लिए तैयार नहीं थे । यही कारण था कि उन्हें शंकर के निरपेक्ष अद्वैतवाद की कठोरता को बजाय रामानुज की शिक्षाओं में अधिक आत्मीयता की अनुभूति हुई । उन्होंने मोक्ष के सिद्धांत को भी स्वीकार किया, किंतु उनके अनुसार मोक्ष का अर्थ था आध्यात्मिक व्यक्तित्व की विशदता, न कि उसका अनन्त द्रव्य की समग्रता में विलीन हो जाना ।

राममोहन की भांति देवेन्द्रनाथ को भी बहुदेववादी पक्षों तथा उनके दममण्डल से सत्तोप नहीं मिला । उन्होंने अपने हृदय तथा अंतःकरण में सत्य के लिए अति गम्भीर तथा लगातार खोज की । वे कठोर एकत्ववादी थे और अनन्त निर्विकार और अविनाशी परमेश्वर की उपासना का महत्व बार-बार समझाया करते थे ।³¹ उनका विश्वास था कि परमेश्वर की आराधना उसको प्रसन्न करने वाले कार्यों तथा प्रेम के द्वारा ही की जा सकती है । किंतु ठाकुर की कुछ रचनाओं में अतः-प्रशामूलक द्वैतवादी आस्तिकता की झलक भी मिलती है । देवेन्द्रनाथ ने ब्रह्म समाज की मुख्य शिक्षाओं की व्याख्या निम्न प्रकार से की है

1 आदि में कुछ नहीं था । केवल परब्रह्म की ही सत्ता थी । उसी ने सारे विश्व की सृष्टि की ।

2 केवल वही ईश्वर, सत्य, अनन्त ज्ञान, शुभ और शक्ति का आगार, शाश्वत तथा सब-व्यापी एकल तथा अद्वितीय (एकमेवाद्वितीयम्) है ।

3 उसकी आराधना से ही हमें इहलोक तथा परलोक में मुक्ति मिल सकती है ।

4 उससे प्रेम करना तथा उसका प्रिय करना, यही उसकी आराधना है ।³²

राममोहन को आशा थी कि ब्रह्म समाज का क्षेत्र साधनीय होगा और उसके द्वार समस्त मानव जाति के लिए खुले होंगे । इसके विपरीत देवेन्द्रनाथ अपने युग की सीमाओं को समझते थे, इसलिए वे चाहते थे कि वह केवल हिंदुओं में अपने कायकलाप को केन्द्रित रखे, यद्यपि उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा था कि सब जातियों और नस्लों के लोग ब्रह्म समाजों की शिक्षाओं के अनुसार ईश्वर की उपासना कर सकते हैं । वे जाति प्रथा की कठोरता को कम करने के पक्ष में थे । देवेन्द्रनाथ ने ब्रह्म समाज से ईसाई प्रभावा को दूर करने का प्रयत्न करते अपनी राष्ट्रीय भावना का परिचय दिया । उन्होंने नये टेस्टामेंट से प्रेरणा नहीं ग्रहण की, उनकी प्रेरणा के स्रोत ईश, केन, कठ तथा माण्डूक्य उपनिषद थे । जब वैद्यवचन सेन ने 'समाज' से पृथक होकर 'भारतीय ब्रह्म समाज' की नींव डाली तो देवेन्द्रनाथ ने मुख्य सम्प्रदाय का नाम आदि ब्रह्म समाज रख दिया ।

देवेन्द्रनाथ ठाकुर एक दार्शनिक तथा रहस्यवादी थे । उनका क्षेत्र चिन्तन था, न कि समाज सेवा । 1857 के स्वतन्त्रता संग्राम के दिनों में वे शिमला की पहाड़ियाँ में ध्यानमग्न थे ।³³ फिर उन्होंने कुछ वर्ष तक ब्रिटिश इण्डियन एसोसिएशन के सचिव के रूप में काम किया । इस सस्था का उद्देश्य भारतीयों की व्यक्तिगत तथा नागरिक स्वतन्त्रता का परिवर्धन करना था ।

देवेन्द्रनाथ एक महान् आध्यात्मिक मानवतावादी थे, उन्हें मनुष्य से प्रेम था और उन्होंने धर्म, आत्मसत्य, प्रेम, उदारता तथा योग का उपदेश दिया । उनका विश्वास था कि जो जिनासु ईश्वर के धाम को प्राप्त करना चाहता है और उस दिशा में प्रयत्न करता है उससे सामान्य प्रगति की जमीन-मता का द्वार खुल जाता है । किन्तु इसके हेतु अपने सामाजिक उत्तरदायित्व का परित्याग करने की

29 माण्डूक्य उपनिषद, श्लोक संख्या 7 ।

30 देवेन्द्रनाथ ठाकुर 'ब्रह्म धर्म' भाषांतर ।

31 वही ।

32 *Brahmo Dharma Grantha* का परिशिष्ट, *Autobiography* में उद्धृत ।

33 *Autobiography*, पृष्ठ 223-47 ।

आवश्यकता नहीं है, व्यक्ति निलिप्त भाव से उनका पालन कर सकता है। “ससार में रहकर और गृहस्थ का जीवन बिताते हुए हृदय की सभी वासनाओं का बहिष्कार करना चाहिए।” आत्मा की वृद्धिमान पवित्रता ही एक ऐसा माग है जिस पर चलकर मनुष्य को परम ज्योतिमय ब्रह्म का दर्शन हो सकता है। “मनुष्य की आत्मा का जीवन, उसकी पवित्रता, उसका ज्ञान और उसका प्रेम सब कुछ परमात्मा का ही प्रतिबिम्ब है।” उनका कथन है, “जो मनुष्य जाति का श्रेय चाहता है उसे दूसरों की आत्मवत् ही देखना चाहिए। अपने पड़ासी से प्रेम करना तुम्हारा कर्तव्य है, क्योंकि जब तुम्हारा पड़ोसी तुमसे प्रेम करता है तो तुम्हें आनंद मिलता है, और घृणा द्वारा दूसरों को कष्ट मत पहुँचाओ क्योंकि जब तुमसे कोई घृणा करता है तो तुम्हें भी कष्ट होता है। अतः दूसरों के साथ हर विषय में अपने से तुलना करके ही आचरण करो, क्योंकि आनंद और कष्ट जिस प्रकार तुम्हें प्रभावित करते हैं वैसे ही वे दूसरों को भी प्रभावित करते हैं। इसी प्रकार के आचरण से मंगल की प्राप्ति की जा सकती है। जो ईश्वर की आराधना करता और उससे प्रेम करता है, वह सत है। ऐसे मनुष्य को दूसरों का छिद्रावेपण करने में आनंद नहीं आता, क्योंकि हर मनुष्य उसका प्रेमपात्र होता है। दूसरों के दुर्गुणों को देखकर उसे कष्ट होता है, और वह प्रेमपूर्वक उन्हें दूर करने का प्रयत्न करता है। वह मनुष्य से मनुष्य के रूप में प्रेम करता है, और उस प्रेम के कारण ही उसे दूसरों के गुणों को देखकर प्रसन्नता और अवगुणों से दुःख होता है। इसलिए वह दूसरों के दुर्गुणों का छिद्रा पीटकर प्रसन्न नहीं हो सकता। अतः आत्मा की तुष्टि अथवा शुभ अंतःकरण धर्माचरण का निश्चित फल है। अंतःकरण की इस स्वीकृति में भी ईश्वर की स्वीकृति की अनुभूति होती है। अतः आत्मा के सत्पुण्ड्र होने पर सभी कष्ट दूर हो जाते हैं। धर्माचरण के बिना अतः आत्मा का कभी सन्तोष नहीं मिल सकता। सामारिक सुखों के भोग से मन का आनंद मिल सकता है, किंतु अंतःकरण के विकारग्रस्त होने पर सामारिक सुखों का अतिरेक भी निरर्थक हो जाता है। अतः धर्माचरण के द्वारा तुम अपने अंतःकरण का शुद्ध रखो, और उन सब वस्तुओं का परित्याग कर दो जिनसे आत्मा की तुष्टि में बाधा पड़ती हो।”³⁴ आत्मा के प्रदीपन तथा शुद्धीकरण से परमेश्वर का साक्षात्कार होता है। ईश्वर की प्राप्ति का माध्यम होने में ही मनुष्य के जीवन की महान् साधकता है। परमेश्वर मनुष्य के हृदय में विराजमान है, वह अंतर्निहित है। इस प्रकार आत्मा के प्रति श्रद्धाभाव पर बल देकर और उत्कृष्ट नैतिक गुणों से विभूषित वैयक्तिक ईश्वर की कल्पना प्रस्तुत करके देवेन्द्रनाथ ने भारतीय चिन्तन में भक्तिमूलक आध्यात्मिक मानवतावाद के दर्शन को समाविष्ट करा दिया। भारतीय चिन्तन को यह उनकी विशिष्ट देन है। उन्होंने परमेश्वर की आध्यात्मिक उपासना के प्राचीन सन्देश का आधुनिक बुद्धिवाद तथा प्रवृद्धता की मानवतावादी प्रवृत्तियों के साथ समन्वय करने का प्रयत्न किया और यही चीज आगे चलकर नैतिकता-मुखी सामाजिक और राजनीतिक चिन्तन के निर्माण की भूमिका बन गयी।

प्रकरण 3

केशवचन्द्र सेन

1 प्रस्तावना

श्रीहृदय केशवचन्द्र सेन (1838-1884) उत्प्रेरित वक्ता तथा लेखक थे।³⁵ वे वदाचित 20 वर्ष के भी न होने पाये थे कि ब्रह्म समाज आन्दोलन में सम्मिलित हो गये। उनका माग समन्वय तथा समझौते का भाग था। वे पूर्व तथा पश्चिम दोनों के ही सांस्कृतिक महत्त्व को समझते थे। उन्होंने रीड, हेमिन्टन तथा विक्टर कर्ज़ी की रचनाओं का अध्ययन किया था और उनसे व्यक्ति-व मूल तथा पश्चिम का समन्वय था। अतः विश्व के धर्मों के अध्ययन में उन्होंने उदार दृष्टिकोण से काम लिया। रूढ़िवाद की भाँति उन्होंने परवास्ताप की विधि की आध्यात्मिक उपादेयता पर बल दिया, और वे ब्रह्म समाज

34 “Farewell Offering of Devendra Nath Tagore Autobiography पृष्ठ 292-93।

35 केशवचन्द्र सेन का जन्म 19 नवम्बर, 1838 को हुगली में और 8 नवम्बर, 1884 को अल्पायु में ही उनका देहान्त हो गया। वे भी मनुस्मृतिकार, *The Life and Teachings of Keshav Chandra Sen*, प्रथम संस्करण (कलकत्ता, 1882), तृतीय संस्करण (नव विधान ट्रस्ट कलकत्ता, 1931)।

के सिद्धांतों में पाप तथा कष्ट सहन की धारणाओं का समावेश करना चाहते थे। राममोहन राय तथा दयानंद सरस्वती की भांति सेन के मन में भी समाज सुधार के लिए ज्वलंत उत्साह था।

11 नवम्बर, 1866 को केवल 28 वर्ष की आयु में केशव ने बलकृष्ण समाज अथवा आदि ब्रह्म समाज से पृथक् भारतीय ब्रह्म समाज (ब्रह्म समाज आव इण्डिया) की स्थापना की। 25 जनवरी, 1880 को उन्होंने नव विधान की घोषणा की,³⁶ और 15 मार्च, 1881 को नव विधान के संदेशवाहकों को दीक्षित किया गया। जिस प्रकार राममोहन राय के ब्रह्म समाज के विरोध में केशव ने भारतीय ब्रह्म समाज स्थापित किया और नव विधान की घोषणा की वैसे ही केशव की धार्मिक तथा सामाजिक प्रवृत्तियों के विरुद्ध 1878 में साधारण ब्रह्म समाज का संगठन किया गया। साधारण शब्द इस बात का प्रतीक था कि समाज के शासन की धर्म तांत्रिक पद्धति का अधिक समतावादी लोकतांत्रिक प्रणाली की ओर संक्रमण हो रहा था। पृथक् होने वाले इस गुट में आनंद माहन घोस, शिवचंद्र देव, उमेशचंद्र दत्त, तथा शिवनाथ शास्त्री प्रमुख व्यक्ति थे।³⁷ इस पृथक्करण का सात्त्विक कारण केशव की पुत्री का कूच विहार के महाराजा के साथ विवाह था। यह विवाह अजर्जतीय था, और उसमें मूर्ति-पूजा के ढंग के कुछ अनुष्ठानों का भी प्रयोग किया गया था। 22 मार्च, 1878 को ब्रह्म समाज के सदस्यों की एक बड़ी सभा ने केशवचंद्र के धार्मिक नेतृत्व में अविश्वास प्रकट किया।

1870 में केशवचंद्र इंग्लैंड गये और मार्च 21, 1870 से 7 सितम्बर, 1870 तक वहां रहे। वहां उन्होंने अपनी मध्य अवस्था द्वारा लोगों पर गहरा प्रभाव डाला। बिकटोरिया ने उनसे स्वयं भेंट करके उन्हें अनुग्रहीत किया। शास्त्री लिखते हैं “उन्होंने तत्कालीन प्रधान मंत्री ग्लडस्टन के साथ क्लेबा किया। उन्होंने दो व्याख्यान दिए, एक भारत के प्रति इंग्लैंड के कृतव्यों पर और दूसरा ‘ईसा तथा ईसाइयत’ पर। पहला व्याख्यान साइमोन्स की अध्यक्षता में रेवरेंड चार्ल्स सजन के मेट्रोपोलिटन टबरनेकूल में हुआ। उसमें उन्होंने भारत के आगल भारतीय शासकों के कुछ दोषों पर प्रकाश डाला, जिससे वहां का आगल-भारतीय समुदाय बहुत अप्रसन्न हुआ। दूसरा व्याख्यान सेंट जेम्स हाल में 28 मई को हुआ, उसकी श्रोताभा ने भूरि भूरि प्रशंसा की। इसमें भी सेन ने ईसा मसीह के ध्येय पर अपने विचार व्यक्त किये और इजीप्ता के ईसा तथा ईसाई चर्च के ईसा में अंतर बतलाया और कहा कि चर्च के ईसा की तुलना में इजीप्ता के ईसा कहीं श्रेष्ठ हैं।”

केशवचंद्र का जीवन उच्च आदर्शों तथा शुभ संकल्पों से अनुप्राणित था। उन्होंने पवित्रता तथा धर्मपरायणता का उपदेश दिया। उन्होंने बंगाल के सामाजिक तथा नैतिक पुनरुत्थान को महान प्रेरणा तथा गति प्रदान की, और स्त्रियों के उद्धार में उनका स्थान अग्रगण्य व्यक्तियों में था।

2 केशवचंद्र के राजनीतिक विचारों का दार्शनिक आधार

केशवचंद्र धार्मिक ऐवय में विश्वास करते तथा सब धर्मों के अच्छे तत्त्वों को ग्रहण करने के लिए तैयार रहते थे। अपन श्लोक संग्रह (1866) में उन्होंने बाइबिल, जैद अवेस्ता तथा कुरान के उद्धरण सम्मिलित किये। केशव पर ईसाइयत का राममोहन से भी अधिक प्रभाव पड़ा।³⁸ राममोहन का केवल ईसाइयत के एक्सेक्लरवाद तथा आचार शास्त्र न प्रभावित किया था, किन्तु केशव ने नव विधान की घोषणा के बाद अपने धर्म सभ में ईसाइयों की वपतिस्मा तथा प्रभु की ब्यालू (साइस सपर) आदि अनुष्ठानों की भी समाविष्ट कर लिया।³⁹

अपने जीवन के अंतिम दिनों में, सम्भवतः रामकृष्ण परमहंस के प्रभाव के कारण (उनसे

36 नव विधान धर्मों के समन्वय का ध्येय था। केशवचंद्र सेन के समाज में प्रतापचंद्र यजूमदार का महत्वपूर्ण स्थान था। *The Indian Mirror* इस समाज का साप्ताहिक मुखपत्र था।

37 आगे चलकर के जी गुप्त, शशिपद बनर्जी और डा पी के रे आदि भी उसमें सम्मिलित हो गये।

38 केशवचंद्र सेन का श्लोक संग्रह। सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, “Keshav Chandra Sen,” *Speeches of Surendra Nath Banerjee* (1876-84) विस्द 2 (एम के साहित्यी एण्ड ब्पनी कलकत्ता 1891), पृष्ठ 30-36। बनर्जी सेन का उन शक्तियों का मूर्तरूप मानते थे जिनका अग्रणी शिखा के द्वारा भारत में प्रवेश हो चुका था।

39 मणिलाल सी पारिष, *Brahmarshi Keshav Chandra Sen* (रेफ्रिगल कास्ट हाउस 1926)। केशवचंद्र के व्याख्यान, “India asks, who is Christ?” “Jesus Christ, F and Asia” (1866) और “Am I an Inspired Prophet?” (1879)।

केशव की मेंट 1875 में हुई थी), केशव ने अपने कुछ ईसाइयत की आरंभ करने वाले पूर्वग्रहों को त्याग दिया, और हिंदू याग की आत्मगत वेदाती विधियों की आरंभ भूत गया।⁴⁰

केशव को हेमिस्टॉन आदि स्टाटिग सम्प्रदाय के नैतिक दार्शनिकों का भी पान था। उनके विचार उन जमाने के तत्त्वज्ञानियों तथा समाजशास्त्रियों के दर्शन के समान थे जिन्होंने आदि शक्ति की धारणा का प्रतिपादन किया था। केशव ईश्वर का मृजनात्मक शक्ति भी कहा करते थे,⁴¹ और ईश्वर शक्ति शब्द का प्रयोग किया करते थे।⁴² उन्होंने ईश्वर की सत्ता के सम्बन्ध में प्रयोजनवादी तक को भी स्वीकार किया। उनका कहना था कि विश्व की डिजाइन, उसकी उच्चकृति की ममरूपता, निरंतर चल रही अनुकूलन की प्रक्रिया तथा पद्धति सभी ऐसे लक्षण हैं जो विश्व के रचयिता की सत्ता का विद्वानों को दिलाते हैं।⁴³ उन्होंने देवी इच्छा का पालन करने का भी उपदेश दिया।⁴⁴

3 केशवचन्द्र सेन के सामाजिक विचार

इंग्लैण्ड से लौटने के बाद केशवचन्द्र सेन ने भारत के सामाजिक तथा नैतिक सुधार के लिए इण्डियन रिफॉर्म एसोसिएशन (भारतीय सुधार संघ) नाम की संस्था स्थापित की। संघ की पाँच प्रकार की कार्यवाहियों से सम्बंधित पाँच शाखाएँ थी—(1) स्त्री सुधार, (2) शिक्षा, (3) सस्ता साहित्य, (4) मद्य निषेध, तथा (5) दान।

देवे द्रनाथ उपनिषद् के 'सर्व सत्तु इव ब्रह्म' (सम्पूर्ण विश्व ब्रह्म ही है) के सिद्धांत से ओत-प्रोत थे और आत्मा के प्रदीपन का ही सर्वाधिक महत्वपूर्ण मानते थे किन्तु इसके विपरीत केशव पर ईसाई सिद्धांतों का अधिक प्रभाव था। एक अर्थ में वे लौटकर राममोहन की समाज-सुधार की परम्परा में ही फिर पहुँच गये। किन्तु राममाहर्षि उद्देशपूर्ण तथा आलोचनात्मक प्रवृत्ति के बुद्धिवादी थे, इनके विपरीत केशव में गहरी भक्ति भावना थी।⁴⁵ विजय कृष्ण गोस्वामी के सहयोग से उन्होंने नव विधान समाज में धर्षण्य के वाद्य यंत्रों को भी समाविष्ट कर लिया। उनके व्यक्तित्व में रहस्यवाद, भक्ति भावना तथा सामाजिक सुधार और मुक्ति के लिए आवेशपूर्ण उत्साह का समन्वय था।

केशवचन्द्र सुधारक थे। उन्हें हिंदू समाज की अवनाति, अंध पतन और भ्रष्टता को देखकर भारी दुःख होता था। उनका विश्वास था कि समाज की इस दुःस्था का उत्तरदायित्व उस पुरोहित वर्ग की कुटिल चालों पर था जो जनता को अज्ञान तथा अंधविश्वास में डाले रहने के लिए दीर्घ काल से प्रयत्न करता आया था और जिसने अगणित देवी देवताओं से सम्पर्क में होने का दावा करके अपनी स्थिति को सुदृढ़ बना लिया था। केशव ने जाति प्रथा की भस्मना की और स्त्रियों की उच्च शिक्षा का समर्थन किया। उनके निरंतर प्रयत्नों के कारण ही 1872 का अधिनियम 3, जिसने ब्रह्म समाजी पद्धति के विवाहों को वैध मान लिया, पारित हो सका था।

4 केशवचन्द्र के राजनीतिक विचार

केशवचन्द्र सेन का विश्वास था कि भारत में ब्रिटिश शासन अत्यंत गम्भीर सामाजिक तथा नैतिक संकट की घड़ी में उदित हुआ था। विदेशी आक्रमणकारियों के आने के साथ साथ भारत के अंध पतन की जो प्रक्रिया प्रारम्भ हो गयी थी वह अविकल रूप से चलती आयी थी और वातावरण में घोर निराशा छा गयी थी। ममय भारी संकट का था। अग्रज भारत के राजनीतिक मंच पर एक निर्णायक घड़ी में प्रकट हुए, क्योंकि व्यक्तिगत अंग्रेजों की कम तथा आम जनता के अधिकारों के

40 केशवचन्द्र सेन, *Yoga Objective and Subjective, Brahmagitoapnishad* और 'सेवक निवेदन'। रोम रोला *Life of Ram Krishna* (ब्रह्म आश्रम, बरसाडा, चतुर्थ संस्करण, 1936) पृष्ठ 268-89। डा. सी. बनर्जी ने अपना पुस्तक *Keshav Chandra and Ram Krishna* (इण्डियन प्रेस, इलाहाबाद 1931) में बड़े आवाज के साथ इस मत का खण्डन किया है कि केशव पर रामकृष्ण का प्रभाव पड़ा था।

41 केशवचन्द्र सेन की *Jivana Veda or the Scripture of Life* उनकी आध्यात्मिक आत्मकथा है।

42 केशवचन्द्र सेन 'God Vision in the Nineteenth Century' *Lectures in India* पृष्ठ 390 में इस गहमात्मक आदि शक्ति को जो सभी योग प्रक्रियाओं में निहित है बिना संकोच के ईश्वर शक्ति का नाम देता है।

43 *Lectures in India* (1954 का संस्करण) पृष्ठ 40।

44 केशवचन्द्र सेन अग्रजभर अनुष्ठान धर्म साधना।

45 केशवचन्द्र का वाक्यांश 'Behold the Light of Heaven in India' (1875)।

वावजूद ब्रिटेन द्वारा देश की विजय अनेक बौद्धिक तथा नतिम उपतन्त्रियों की भूमिका सिद्ध हुई थी। इसीलिए केशवचन्द्र ने अपने 'इंग्लैण्ड तथा भारत' शीर्षक व्याख्यान में कहा कि अंग्रेजों के साथ सम्पर्क एक दैवी विधान है। उनके शब्द थे "तथापि भारत के साथ इंग्लैण्ड का सम्पर्क विधि का विधान था, कोई आकस्मिक घटना नहीं थी। यदि हम सतह के नीचे देखने का प्रयत्न करें तो हमें निश्चय ही सत्य ईश्वर की विवेकपूर्ण तथा कल्याणकारी व्यवस्था ही दृष्टिगोचर होगी। मैं श्रद्धापूर्वक विश्वास करता हूँ कि इस दश की सहायता करने के निश्चित उद्देश्य से ही अंग्रेजों को यहाँ आने तथा शासन करने का आदेश दिया गया था। वह दैवी उद्देश्य अविवल रूप से पूरा किया गया है, वावजूद उन मानवीय भूला और दुराचार के जो हमें प्रत्यक्ष दिखायी देता है। जैसे ही अंग्रेजी मन की प्रकृति का भारतीय मन से सम्पर्क हुआ वैसे ही एक महान् प्रगति पट्ट पड़ी। देशी समाज के द्रव्य तब हिल गया, भारतीय जीवन के सभी क्षेत्र आदोलित हो गये मानो किसी रहस्यमयी शक्ति ने उन्हें भक्भोर दिया हो। फलस्वरूप राजनीति, बौद्धिक, सामाजिक तथा धार्मिक सभी क्षेत्रों में द्रुत गति से एक के बाद एक अनेक सुधार किये गये।" 46 केशव के मतानुसार भारत में अंग्रेजी शासन ईश्वर के दूतों के सहस्र थे जिन्होंने देश को अज्ञान तथा अंधविश्वास से मुक्त कर दिया था। इसीलिए उन्होंने ब्रिटेन के प्रति भक्ति का समर्थन किया। अपने 'यू डिस्पेंसेशन यूज पेपर' के पहले ही अंक में केशव ने मनुस्मृति का स्मरण दिलाने वाली भाषा में घोषणा की कि लौकिक प्रभु ईश्वर का प्रतिनिधि होता है, और इसलिए भक्ति तथा श्रद्धाजलि का अधिकारी होता है। उन्होंने कहा कि राजद्रोह राजनीतिक अपराध ही नहीं है, बरन ईश्वर के विरुद्ध पाप है। राजद्रोह इतिहास में ईश्वर की सत्ता से इनकार करने के समान है। केशव भावुक तो थे ही, इसलिए यहाँ तक कह गये कि "हम अपनी रानी को अपनी माता के सहस्र प्रेम करते हैं।" सम्भवतः केशव की इस धारणा में कि ब्रिटिश सम्पर्क के मूल में ईश्वरीय प्रयोजन तथा आदेश है रानाडे की प्रभावित किया, और रानाडे से इस विचार को फीरोजशाह मेहता, गोखले आदि ने ग्रहण कर लिया।

हेगेल की भांति केशवचन्द्र ने यह भी स्वीकार किया कि महापुरुष अपने युग की शक्तियों के प्रतिनिधि होते हैं। वे अपने विचारों को ठोस वास्तविकता में परिवर्तित करने के लिए जीवन धारणा करते तथा मरते हैं। वे तब तक सताप करके नहीं बैठते जब तक कि उनके चिन्तन विचार वस्तुगत ठोस वास्तविकता का रूप धारण नहीं कर लेते। भगवद्गीता में प्रतिपादित विभूति के प्रत्यय-स्मरण कराने वाले शब्दों में केशव ने महापुरुषों को 'शाश्वत ज्योति की विशिष्ट रूप से ददीप्यमान अभिव्यक्ति' बतलाया। महापुरुष प्रकृति के अन्तर्गत की किसी भाग को पूरा करने के लिए प्रकट होते हैं और ब्रह्माण्ड के शासन के नैतिक बल को व्यक्त करते हैं। अपने प्रारम्भिक जीवन में केशव ने इससन तथा कार्लाइल की रचनाओं को पढ़ा था, और सम्भव है कि वे कार्लाइल के अतिमानव के सिद्धांत से परिचित थे। उन्होंने लिखा "वे (महापुरुष) समाज की संरक्षण की दशा के द्योतक होते हैं और राष्ट्रों के जीवन में मोड़ बिंदु का काम करते हैं। उनके जीवन के साथ पहले का युग समाप्त होता और नया युग जन्म लेता है। विधि के स्थापित अन्तर्गत में वे मनुष्य जाति की अति आवश्यक भागों की पूर्ति के लिए विशिष्ट विधानों का काम करते हैं। इसलिए उनका अवतार आकस्मिक घटना नहीं हाता बल्कि एक व्यवस्थित और शाश्वत नियामक का परिणाम हुआ करता है। उनका जन्म एक गहरी और दुःसमयी नैतिक आवश्यकता का फल होता है। जहाँ कहीं और जब कहीं असाधारण परिस्थितियाँ एक महापुरुष की मांग करती हैं तभी उस मांग का दबाव उसे बलात् घसीट लाता है। ईश्वर के नैतिक शासन में अभाव की अनुभूति होते ही आवश्यक वस्तु की प्राप्ति हो जाती है।" 47 महापुरुष किसी सामाजिक आवश्यकता की पूर्ति के लिए उदित होता है। वह राष्ट्रों को शक्ति और मुक्ति का सन्देश देता है और महापुरुष की विशिष्ट होतव्यता "किसी एक विचार के लिए जीना तथा मरना" 48 हुआ करती है। केशव ने बतलाया कि महापुरुषों के

46 केशवचन्द्र सेन, "England in India (फरवरी 1870 में दिया गया एक भाषण) *Lectures in India* पृष्ठ 127।

47 *Lectures in India* पृष्ठ 51।

48 वही, पृष्ठ 55।

चार तात्त्विक चारित्रिक गुण होते हैं—स्वाय का अभाव, मज्जाई, बुद्धि की मौलिकता तथा अनि मानवीय शक्ति।⁴⁹

पेशवचन्द्र को स्वतन्त्रता से जन्मजात प्रेम था और अपने 'जीवा वेद' में उन्होंने स्वतन्त्रता के गौरव का पटुतापूर्वक बखान किया है। वे पराधीनता को पाप तथा ईश्वर के प्रति शत्रुता समझते थे। उनका कहना था कि स्वतन्त्रता "वैसी ही दास्यता है जसी कि चट्टानें।" 1880 में उन्होंने जिस नव विधान की घोषणा की उसकी उत्पत्ति स्वतन्त्रता की सोच से ही हुई थी। उनका कथन था कि स्वतन्त्रता ही पूर्वाग्रह तथा अन्याय का प्रतिकार कर सकती है। दामता, चाहे मनुष्य की हो और चाहे प्राणी की हर दशा में पाप है। इसलिए केशव न मूर्तिपूजा तथा जाति प्रथा का विरोध किया और ईश्वर की सर्वव्यापकता में विश्वास रखने का उपदेश दिया। किन्तु उनका कहना था कि स्वतन्त्रता का अर्थ घमण्ड, मिथ्याभिमान और स्वेच्छाचार नहीं है। अतः ईश्वर का भक्त होने के नाते उन्होंने ईश्वर निर्भरता को पूर्ण स्वतन्त्रता की प्राप्ति का एकमात्र साधन माना।⁵⁰

केशव सामाजिक स्वतन्त्रता के सन्देशवाहक थे।⁵¹ उनके विचार में वह युग प्रबुद्धता का युग था जब समीक्षात्मक बुद्धि की पसोटी को जीवन के सभी क्षेत्रों में लागू किया जा रहा था। उनके 'सुलभ ममाचार' का प्रकाशन सावजनिक शिक्षा को लोकप्रिय बनाने की दिशा में एक महत्वपूर्ण आगे का कदम था।⁵² वे समकालीन युग की प्रवृत्तियों का समझते थे। उन्होंने अपने 'भावी धर्म सभ' कीपक व्याख्यान में कहा "स्वतन्त्रता का प्रेम वर्तमान युग का मुख्य लक्षण है। यह बात एकदम स्पष्ट है। जायगी यदि हम अपने को बर्बाद देने की सोचीबरी प्रवृत्ति पर ध्यान दें जिसके बशीभूत हावर लोग कहा करते हैं कि हम उन्नीसवीं शताब्दी में रह रहे हैं। स्वतन्त्रता की आकांक्षा और हर प्रकार की दासता से घृणा वर्तमान युग की भावना में इस पूर्णता के साथ व्याप्त है कि उनकी अभिव्यक्ति इस शताब्दी के नाम में ही हो रही है, और इसीलिए यह शताब्दी प्रधानतः तथा निश्चय रूप से स्वतन्त्रता के युग के रूप में प्रसिद्ध हो गयी है। स्वतन्त्रता का यह प्रेम चिन्तन तथा आचरण हर क्षेत्र में व्यक्त हो रहा है। राजनीति में लोग ऐसी दासन प्रणाली की आकांक्षा करने लगे हैं जिसके अन्तर्गत समाज के हर अंग को समुचित और पूर्ण प्रतिनिधित्व प्राप्त हो। जहाँ तक शिक्षा का सम्बन्ध है, सम्पूर्ण सम्य विद्य में आवाज उठायी जा रही है कि जनता का ज्ञान का प्रकाश दो और उसे अन्याय के बन्धन से मुक्त करो। सामाजिक जीवन में परम्परा, रूढ़ि और परिपाटी के बन्धनों को तोड़ने के लिए सच्चे हृदय से सघन किया जा रहा है। धर्म के क्षेत्र में आत्मा को आत्मनिर्णय का अधिकार देने की बलवती इच्छा का प्रभाव दिखायी दे रहा है। स्वतन्त्रता के प्रेम ने पुराने सिद्धान्तों और मतवादों में लोगों की आस्था को विचलित कर दिया है, और सत्ता के प्रति उनके सम्मान की भावना को भङ्ग कर दिया है। उसने मनुष्यों में यह विश्वास उत्पन्न कर दिया है कि अत्यधिक निर्भीक और स्वतन्त्र अनुसन्धान से कम कोई चीज उन्हें सत्य तक पहुँचने में सहायता नहीं दे सकती।"⁵³ स्वतन्त्रता का सही मूल्यांकन व्यक्ति तथा राष्ट्र का अनुप्राणित कर सकता है। केशव स्वतन्त्रता को लगभग एक आध्यात्मिक मूल्य मानते थे और उनकी भाँव थी कि भारत की प्राचीन आध्यात्मिक विरासत की कष्टपूर्ण भीतिवाद तथा उपयोगितावादी वास्तववाद से रक्षा करनी है। अतः देश को केशव का सन्देश था "राष्ट्र की दासताग्रस्त आत्मा को स्वतन्त्रतापूर्वक उठकर तथा सचेष्ट होकर उच्चतर जीवन के पवित्र कायकलाप में सलग्न हो जाना चाहिए।"⁵⁴

केशव उन सांविधानिक तथा सामाजिक प्रयोगों से परिचित थे जो उस समय यूरोप में किये

49 केशवचन्द्र सेन, 'Great Men', *Lectures in India* पृष्ठ 55-58।

50 पा. सी. मजूमदार की पुस्तक *Life and Teaching of Keshav Chandra Sen* में 'जीवन वेद' के उद्धरणों के अनुवाद पृष्ठ 327-66।

51 केशवचन्द्र सेन की प्रारम्भिक पुस्तक *Young Bengal This is for You*

52 शीतानाथ सरवभूषण *The Philosophy of Brahmoism*, पृष्ठ 30।

53 केशवचन्द्र सेन, 'The Future Church' (23 जनवरी, 1869 को दिया गया एक भाषण)। *Lectures in India* पृष्ठ 99।

54 *Lectures in India* पृष्ठ 39।

जा रहे थे। यद्यपि उन्होंने उन बातों का भारत के लिए खुलकर समर्थन नहीं किया फिर भी अपने भाषणों में उन्होंने उनका समय समय पर जो उल्लेख किया उसी से उन बातों के उत्साहपूर्ण स्वागत के लिए धीरे धीरे भावना उत्पन्न हुई, चाहे उस समय वह कितनी ही धुंधली क्यों न रही हो। अपने 'यूरोप को एशिया का सदेश' शीर्षक व्याख्यान में उन्होंने घोषणा की "पश्चिम के उत्तम राष्ट्रों में आधुनिक राजनीति की प्रवृत्ति किसी को बहिष्कृत करने की नहीं, बल्कि सबको सम्मिलित करने की है, किसी बग को नष्ट अथवा उपेक्षित करने की नहीं बरन सम्पूर्ण जनता का प्रतिनिधित्व करने की है। शासन का सर्वोच्च रूप अत्यधिक व्यापक और पूर्ण प्रतिनिधित्व का पर्याय बन गया है। आप निरंतर मताधिकार का विस्तार करते जा रहे हैं। आज आप हजारों को मताधिकार में सम्मिलित करते हैं, कल दसियों हजारों की और अगले दिन दसिया लाखों की, जब तक कि जनता के निम्नतम और दीनतम अंग सम्मिलित नहीं हो जाते। यदि आपके यहाँ सुशासन का प्रतिबिम्ब भी है, यदि आप वास्तविक राजनीतिक समृद्धि की परवाह करते हैं तो निश्चय ही आप निम्नतर वर्गों की अवहेलना नहीं कर सकते, आप उनकी दरिद्रता के कारण उन्हें मिटा नहीं सकते, उनके अज्ञान के कारण आप उन्हें कुचलकर धूल में नहीं मिला सकते। सबके 'याय' के लिए पुकार हो रही है—दुबलो तथा क्षतिहीनो के लिए 'याय, श्रमिक वर्ग के लिए 'याय। उस पुकार का न सुनने का अर्थ होगा विनाश को निमग्न देना।"⁵⁵

केशव का हृदय उदार तथा विद्यालया और उन्हें ईश्वर के सभी प्राणियों से प्रेम था। अपने 'जीवन वेद' में उन्होंने कहा " मेरा स्वभाव गरीब जाति के लोगों का स्वभाव है मेरा शरीर गरीब आदमी का शरीर है।"⁵⁶ किंतु वे यह स्वीकार करने को तैयार नहीं थे कि धनी लोग मोक्ष के अधिकारी नहीं हो सकते और धर्म केवल भोपड़ियों तथा कुटियों में ही फलता फूलता है। उनके नव विधान में धनी और दरिद्र दोनों का ही सम्मान करने का उपदेश दिया गया था क्योंकि उनके मतानुसार ईश्वर धनिकों के प्रासादा तथा गरीबों की भोपड़ियों में समान रूप में निवास करता रहता है।

केशवचन्द्र ने अपने सामन्वयात्मक सावनीमवाद के अनुरूप राज्य के सम्बन्ध में एक ऐसा सिद्धांत प्रतिपादित किया जो प्रत्ययवाद के बहुत निकट था। उन्होंने कहा कि राज्य एक जटिल ढांचा तथा विभिन्न प्रकार के अंगों की अवयवी एकता है। उसका उद्देश्य एक सावनीमिक साध्य की सामञ्जस्यपूर्ण प्राप्ति है। धनी कुलीनों तथा पूजोपतियों और दरिद्र किसानों तथा श्रमिकों के मेल से राज्य के अवयवी समग्र का निर्माण होता है। किसी एक वर्ग को बहिष्कृत करने से राज्य प्रभावहीन हो जायगा। केशव के शब्दों में 'हृदीकृत साहचर्य की पूर्णता'⁵⁷ ही राज्य है। अतः राज्य व्यवस्था में पृथक्त्व, साम्प्रदायिक सकीर्णता तथा पारस्परिक घणा की नीति के लिए स्थान नहीं हो सकता। किन्तु राज्य के सम्बन्ध में अवयवी, बल्कि लगभग प्रत्ययवादी सिद्धांत के समर्थक होते हुए भी केशव राजकीय निरकुशवाद के पक्षपोषक नहीं थे। अंतरराष्ट्रीय सन्धी के आदर्श से वे अनुप्राणित थे, और उन्होंने उच्च स्तर में घोषणा की "सभ्य जगत में 'शक्ति का सन्तुलन' क्या ही आवश्यकजनक वस्तु है।"⁵⁸ उनके अनुसार धर्म की सच्ची भावना की मांग थी कि 'अंतरराष्ट्रीय सन्धी' के बन्धनों का सुदृढ़ बनाया जाय।

5 निष्कर्ष

यद्यपि केशव पारिभाषिक अर्थ में राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे, फिर भी उन्होंने अपने भाषणों, प्रवचनों, उपदेशों तथा ग्रंथों के द्वारा बंगाल की सामाजिक तथा नैतिक मुक्ति में महत्वपूर्ण योग दिया। उनकी बुद्धि व्यापक तथा उदार थी, इसीलिए उन्होंने समन्वय का पक्ष लिया। उन्होंने अनुभव किया कि अपने अनुसन्धानों द्वारा विज्ञान एकता के आदर्श की स्वीकृति के लिए आधार

55 'Asia's Message to Europe Lectures in India' पृष्ठ 507।

56 'Jivan Veda' की भी मनुमदार 'Life and Teaching' पृष्ठ 353।

57 केशवचन्द्र सेन "Asia's Message to Europe Lectures on India" पृष्ठ 506।

58 वही।

59 वही।

तैयार कर रहा है, और सब धार्मिक प्रयत्न का भी यही उद्देश्य है।⁶⁰ वे एशिया तथा पश्चिम की आत्मा का समन्वय चाहते थे, क्योंकि उनके विचार में प्रेम तथा शांति का एक सावभौम धर्म सब ही पीड़ित मानवता को मुक्ति दिना सक्ता था। उन्होंने भारतीय जीवन में ईसाई मूल्यों को समाविष्ट करने पर बल दिया। वे धार्मिक सावभौमवाद के सन्देशवाहक थे⁶¹ और सभी धर्मों को देवी सत्य का उद्घाटन मानते थे। प्रारम्भ में वे एक प्रकार के सैद्धान्तिक धार्मिक सावभौमवाद के समर्थक थे जिसमें उन्होंने विभिन्न धर्मों के सर्वोत्तम तत्वों का सम्मिलित कर लिया था, जैसे उपनिषदों का ऐकेश्वरवाद, इस्लाम का समता का आदर्श और ईसायित्व की मनुष्य के पुण्य और ईश्वर के पितृत्व की धारणा। किन्तु आध्यात्मिक अनुभव के परिपक्व होने के साथ-साथ वे सैद्धान्तिक सावभौमवाद से एक कदम आगे बढ़ गये। उन्होंने कहा, "हमारी मायता यह नहीं है कि हर धर्म में सत्य है, बल्कि हमारे विचार में तो हर धर्म सत्य है।" अपने नव विधान में उन्होंने विभिन्न धर्मों के तत्व ज्ञान और देवशास्त्र को ही समाविष्ट नहीं कर लिया बल्कि उनके वास्तविक इतिहास और प्रतीकवाद के भी अधिकांश का ग्रहण कर लिया। इस प्रकार, केशवचन्द्र ठोस धार्मिक समन्वय और सावभौमवाद के सन्देशवाहक बन गये। उन्होंने परोक्ष रूप से आधारभूत धार्मिक सत्या की स्वीकृति पर आधारित अयो-याश्रित अवयवी मानव मैत्री के आदर्श का भी समर्थन किया।

केशवचन्द्र की उत्पन्न अभिलाषा थी कि लोगों की धार्मिक भावना को तेजी से सजीव और सचेत किया जाय, इसलिए वे अपने व्यापक सुधार के कार्यक्रम को धार्मिक पुनर्जागरण पर आधारित रखना चाहते थे। उन्होंने समाज-सुधार का समर्थन किया और वे स्वतंत्रता के महान पक्षपोषक थे। उन्होंने हम बात को भी स्वीकार किया कि राष्ट्रा के विकास के लिए महान प्रयास तथा निरन्तर तैयारी की आवश्यकता होती है।

चित्ररत्नदाम के शब्दों में, "केशव उत्कट राष्ट्रवादी, उत्कट समाज सुधारक और उत्कट ईश्वर भक्त थे।" आस्तिकता के आदर्शों और धार्मिक सावभौमवाद के भक्त होने के साथ-साथ वे स्वतंत्रता के मूल्यों को भी भलीभाँति समझते थे। उन्होंने 1870 में इंग्लण्ड में अपने भाषणा में अपनी जनता के लिए यात्रा की मांग की और अंग्रेजों से स्पष्ट शब्दों में कह दिया कि वे भारत के 'यासधारी' (इस्टी) थे। उनके शब्द थे 'भारत तुम्हारे अधिकार में घोरेहरे के रूप में है।'⁶² वे भारत की सम्पत्ति का इंग्लैण्ड के लिए तथा उसकी शक्ति और धन की वृद्धि के हेतु प्रयोग करने के विरुद्ध थे। उन्होंने अंग्रेज श्रोताओं को स्मरण दिलाया कि एक ईश्वर है जिसके समक्ष तुम्हें अपने पापों का हिसाब चुकाना पड़ेगा। भारत में ब्रिटिश शासन का औचित्य केवल "भारत की भलाई और कल्याण का ही सकता है। भारत पर मैनचेस्टर की भलाई के लिए अधिकार नहीं रखा जा सकता।"⁶³ अतः कहा जा सकता है कि केशवचन्द्र सेन के विचारों ने भारतीय राष्ट्रवाद के राजनीतिक दर्शन को बल प्रदान किया।

प्रकरण 4

ब्रह्म समाज का दाय

ब्रह्म समाज कोई राजनीतिक आन्दोलन नहीं था, किन्तु उसके बुद्धिवाद, उसके सावभौमवाद, उसके मानव धर्म के विचार तथा उसके पूर्व तथा पश्चिम के समन्वय के आदर्श ने भावी राष्ट्रीय आन्दोलनों की बौद्धिक नींव तैयार कर दी। ब्रह्म समाज गम्भीर व्यक्तिवादी विरोध आन्दोलन था वह पतन की ओर से जाने वाली और बबर बनाने वाली रूढ़ियाँ के विरुद्ध व्यक्तिगत बुद्धि, हृदय तथा अंतःकरण के उदय का द्योतक था। अतः उसकी तुलना यूरोप के बुद्धिवादी जागरण तथा स्वतंत्र चिंतन के आन्दोलनों से की जा सकती है।

60 1870 में प्रिंसिपली चर्चल में किया गये अपने एक भाषण में केशव ने इंग्लैण्ड फ्रान्स, जर्मनी और इटली तथा अन्य राष्ट्राँ से कहा है कि "युद्ध के मानव की हत्या कर दीजिए और शांति तथा सद्भावना का परिचय दीजिए।"

61 टी एन दासगानी, *A Prophet of Harmony My Motherland* पृष्ठ 96 103।

62 चित्ररत्न दास की *Speeches* में उद्धृत पृष्ठ 212 13।

63 वही।

विन्तु ममाज स्वयं हिन्दू समाज में अपनी जड़ें न जमा सखा। उमन सत्र धर्मों की अच्छी लगने वाली चीज़ों को ग्रहण करने की नीति अपनायी, उसका दृष्टिकोण बठार एक्के-वरवादी था। उमने हिन्दुआ के बहुदववाद तथा भूतिपूजा की क्षमतापूर्ण मत्सना की, और उमने यदावदा ईसाई विचारा के साथ रिआयते दी। इन् सव वाता ने उस बराडा हिन्दुआ की दृष्टि में एक् धूणा की वस्तु बना दिया। हिन्दू मानस से अवचतन में सदैव यह भावना रही है कि धर्मोपदेश का विरोधाधिकार केवल ससार-त्यागी तपस्विना तथा भिक्षुआ को ही होता है न कि पुण्यात्मा गृहस्था का। इसीलिए राममोहन राय और वेदावचन्द्र से हिन्दुआ के हृदय की भावनाआ और अनुभूतिया को उतना प्रभावित न कर सके जितना कि दयानन्द, रामकृष्ण और विवेकानन्द ने किया।

ग्रह्य समाज ने सगल और देग को अनेक अग्रणी विद्वान, देशभक्त तथा नेता प्रदान किये। विपिनचन्द्र पाल तथा चित्तरंजन दाम ने, जा आगे चलकर परम्परावादी हिन्दुत्व के अनुयायी बन गये, ग्रह्य समाज से ही बौद्धिक नवीनता की भावना प्राप्त की थी। आनन्द माहन बोस (1846-1905) जो 1898 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष पद पर पहुँच गये, ग्रह्य ममाज के अनुयायी थे। जगदीशचन्द्र बोस, प्रतापचन्द्र मजूमदार, ब्रजेन्द्रनाथ सील, सरलादेवी चौधरानी, रामानन्द चटर्जी, कृष्णकुमार मित्र, रवीन्द्रनाथ टैगोर तथा लाड सिनहा को भी ग्रह्य समाज की शिक्षाआ से प्रेरणा मिली थी।⁶⁴ उनमें से कुछ तो आगे चलकर ममाज में पृथक हो गये,⁶⁵ किन्तु कुछ उसके प्रति भक्ति प्रदर्शित करते रहें। अपने कॉलेज के दिना में विवेकानन्द भी समाज की बैठका में जाया करते थे और कुछ समय तक वे साधारण ग्रह्य समाज के सदस्य भी रहे। अत स्पष्ट है कि पुनर्जागरण तथा बुद्धिवाद के प्रसार में समाज का महत्वपूर्ण योगदान था।⁶⁶

64 'धर्मजाता' के लेखक ब्रजेन्द्रनाथ चटर्जी साधारण ग्रह्य समाज की मुख्य विभूतिया में थे।

65 सत्यानन्द बर्मिहोली (जन्म 1850) को जिन्होंने 1870 में लाहौर में देव समाज की स्थापना की था ग्रह्य समाज का शिक्षाओं में प्रभावित हुए थे।

66 विपिनचन्द्र पाल ने अपनी पुस्तक *Beginning of Freedom Movement in India* में पृष्ठ 52 पर लिखा है कि बर्मिचन्द्र चटर्जी के श्रीकृष्ण चरित्र 'गीता भाष्य' तथा 'अनुशीलन धर्म' पर ग्रह्य समाज के का प्रभाव स्पष्ट दिखायी देता है।

3

दयानन्द सरस्वती

1 प्रस्तावना

स्वामी दयानन्द (1824-1883), 1824 में काठियावाड़ (गुजरात) के मोर्वा नामक नगर में उत्पन्न हुए थे। वे सामवेदी ब्राह्मण थे। इक्कीस वर्ष की आयु में वे वैवाहिक जीवन के बंधन से बचने के लिए घर छोड़कर भाग गये। 1845 से 1860 तक वे ज्ञान, प्रकाश तथा अमरत्व की खोज में विभिन्न स्थानों में भ्रमते रहे। 1860 में उन्होंने मयुरा में स्वामी विरजानन्द सरस्वती के चरणों में बैठकर पाणिनि तथा पतञ्जलि का अध्ययन आरम्भ किया। वहाँ उन्होंने ऋषि वर्ण तक अध्ययन किया। 1864 में उन्होंने सावजनिक रूप से उपदेश देना आरम्भ कर दिया। 17 नवम्बर, 1869 को उन्होंने काशी में हिंदू देवशास्त्र और परम्परावाद के नेताओं से शास्त्राध्ययन किया। 10 अप्रैल, 1875 को बम्बई में प्रथम आय समाज की स्थापना की गयी और 1877 में लाहौर में आय समाज के सचिवान की अंतिम रूप दिया गया। उदयपुर के महाराणा उनके शिष्य बन गये। 30 अक्टूबर, 1883 को सम्भवत विष दिये जाने के कारण उनका शरीर अत हो गया। भारत के वतमान पुनर्जागरण आंदोलन में स्वामी दयानन्द सरस्वती ने महती जीवनदायिनी शक्ति का काम किया है। स्वभाव से वे अय्याय के विरुद्ध जन्मजाति सघष करने वाले थे। उनका कथन था ससार अज्ञान तथा अधविश्वास की शृंखला में जकड़ा हुआ है। मैं उस शृंखला को तोड़ने तथा दामो की मुक्त करने के लिए आया हूँ।" वे महान विद्रोही थे। उन्होंने धार्मिक अंतःकरण के क्षेत्र में अपने शैव पिता के सत्तामूलक परम्परावादी आदेशों के सामने समर्पण करने से इनकार कर दिया। और न उन्होंने हिंदू परम्परावाद के नेताओं के प्रलोभनों तथा कोप के सामने ही समर्पण किया। वे ईसाई धर्म की बुराईयों की निरंतर निन्दा करते रहे, यद्यपि उन दिनों ब्रिटिश साम्राज्यवाद अपने विजयोत्कृष के शिखर पर था। परमाथ सत्य की खोज में वे व्यक्ति को सर्वोच्च तथा पवित्र मानते थे, और वे महान नैतिक आदर्शवादी थे। वे तपस्वी, वृद्ध, सदाचारी तथा जिस सत्य समझते थे उसके लिए वीरतापूर्वक सघष करने वाले थे। उनकी घोषणा थी "मेरा उद्देश्य मन, वचन तथा कर्म से सत्य का अनुसरण करना है।" और इसी को उन्होंने आय समाज का चौथा नियम निर्धारित किया "हमें सदैव सत्य को स्वीकार करने तथा असत्य का परित्याग करने के लिए उद्यत रहना चाहिए।" उनका सम्पूर्ण व्यक्तित्व व्यापक वैदिक आदर्शवाद से अभिभूत था। जिन अगणित सामाजिक, शैक्षिक और धार्मिक कार्यों की ओर दयानन्द ने अपना ध्यान लगाया उनके लिए अक्षय शक्ति तथा सामर्थ्य की आवश्यकता थी, और हम देखते हैं कि उन्होंने अपने जीवन के मुख्य कार्य के लिए अपने को तैयार करने में चालीस वर्ष लगा दिये। अतः वे अगाध भक्ति सन्त और हिंदी की अद्वितीय वाक्पटुता तथा बुद्धिमत्ता और अथक शक्ति लेकर भारत के हिंदू समाज के पुनरोद्धार के कार्य में जुट पड़े। ईश्वर भक्ति में अर्पित अपने पवित्र तथा निष्कलक जीवन द्वारा उन्होंने सृजनात्मक शक्ति का अद्भुत भण्डार एकत्र कर रखा था और उसका प्रयोग उन्होंने देश के उत्थान के लिए किया। वे योगी थे, इसलिए मृत्यु के आतंक से पूर्णतः मुक्त हो चुके थे। उन्होंने निकटस्थ मृत्यु के मुकाबले जिस अविचलता तथा ईश्वरारपण की भावना का परिचय दिया उससे प्रकट होता

है कि अपने जीवा मर के बितनी महत्वपूर्ण आंतरिक विजयें प्राप्त करते आये थे । महान शारीरिक बल म वे महावीर हवमूलिस के सहस्र थे, और व्याकरण, दशन, धर्म, हिंदुओं के धर्मशास्त्रीय तथा समाजशास्त्रीय माहिय आदि विषयों म उनका पांडित्य तो जानबोप के समतुल्य था, जो हमे शंकर, रामानुज तथा सायणाचार्य का स्मरण दिलाता है ।

दयानन्द वेदों के प्रवाण्ड पण्डित, उत्कृष्ट न्यायिक तथा समाज सुधारक थे । यद्यपि उन्होंने राजनीतिक दान के क्षेत्र में कोई व्यवस्थित रचना नहीं प्रणीत की है, फिर भी वे भारतीय राजनीतिक सिद्धान्त के इतिहास म स्थान पाने के अधिकारी हैं । इसके दो मुख्य कारण हैं । प्रथम, उन्होंने भारत की राजनीतिक स्वातंत्रता की नींव तयार की । उन्होंने हिंदी में वेदभाष्य लिखे, दलितों तथा स्त्रियों के उद्धार के लिए धर्म युद्ध चलाया तथा शिक्षा पर अत्यधिक बल दिया—इन सब बातों ने भारतीय जनता को नयी दक्षि तथा धन प्रदान किया । सामाजिक न्याय के समर्थक के रूप में उन्होंने आर्थिक तथा सामाजिक दृष्टि से पिछड़े हुए वर्गों की पुन स्थापना का उपदेश दिया । जिन दिनों ब्रिटिश साम्राज्यवाद भारत में दृढ़ता से जमा हुआ था, उस समय उन्होंने स्वराज्य का गौरव गान किया । दूसरे, दयानन्द ने आय समाज के रूप में एक दक्षिणाली संस्था की नींव डाली जिसने उत्तर भारत में महत्वपूर्ण शिक्षा तथा सामाजिक कार्य किया । आय समाज ने देश के स्वतंत्रता संग्राम के लिए अनेक यात्रा प्रदान किया । यद्यपि आय समाज राजनीतिक संस्था नहीं था, फिर भी उसने देशभक्ति की भावनाओं को फैलाया और ममस्त उत्तर भारत में मामध्य, दक्षिण तथा स्वतंत्रता का संदेश घर-घर पहुंचाया । इसलिए दयानन्द और आय समाज का भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान है । रोम रोमां लिखते हैं “ वे जनता के महान उद्धारक थे—वस्तुतः भारत में राष्ट्रीय चेतना के पुनर्जनन तथा पुनर्जागरण की चेला में तुरंत तथा तत्काल कार्य की प्रेरणा के के सर्वाधिक दक्षिणाली छात्र थे । चाहे उनकी इच्छा रही हो अथवा न रही हो,¹ उनके आय समाज ने 1905 में बंगाल के विद्रोह का मार्ग प्रशस्त किया । वे पुनर्निर्माण तथा राष्ट्रीय पुन संगठन के अत्यधिक उत्साही संदेशवाहक थे । मुझे ऐसा लगता है कि जब सारा देश सो रहा था तब वे अकेले ही थे जिन्होंने जाग जागकर सबकी रक्षा की । ”² रूढ़ियों तथा अंधविश्वासों के विरुद्ध अपने आलाचनाराम तथा जिनामु मानस की दक्षि का प्रयोग करते उन्होंने अप्रत्यक्ष रूप से भारत की राजनीतिक, आर्थिक मुक्ति के दक्षिणाली आंदोलन के लिए भूमिका तैयार कर दी । यही कारण था कि उनके श्रद्धानन्द और साजपत राय सरीखे शिष्य अपने आपकी देश की बलिबेदी पर अर्पित करके दहीद बन गये ।³ उनका स्वदेश का प्रेम जीवन के सभी क्षेत्रों में फल गया और उससे जबरदस्त राजनीतिक परिणाम हुए । वे वैदिक शिक्षा प्रणाली अर्थात् गुरुकुल प्रणाली को भी पुनर्जीवित करना चाहते थे ।

2 दयानन्द के राजनीतिक चिन्तन के दार्शनिक आधार

दयानन्द निर्भीक संदेशवाहक तथा उच्चकोटि के समाज सुधारक होने के साथ साथ रहस्यवादी भी थे । उनका विश्वास था कि असम्प्रज्ञात (निर्बीज) समाधिकी उच्चतम अवस्था में आत्मा ब्रह्माण्डातीत तथा सबव्यापी परमेश्वर का साक्षात्कार कर सकता है । वे काट तथा स्वप्न की भांति सहायवादी (अनैयतावादी) नहीं थे । उन्होंने सिखाया कि ईश्वर में अविकल और अनय आस्था होनी चाहिए और वह पवित्र जीवन के द्वारा प्राप्त की जा सकती है । परमाथ सत्ता कोई तात्विक अज्ञेय नहीं है, बल्कि दिव्य दृष्टि के द्वारा उसकी अनुभूति तथा दशन किया जा सकता है । इसलिए दयानन्द ने

1 उन्होंने सामाजिक रूप से इसका निषेध किया उन्होंने सदैव घर राजनीतिक और घर ब्रिटिश विराधी होने का दावा किया । किंतु ब्रिटिश सरकार ने इसका भ्रष्ट अर्थ लगाया । आय समाज को अपने संस्था के कार्यक्षेत्र के साथ समझना करना पड़ा ।

2 वही ।

3 दयानन्द सरस्वती के शिष्य तथा मित्र श्यामजी कृष्ण वर्मा थे (जन्म 4 1857—मार्च 31 1930) । 1897 के बाद श्यामजी अधिकतर यूरोप में ही रहे । वे *Indian Sociologist* नामक पत्र के जो 1905 में स्थापित किया गया था सम्पादक थे । उन्होंने हिंसात्मक क्रान्ति तथा आतंक का संदेश दिया ।

4 कहा जाता है कि दयानन्द मोनो देवी वस्तु पहना करते थे ।

योग पर विशेष बल दिया। वे भक्त तथा आस्तिक और भट्टर एवेस्वरवादी थे। अद्वैत वेदातिथ्या न तत्त्वज्ञान के निगुण और निरामार ग्रहण तथा दशशास्त्र के समुण और माकार ईश्वर म जो नेद किया था, उसका दयानन्द ने मण्डन किया। दयानन्द के परमेश्वर म वेदातिथ्या के ग्रहण तथा ईश्वर का सम्पूर्ण सार तथा उपाधियाँ विद्यमान हैं। दयानन्द तथा रामानुज के अनुसार ईश्वर निगुण ग्रहण नहीं है, बल्कि वह सभी मंगलमय गुणा का मण्डार है। इसीलिए दयानन्द का उपदेश था कि नित्य जीवन की उपलब्धि का एक माग ईश्वर के गुणों का चिन्तन भी है। अपने चरित्र के इस रहस्यात्मक पक्ष के कारण वे यूरोपीय दार्शनिकों के अभिभावी बुद्धिवाद की तुलना में एक भिन्न कोटि में जा बैठते हैं। ज्ञान भीमासा की दृष्टि से दयानन्द न्यायिक दार्शनिकों की भाँति यथायवादी हैं। तत्त्वज्ञान की दृष्टि से वे ईश्वर तथा आत्मा का आध्यात्मिक द्रव्य मानते हैं। दयानन्द के अनुसार तीन प्रकार के शाश्वत द्रव्य हैं। ईश्वर, जीव तथा प्रवृत्ति तीन तत्त्व अनादि तथा अनन्त हैं। वे सामान्या की भाँति प्रकृति को स्वतन्त्र तथा शाश्वत मानते थे, किन्तु उनका तब था कि पदार्थ का व्यवस्थित करने के लिए सृष्टिकर्ता ईश्वर भी आवश्यक है। इस प्रकार के ईश्वर की सत्ता के पक्ष में ब्रह्माण्ड शास्त्रीय तर्क को स्वीकार करते थे। उनका यह भी कथन था कि विश्व के भूल में अन्तर्निहित जो अन्त्य हेतु और उद्देश्य स्पष्ट दिखायी देते हैं वे भी ईश्वरवाद के सिद्धांत की पुष्टि करते हैं। ऋग्वेद के प्रमाण के आधार पर (यथापूर्वमकल्पयत) दयानन्द भी (अस्तु की भाँति) विद्वास करते थे कि सृष्टि और प्रलय का क्रम चक्रवत् चलता करता है। उन्होंने सामिया (सेमेटिक जातियों) की इस धारणा का खण्डन किया कि ब्रह्माण्ड की एक ही बार सृष्टि हुई है। उनका कहना था एकल सृष्टि का सिद्धान्त नैतिक भेदों का सही कारण नहीं बतलाता, अतः वह तार्किक बुद्धि को सन्तुष्ट नहीं कर सकता। दयानन्द ने वेदातिथ्यों के उन सिद्धांतों को अस्वीकार किया जो जीव को ग्रहण का ही सार अथवा उससे केवल आशिक रूप में भिन्न मानते हैं। उनका मत था कि जीव और आत्मा का भेद शाश्वत है और मुक्ति की अवस्था में भी जीव ग्रहण से भिन्न रहता है क्योंकि उसमें 'आंतरिक अग्नि की शक्तियाँ' होती हैं। वे मुक्ति से प्रत्यावर्तन के सिद्धांत में भी विद्वास करते थे, परलोक शास्त्र सम्प्रदायों के चिन्तन को यह उनकी नयी देन थी (उनके त्रैतवाद का, जिसमें ईश्वर, जीव और प्रकृति तीन की स्वतन्त्र सत्ता को स्वीकार किया जाता है, प्रमथन करना कठिन है। किन्तु उन्होंने शंकर के मायावाद के सिद्धांत का जो खण्डन किया है उसमें बड़ा बल है। यह बात उल्लेखनीय है कि शंकर अद्वैतवाद का, जिसकी यूरोप में इतनी पछासी की जाती है (उदाहरण के लिए, डीइलेन द्वारा), रामानुज और माधव ने भी खण्डन किया है। हम देखते हैं कि आधुनिक यूरोप तथा अमेरिका में भी हेगेल के प्रत्ययवाद के विशुद्ध प्रतिनिधियाँ बढ़ रही हैं और यथायवाद का दृढतापूर्वक समर्थन किया जा रहा है। आधुनिक एकत्ववाद में भी पुराने प्रत्ययवादी दशनों की दृश्य जगत का निषेध करने वाली प्रवृत्तियों को बहिष्कृत करने के प्रयत्न किये जा रहे हैं, और वस्तुवाचक गतिशील एकत्ववाद पर बल दिया जा रहा है। इन आधुनिक प्रवृत्तियों का दयानन्द द्वारा किये गये मायावाद के खण्डन की पुष्टि करने के लिए प्रयोग किया जा सकता है।

दयानन्द पूर्ण वेदवाद के सन्देशवाहक थे। उन्होंने घोषणा की कि चार वैदिक संहिताएँ अपौरुषेय हैं। वे जीवन की समस्याओं का वैदिक सिद्धांतों के आधार पर समाधान करना चाहते थे। उनका कथन था कि वेद शाश्वत, शुद्ध तथा आदि ज्ञान के स्रोत हैं। सृष्टि के प्रारम्भ में ही वह ज्ञान मनुष्य जाति को प्रदान कर दिया गया था। उनका दावा था कि वैदिक ज्ञान की पुरातन संहिताओं में स्वयं ईश्वर की ही वाणी निहित है, और इसीलिए वेदों में उनकी आस्था चट्टानवत् दृढ तथा अडिग थी। हम ऐसा लगता है कि वैदिक संहिताओं के श्रुति से आज तक ससार में वेद का दयानन्द से बड़ा समर्थन उत्पन्न नहीं हुआ है। 1864 के बाद उन्होंने सत पात तथा लूथर की समुक्त शक्ति तथा उत्साह के साथ अपना सम्पूर्ण जीवन वेद की वेदों पर अर्पित कर दिया। दयानन्द न असदिग्ध रूप से घोषणा की कि वेदों में आध्यात्मिक तार्किक ज्ञान तथा वैज्ञानिक भौतिक ज्ञान

का रहस्य दोनों का ही ममावेश है। मैं दयानन्द के इस सिद्धांत से सहमत नहीं हूँ कि वेद सम्पूर्ण ज्ञान के भण्डार हैं। किंतु मैं यह मानता हूँ कि वेदों में रहस्यवाद, मन्त्र तथा सामाजिक संगठन के सम्बन्ध में महत्वपूर्ण विचार निहित हैं। दयानन्द के वैदिक अनुसंधान का प्रामाणिकता के सम्बन्ध में बिना शर्त के कोई मत व्यक्त कर देना कठिन है। अरविद भी स्वीकार करते हैं कि वैदिक मन्त्रों में अनिप्राकृतिक गूढ़ रहस्य विद्यमान हैं। विदेशी समीक्षकों ने भी माना है कि वेदों में दार्शनिक तथा नैतिक ज्ञान निहित है। तिलक का मत है कि नासदीय सूक्त में एकत्ववादी प्रत्ययवाद के आदि सिद्धांतों का उत्कृष्ट रूप में निरूपण किया गया है। पूर्वोक्त मत दयानन्द के वेद विषयक विचारों की सत्यता के चोखे हैं, यद्यपि मैं उनके इस मत से कदापि सहमत नहीं हूँ कि वेदों में वैज्ञानिक ज्ञान सहित समस्त ज्ञान के बीज विद्यमान हैं।

3 दयानन्द का सामाजिक दर्शन

दयानन्द वैदिक वर्णाश्रम धर्म के समयक थे किंतु उन्होंने भारत में व्यवहृत जाति-प्रथा से सम्बंधित अन्धकार की कटु आलोचना की। जन्म की जाति की कसौटी मानने के मयकर दुष्परिणाम हुए थे। इसलिए दयानन्द इस पक्ष में थे कि मनुष्य का वर्ण उसकी मानसिक प्रवृत्तियों, गुणों तथा कर्मों के अनुसार निर्धारित किया जाय। वस्तुतः दयानन्द का यह विचार क्रांतिकारी था।⁶ इसने जन्म पर आधारित श्रेष्ठता की धारणा पर घातक चोट की। इसके विपरीत वर्ण के सम्बन्ध में उनकी कसौटी मनुष्य लोकतांत्रिक थी। दयानन्द का मत था कि मनोवैज्ञानिक तथा व्यावसायिक कसौटी पर आधारित वर्ण का सिद्धांत अनेक सामाजिक तथा व्यावसायिक संघर्षों का समाधान कर सकता है। वर्ण धारण करने की कसौटी जन्म नहीं, बल्कि किसी विशिष्ट कार्य को करने की मानसिक क्षमता है। इस प्रकार भारत के सामाजिक जीवन में दयानन्द का लोकतांत्रिक आदर्शवाद जन्म के स्थान पर योग्यता को महत्व देने में व्यक्त हुआ। व्यावसायिक स्तरों के आधार पर संगठित सामाजिक व्यवस्था का समर्थन प्लेटो और अरविद ने भी किया है। यदि चार आश्रमों के सिद्धान्त का अनुसरण किया जाय तो प्रतिस्पर्धा की प्रवृत्ति के अतिशय प्रदर्शन पर सुनिश्चित ढंग का अंकुश लगाया जा सकता है, क्योंकि पचास वर्ष की आयु में लोग आर्थिक त्रियाङ्गलाप से निवृत्त होकर सरल जीवन बिताने लगेंगे और चिन्तन में लग जायेंगे। किंतु आधुनिक भारत में सामाजिक स्तरीकरण के सिद्धांत के रूप में वर्ण व्यवस्था से कोई लाभ हो सकता है, इस बात में मुझे भारी संदेह है। कारण यह है कि यह व्यवस्था शताब्दियों पुरानी ऐतिहासिक अनुदारता तथा परम्परावाद से ओतप्रोत है। व्यवहार में चार वर्णों को भ्रष्ट होकर चार जातियों का रूप ले लेने से रोकना कठिन होगा। अतः यद्यपि मैं दयानन्द के आश्रम सिद्धांत से सहमत हूँ, किंतु उनके वर्ण सिद्धांत से मेरा गहरा मतभेद है।

दयानन्द का निश्चित और असंदिग्ध मत था कि मनुष्य अपने विवास के अनुकूल साधना और विधियाँ के चयन में स्वतन्त्र है, किंतु समाज से सम्बंधित कार्यों के विषय में वह पराधीन है। यह भेद हम मिल के आत्मसम्बन्धी तथा परसम्बन्धी कार्यों के अन्तर का स्मरण दिलाता है।⁷ दयानन्द ने आयु ममाज के नवें और दसवें नियम इस प्रकार निर्धारित किये “प्रत्येक को अपनी ही उत्तति में संतुष्ट नहीं रहना चाहिए, किंतु जबकी उत्तति में अपनी उत्तति समझनी चाहिए” तथा “प्रत्येक को अपनी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और विकास को ध्यान में रखना चाहिए जिससे अन्त में वह साथ लौकिक कल्याण का परिवर्धन कर सके, अथवा, दूसरे शब्दों में, सामाजिक हित के परिवर्धन के लिए अपने को अनुसृत और विकसित कर सके।”

दयानन्द ने युगों से सुप्त पड़ी हुई भारत की आत्मा के बाहरी उमाड़ की प्रश्रिया को घड़ी उत्तेजना प्रदान की। उनके व्यक्तित्व की बहुमुखी प्रतिमा हमें मनुष्य की विभिन्न क्षतियाँ तथा गुणों की तेजोमय पूर्णता के प्राचीन आदर्श का पुनः स्मरण दिलाती है। यूनानियों ने यौद्धिक, सौंदर्यात्मक

6 महात्मा गांधी ने लिखा है “स्वामी दयानन्द हमारे लिए विरासत में जो सत्यदान वस्तुएं छोड़ गये हैं उनमें अत्युपयोगिता के विरुद्ध उनका स्पष्ट घोषणा निश्चय ही बहुत महत्वपूर्ण है। (हरिवंशदा शारदा सम्पादन) *Dayananda Commemoration Volume*)

7 दयानन्द ने इस सम्बन्ध में जिन बातों का प्रयोग किया है वे ये हैं (1) हितकारी, तथा (2) हितकारी।

तथा शारीरिक श्रेष्ठता पर बल दिया था, इससे विपरीत प्राचीन भारतीय शक्ति और धी की कामना करते थे, किन्तु साथ ही साथ वे श्रुत—नैतिक तथा आध्यात्मिक सबशक्तिमत्तापूण सबव्यापी ब्रह्माण्ड तत्त्व—के भी पुजारी थे। वेदों का दृष्टिकोण था कि मनुष्य की अतर्निहित शक्तियाँ का विनाश उच्चतम आध्यात्मिक उत्प्रेरणा से अनुप्राणित होना चाहिए। दयानन्द ने प्राचीन वैदिक भावना का पुनः स्थापित तथा पुनर्जीवित करने के लिए अथर्व श्रम किया। इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि कोरी शक्तिपूजा करने ने मयकर दुष्परिणाम होते हैं। किन्तु साथ ही साथ यह भी सत्य है कि पारलौकिक आध्यात्मिक आनन्द के जगमगाते क्षिरसरो में विलीन रहने के भी प्रभाव सामाजिक तथा राजनीतिक दृष्टि से अनिष्टकारक होते हैं। बौद्ध तथा वेदांतियों का काल्पनिक तत्त्वज्ञान मुसलिम आक्रमणकारियों से देश की स्वतंत्रता की रक्षा न कर सका। दयानन्द ने आत्मा के प्रदीपन तथा सामाजिक हठता दोनों को ही आवश्यक बतलाया। वे समकालीन भारत की जजरित हो रही सामाजिक तथा धार्मिक व्यवस्था के स्थान पर वैदिक सभ्यता की शक्तिशाली तथा शुद्ध भावना को पुनर्जीवित करना चाहते थे।

4 दयानन्द तथा भारतीय राष्ट्रवाद

दयानन्द पारिभाषिक अर्थ में राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे। उन्होंने राजनीतिक सिद्धांत के क्षेत्र में किसी नमबद्ध ग्रन्थ की रचना नहीं की है। किन्तु अपनी रचनाओं में और कभी-कभी निजी वार्तालाप के दौरान उन्होंने राजनीतिक विचार व्यक्त किये। उनके 'सत्याप प्रकाश' तथा 'श्रुतवेदादि भाष्य भूमिका' दोनों ही प्रसिद्ध ग्रन्थों में एक-एक अध्याय ऐसा है जिसमें राजनीतिक विचारों की सीमासा की गयी है। दयानन्द पर मनुस्मृति के राजनीतिक विचारों का बहुत कुछ प्रभाव पड़ा था। उनके सावजनिक जीवन काल (1864-83) में भारत ब्रिटिश साम्राज्यवाद के लौह शासन में था। 1845 में जिस समय उन्होंने घर छोड़ा, पंजाब, सिंध और मध्य भारत के कुछ भाग स्वतंत्र थे, किन्तु 1857 के स्वतंत्रता संग्राम की विफलता के फलस्वरूप अंग्रेजी शासन सबत्र सुदृढ़ हो गया। इसके अतिरिक्त ईसाई सभ्यता देश की पुरानी संस्कृति पर प्रहार कर रही थी और ईसाई धर्मप्रचारक अपना काम फैला रहे थे। वैश्वचक्र जैसे प्रसिद्ध ब्रह्म समाजी और समाज सुधारक पर भी ईसाइयत का प्रभाव था जिसकी अभिव्यक्ति उनके 'नव विधान' में हुई थी। ऐसे समय में दयानन्द हिंदू पुनरुत्थानवाद के आक्रामक समर्थक के रूप में प्रकट हुए। 'ऐसा लगता है कि आय समाज को ईसाइयत के प्रसार से भय है। इसमें तो सदेह ही नहीं है कि दयानन्द को भय था क्योंकि वे समझते थे कि किसी विदेशी पथ को अंगीकार कर लेने से राष्ट्रीय भावना, जिसका वे पोषण करना चाहते थे, सबट म पड़ जायगी।' उनके पुनरुत्थानवाद के कारण कभी-कभी उन्हें प्रतिक्रियावादी कह दिया गया है, और मान लिया जाता है कि उनका आग्रहपूर्ण वेदवाद प्रगति-विरोधी नारा था। किन्तु जिस महान शक्ति तथा उत्साह से दयानन्द का व्यक्तित्व बना था वह निष्क्रियता के कार्यक्रम से सन्तुष्ट नहीं हो सकता था। वे कमवादी थे, न कि कोई कल्पनाशील विचारक। और उनके वेदवाद का उद्देश्य देश की शक्ति की अभिव्यक्ति को अनुप्रेरित करना था। वस्तुतः वे 'लडाकू हिंदुस्तान के आक्रामक समर्थक थे। किन्तु जिस लडाकूपन का परिचय दयानन्द और आयसमाज ने दिया वह अशत इस्लाम और ईसाइयत इन दो सामों (समष्टिक) धार्मिक समुदायों के मदोन्मत्त रवैय के विरुद्ध सन्तुलन कायम रखने का एक साधन था। इतिहास के महान आन्दोलन प्रायः अतीतमुखी हुआ करते हैं। यूरोप के पुनर्जागरण तथा धर्म सुधार आन्दोलन ने क्रमशः अरस्तू और बाइबिल की ओर देखा और फ्रांस की फ्रांति ने यूनान तथा रोम के गणतन्त्रवाद से प्रेरणा ली। उसी प्रकार दयानन्द का वैदिक आदर्शवाद कम की प्रेरणा देने के लिए था। रानाडे विवेकानन्द और गांधी की भांति दयानन्द भी अनुभव करते थे कि धर्म ने ही भारत की महान विपत्तियों के समय रक्षा की है। भारतीय मनीषियां न सदैव ही इस बात पर बल दिया है कि आंतरिक महत्ता बाह्य प्रमुखता की अपरिहाय शक्त है। इसीलिए अनेक विदेशी प्रभावों और आक्रमणों के बावजूद भारतीय दार्शनिकों ने आत

रिक ज्योति को जलाते रहने की प्रेरणा दी है। दयानन्द ने वेदा के पुरातन धार्मिक आदर्शवाद को पुनर्जीवित करने का उत्साहपूर्वक समर्थन किया। किन्तु इस प्रकार के आदर्शवाद के लिए यह अपरिहाय था कि वह पुराने देवी-देवताओं को निर्जीव पूजा बन्द करने के लिए आवाज उठाता और परार्थीन जीवन के बंधन परित्यक्त भ भूमी तत्त्वज्ञान का विरोध करता। अतः दयानन्द ने विवेकशून्य अंधविश्वास तथा परम्परावाद के विरुद्ध चरितार्थपूर्वक संपन्न किया और विवेक एवं सत्य के जीवन की पूजा करने पर बल दिया। वैदिक पुनरुत्थानवाद, बुद्धिवाद तथा समाज सुधारवाद का मूल्यवान् करते हुए रवीन्द्रनाथ टैगोर लिखते हैं— “आधुनिक भारत के महान्तम पथ निर्माता स्वामी दयानन्द सरस्वती ने देश की पतनावस्था से उत्पन्न पथों और परिपाटियों की व्याकुल करने वाली उलझनों को साफ करके एक मार्ग बना दिया जिस पर चलकर हिन्दू ईश्वरमूर्ति और मानवसेवा के सरल तथा विवेकपूर्ण जीवन को प्राप्त कर सकते थे। उन्होंने निमल दृष्टि से सत्य का दर्शन करके तथा हठ सकल्प और साहस के साथ हमारे आत्मसम्मान तथा सशक्त बौद्धिक जागरण के लिए कार्य किया। वे ऐसा बौद्धिक जागरण चाहते थे जो आधुनिक युग की प्रगतिशील भावना के साथ सामंजस्य स्थापित कर सके और साथ ही साथ देश के उस गौरवशाली अतीत के साथ अटूट सम्बन्ध कायम रख सके जिसमें भारत ने अपने व्यक्तित्व को कार्य तथा चिन्तन की स्वतन्त्रता में और आध्यात्मिक साक्षात्कार के निमल प्रकाश के रूप में व्यक्त किया था।”

दयानन्द भारतीय चरित्र की दुर्बलताओं को देश के पतन के लिए उत्तरदायी मानते थे। अतः उन्होंने उदासीनता, निष्क्रियता, प्रमाद, आलस्य तथा मायापण के स्थान पर शक्ति की सर्वोच्चता, पराक्रम, उत्साह तथा उत्तरदायित्व की सक्रिय भावना की शिक्षा दी। अपने ‘सत्याय प्रकाश’ में उन्होंने लिखा है कि भारत के पतन के मुख्य कारण है— ‘पारस्परिक फूट धार्मिक भेद, जीवन में शुद्धता का अभाव, शिक्षा की कमी, बाल विवाह जिसमें पुरुष और स्त्री को अपना जीवा-साथी चुनने का अधिकार नहीं होता, इन्द्रियपरायणता, असत्यता तथा अत्यन्त बुरी आवृत्ति, वेदाध्ययन की अवहेलना तथा अत्यन्त कुरीतियाँ।” कम की सफलता के लिए आदर्श का होना आवश्यक है। रूसो तथा मार्क्स ने क्रमशः फ्रांसीसी तथा रूसी क्रांतियों के लिए दार्शनिक आधार तथा पृष्ठभूमि तैयार की थी। उसी प्रकार दयानन्द विश्व में वैदिक धर्म के आदर्श की विजय चाहते थे। उनका कथन था— “जो पक्षपातहीन है, जो धर्म तथा समता की शिक्षा देता है, जो मन, वचन तथा कर्म की सत्यता सिखाता है, और सन्नेह में, जो वेदों में निहित ईश्वर की इच्छा के अनुकूल है, उसी को मैं धर्म कहता हूँ।” अतः दयानन्द ने व्यक्ति के नैतिक शुद्धीकरण तथा सामाजिक पुनर्निर्माण की आवश्यकता पर बल दिया। वे चाहते थे कि उनका क्रियाशील तथा शक्तिशाली आध्यात्मवाद का कार्य क्रम भारत में तथा सम्पूर्ण विश्व में फैले, उनके वैदिक पुनर्जागरण के आदर्श ने भारतीयों के नैतिक तथा सामाजिक पुनरुत्थान पर बल दिया।⁹ समकालीन भारतीयों का सामाजिक एकता और नैतिक जीवन के क्षेत्र में जो पतन हो रहा था उसे दयानन्द ने भलीभाँति देख लिया था। उनके विचार में भारत के राजनीतिक अथवा पतन के मूल में सामाजिक चरित्र का अभाव ही मुख्य था। उन्होंने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया कि भारत के अंग्रेज शासकों की “सामाजिक क्षमता अधिक श्रेष्ठ है सामाजिक संस्थाएँ अधिक अच्छी हैं और उनमें आत्मोत्सर्ग, सावजनिक हित की भावना, साहस, सत्ता के प्रति आज्ञापालन का भाव और देशभक्ति है,” और इसलिए उन्होंने भारतीयों को अपने व्यक्तित्व तथा सामाजिक चरित्र का सुधारने की वसवती प्रेरणा दी। परिणामस्वरूप दयानन्द की योजना में सामाजिक तथा राष्ट्रीय पुनरुद्धार तथा भुक्ति के लिए चरित्र की शुद्धता अपरिहाय थी, उसके बिना काम चल ही नहीं सकता था।

दयानन्द अत्यधिक निर्भीक थे, और उन्होंने सदैव इस बात पर बल दिया कि मनुष्य को अपने में

9 दक्षिण अफ्रीका, *Renascence India* पृष्ठ 38 “भारत की दुर्घटनाएँ दूर करने के लिए तथा सामाजिक दृष्टि से देश का एकात्मक करने के लिए दयानन्द जानियोंने नया वर्गों के सम्भाव्यता का नष्ट करना चाहा था उसे धार्मिक एकात्मता प्रदान करने के लिए न अथवा सब धर्मों के स्थान पर अथवा धर्म का स्थापना करना चाहते थे उसे राजनीतिक दृष्टि से एक करने के लिए वे उसे विश्वास आत्मन से मुक्ति प्रदाना चाहते थे। आदिनू समाज में संगठन की जा प्रवृत्ति देखने को मिलता है उसका मुख्य ध्येय दयानन्द को ही है।

निर्भीकता का एक नैतिक गुण के रूप में विचार किया जा चाहिए। येवन निर्भीकता, राजनीतिक रूप धारण कर लेने पर, एक ऐसी शक्ति बन जाती है जो उत्पीड़न तथा निरंकुश साम्राज्यवाद का सामना कर सकती है। अतः निर्भीकता ही मानव अधिपति की प्राप्ति का आधार है। दयानन्द की कल्पना का मनुष्य उसी का रोमांचप्रिय व्यक्ति नहीं है जो प्रकृति के परमात्मा का उपमा करता रहता है, उसका आदर्श ऐसा निर्भीक व्यक्ति है जो 'यय तथा मत्य की रक्षा के लिए कटिबद्ध रहता है और अत्याचार के सर्वाधिक क्षतिशाली दुर्गों के सामने भी नतमस्तक नहीं होता। उनके शब्द हैं "केवल यही व्यक्ति मनुष्य कहलावेगा जो अधिपति है जो स्वभाव से चिंतनशील है, जिसके मन में दूसरा के लिए बसी ही चरणा और सहानुभूति है जैसी कि स्वयं अपने लिए, जो अयायी से नहीं डरता, चाहे वह कितना ही क्षमतिशाली क्यों न हो, किंतु दुबल से दुबल पुण्यात्मा व्यक्ति से भय खाता है। इसके अतिरिक्त ऐसे मनुष्य को चाहिए कि धर्मपरायण लोगों के परित्राण के लिए अधिक से अधिक प्रयत्नशील रहे एवं उनके कल्याण का अविध्वंस करे तथा उनके प्रति सदैव यथायोग्य आचरण करे, चाहे वे अल्पविक्रम दुबल तथा भौतिक साधनों से हीन क्यों न हों। दूसरी ओर ऐसे मनुष्य को सदैव दुष्टता का भय, दण्ड और विरोध करने का निरंतर प्रयत्न करते रहना चाहिए, चाहे वे विद्वत् भरे के प्रभु और महान् पणाय तथा शक्ति वाले व्यक्ति ही क्यों न हों। दूसरे शब्दों में, मनुष्य को यथा सामर्थ्य अयायियों की शक्ति का उन्मूलन करने तथा 'ययशील व्यक्तियों की शक्ति को दृढ़ करने के लिए सतत प्रयत्न करते रहना चाहिए। उसे कितना ही भयकर दृष्ट क्यों न भुगमना पड़े, अपने मानवोचित कर्तव्य के पालन में उसे चाहे मृत्यु का कड़वा घूट ही क्यों न पीना पड़े, किंतु उसे विचलित नहीं होना चाहिए।" मनुष्यत्व का यह बौद्धिकप्रधान आदर्श परोक्ष रूप में सामाजिक तथा राजनीतिक सुराईयों के विरोध का समय बन जाता है।

दयानन्द का स्वतंत्रता के प्रति तीव्र अनुराग था, और उनका सम्पूर्ण व्यक्तित्व उसके लिए नडपा करता था। आत्मा की मुक्ति की खोज में ही उन्होंने अपने पिता का घर छोड़ा था। स्वतंत्रता के हेतु ही उन्होंने विवाहित जीवन का भार उठाने से इनकार कर दिया था और सत्यास ले लिया था। उनका विश्वास था कि मनुष्य की आत्मा कार्य करने में स्वतंत्र है किंतु फल की प्राप्ति में वह ईश्वर के अधीन है। दयानन्द ने मनुष्य के मानस की बौद्धिक स्वतंत्रता की घोषणा की और तदर्थ उन्होंने सब धर्मों के पवित्र साहित्य की स्वतंत्र तथा ओजपूर्ण आलोचना की, और इस विषय में उन्होंने बौद्धों के शूयवाद तथा वेदांतियों के प्रत्ययवादी एकत्ववाद के साथ भी रियायत नहीं की। चूंकि दयानन्द का वैदिक पुनरुत्थानवाद सामी सस्कृतियों और सम्प्रदायों की चुनौती के विरुद्ध एक सतुलनात्मक साधन था,¹⁰ इसलिए वह राष्ट्रीय स्वतंत्रता का पक्षपोषक बन गया। स्वामीजी आम वैदिक सस्कृति को आद्य रूप में प्रतिष्ठित करने के पक्ष में थे।¹¹ उनके आन्दोलन के वातावरण सम्बन्धी सद्म तथा उनके ऐतिहासिक प्रभावका विश्लेषण करते हुए नेहरू ने लिखा है "आम समाज इस्लाम तथा ईसाई मत के प्रभाव के विरुद्ध प्रतिन्याय था। आंतरिक रूप में वह सगठनात्मक तथा सुधारात्मक आन्दोलन था और बाह्य आक्रमणों से संचालित के लिए यह एक रक्षात्मक संगठन था।"¹² कमी-कमी कहा जाता है कि आम धर्मों पर दयानन्द ने जो आक्रमण किया उसमें दुर्भाव तथा घणा की भावना निहित थी। यह सत्य है कि बाइबिल तथा कुरान की आलोचनात्मक तथा बौद्धिक परीक्षा करके दयानन्द ने इन ग्रन्थों के अनुयायियों की धार्मिक भावनाओं को ठेस पहुँचायी है किंतु उन्होंने हिन्दुओं तथा बौद्धों के धार्मिक तथा दार्शनिक ग्रन्थों के सम्बन्ध में भी उसी बौद्धिक पद्धति से काम लिया। उन्होंने स्वयं लिखा है "यद्यपि मैं आर्यावर्त में उत्पन्न हुआ था और वहीं अब भी रह रहा हूँ फिर भी मैं इस देश में

10 दयानन्द चाहते थे कि धार्मिक नता धर्म विद्या के सामान्य आधारों का दृढ़ निकालन का प्रयत्न करें। 1877 में दयानन्द सर सयद अहमदजी तथा केशवचंद्र सेन की दिल्ली में एक बैठक हुई किंतु कोई सचसम्मत फारमूला न निश्चित सका। 1872 में भी दयानन्द देवनागरी तथा केशवचंद्र सेन की मोटिंग हुई किंतु दयानन्द वेदों की निषिद्ध शिनाया के सम्बन्ध में किसी प्रकार का समझौता करने के लिए तैयार नहीं हुए।

11 1882 में दयानन्द ने गोरखिणी सभा नामक एक संस्था की स्थापना की जिसका मुख्य उद्देश्य गोरक्षा था। अपनी छोटी सी पुस्तक गोरक्षानिधि में उन्होंने गाय के प्रति दया का व्यवहार करने और उसकी रक्षा करने का उपदेश दिया।

12 जवाहरलाल नेहरू *The Discovery of India*, पृष्ठ 378-79।

प्रचलित धर्मों की असत्यता का समर्थन नहीं करता, बल्कि उनका पूर्णतः भण्डाफोड करता है। उसी प्रकार मैं अय धर्मों तथा उनके अनुयायियों के साथ व्यवहार करता हूँ। जहाँ तक मनुष्य जाति व उत्थान का सम्बन्ध है मैं विदेशियों के साथ वसा ही आचरण करता हूँ जैसा कि अपने देशवासियों के साथ। सब मनुष्यों के लिए ऐसा ही करना उचित है।” मानसिक स्वतन्त्रता के पक्ष में दयानन्द के योगदान का मूल्यांकन करते हुए जायसवाल लिखते हैं “संयासी दयानन्द ने हिन्दुओं की आत्मा को उसी प्रकार स्वतन्त्रता प्रदान की जिस प्रकार लूथर ने यूरोपीय आत्मा को प्रदान की थी और उन्होंने उस स्वतन्त्रता का निर्माण भीतर से, अर्थात् हिन्दू साहित्य के आधार पर ही किया। दयानन्द उन्नीसवीं शताब्दी के महानतम भारतीय ही नहीं थे उन्नीसवीं शताब्दी में एकेश्वरवाद का ऐसा शक्तिशाली शिक्षक, मानव एकता का ऐसा उपदेष्टा, आध्यात्मिकता के पूजोपासक के विरुद्ध सघर्ष करने वाला ऐसा सफल योद्धा अग्रज नहीं था।”¹³

दयानन्द ने राजनीति में सक्रिय भाग नहीं लिया, किन्तु भारत के लिए उनके मन में गहरा अनुराग और उत्कट प्रेम था। वे भारत को आर्यावर्त कहा करते थे। उनके विचार में यह देश पारसमणि का देश तथा स्वर्णभूमि था। भारत में अखण्ड, स्वतन्त्र, स्वाधीन तथा निम्न शासन के अभाव को देखकर वे बहुत दुःखी हुआ करते थे। अतः अपनी रचनाओं में उन्होंने देश की राजनीतिक वास्तवता पर शोक प्रकट किया है, और वैदिक मन्त्रों के माध्यम से भी उन्होंने भारत की स्वाधीनता के लिए ईश्वरीय सहायता की प्रार्थना की है।¹⁴ उन्हें प्रायना समाज और ब्रह्म समाज की क्षीण दशमक्ति पर खेद था।¹⁵ ब्रह्म समाज के सम्बन्ध में स्वामीजी ने लिखा है “यद्यपि इन लोगों का जन्म आर्यावर्त में हुआ है, इन्होंने उसी का अन्न खाया है और आज भी खा रहे हैं फिर भी इन्होंने अपने पूर्वजों के धर्म का परित्याग कर दिया है, और उसके स्थान पर विदेशी धर्मों की ओर अधिक उन्मुख हैं, वे अपने को विद्वान् मानते हैं किन्तु देशी संस्कृत विद्या के पान से सदा दूर हैं, अपने अग्रजों के ज्ञान के घमण्ड में वे एक नया धर्म स्थापित करने में जल्दबाजी कर बैठे हैं।”¹⁶ अतः वेल्-टाइन शिरोल जैसे सहानुभूतिपूर्ण आलोचक के इस कथन में कुछ सत्याश है “दयानन्द की शिक्षाओं की मुख्य प्रवृत्ति हिन्दुत्व का सुधार करने की उतनी नहीं है जितनी कि उस उन विदेशी प्रभावों के विरुद्ध प्रतिरोध के लिए संगठित करने की है, जो उनके विचार में उसका (हिन्दुत्व का) विराष्ट्रीयकरण कर रहे थे।” उन्होंने ज्वलंत शब्दों में स्वराज्य का गौरवगान किया है। राष्ट्रवाद के सद्देशवाहक के रूप में उनका स्थान इसी से स्पष्ट है कि उन्होंने गौरवपूर्ण अतीत से प्रेरणा लेकर स्वराज्य का शक्तिशाली नारा लगाया। उन्होंने दुर्योधन की भत्सना की, क्योंकि वह महामारत के उस युद्ध के लिए उत्तरदायी था जिसने कारण आर्यावर्त का अधःपतन आरम्भ हुआ। कौरवों, पाण्डवों तथा यादवों का विनाश उनकी पारस्परिक फूट के कारण ही हुआ। दयानन्द उन्नीसवीं शताब्दी के इस प्रसिद्ध नारे के अनुयायी थे—सुशासन, चाहे वह कितना ही अच्छा क्यों न हो, स्वशासन का स्थान नहीं ले सकता। उन्होंने ‘सत्याप प्रकाश’ के छोटे समुल्लास में लिखा है “विदेशी शासन जनता का पूर्णरूप से सुखी कमी नहीं बना सकता, चाहे वह धार्मिक दुर्भाव से मुक्त हो, देशवासियों तथा विदेशियों के साथ पक्षपात रहित हो और दयालु, कल्याणकारी तथा योग्य हो।”¹⁷ दयानन्द के ऐतिहासिक दयानन्द के अनुसार प्राचीन काल में समस्त विश्व में आर्यों का चक्रवर्ती राजतन्त्रिय साम्राज्यवाद फैला हुआ था।¹⁸ हासोमुख तथा भूमिगत राष्ट्र के समक्ष उन्होंने चन्द्रगर्भीय साम्राज्य¹⁸ तथा स्वराज्य

13 वे की जायसवाल का *Dayananda Commemoration Volume* में प्रकाशित पत्र पृष्ठ 162-63।

14 दयानन्द ‘आर्याभिविनय’।

15 1878 में आय समाज तथा धियोसाफीकस समाजद्वारा सम्मिलित सम्मेलन के बाद की वादों का विचार विमर्श हुआ किन्तु कोई समझौता न हो सका। दोनों संस्थाओं के बीच 1879-1881 के मध्य अरथाया एकता भी स्थापित हो गयी थी।

16 *The Light of Truth* (मद्रास संस्करण) पृष्ठ 432।

17 दयानन्द के अनुसार विश्व की मूर्ति से उत्तर 3000 ई. पू. तक के सभ्यता के विकास का ऐतिहासिक अध्ययन किया गया था। अय देश में केवल मानविक अथवा छोटे छोटे राज्य थे।

18 दयानन्द का चक्रवर्ती साम्राज्य पश्चिमी आधिपत्यमूलक साम्राज्यवाद का हिन्दू स्वरूप नहीं था, अनुसार वह ईश्वरीय नियम के पालन पर आधारित हास्य और वास्तविकता का एक उदाहरण था।

का नारा प्रस्तुत किया। दयानन्द के शरीरात्त के उपरांत आय समाज ने वैदिक सभ्यता की श्रेष्ठता के पक्ष में प्रचार जारी रखा। उसने वेदा में अननिहित धर्म, शुद्धता, स्वतंत्रता, तथा आत्म निमरता का संदेश जिस तीव्रता और उग्रता के साथ घर घर में फैलाया उससे जनता में अपने अधिकारों के सम्बन्ध में आश्रमिक चेतना जाग्रत हुई। परिणामतः यद्यपि आय समाज राजनीतिक समस्या नहीं था और एक समस्या के रूप में उसी बड़ी सावधानी के साथ अपने का प्राधिकारी तथा राजद्रोहात्मक वायवाहिया से दूर रखा, फिर भी भारतीयों के मन में देशभक्तिपूर्ण राष्ट्रवाद की भावना को जाग्रत करने में उसने अग्रदूत का काम किया। स्वामी ब्रह्मानन्द (भूमपूर्व मुशीराम) तथा रामदेव ने अपने 'द आय समाज एंड इट्स डिट्टेक्टस' (आय समाज तथा उससे निदक) नामक ग्रन्थ में लिखा है "इसलिए जब आय समाज प्राचीन भारत का गौरवगान करता है तो उससे राष्ट्रवाद का पोषण करने वाले तत्वों को उत्तेजना मिलती है और उस तरफ राष्ट्रवादी का सुमुक्त राष्ट्रीय अहंकार जाग उठता है तथा आकांक्षाएँ प्रज्वलित हो उठती हैं जिससे कानों में निरंतर यह गान पूर्ण मात्र फूला गया था कि भारत का इतिहास मनुष्य अपमान, अधपतन, विदेशियों की पराधीनता तथा बाह्य शोषण की शोचनीय गाथा है। और हम क्यों करते हैं भारत की गौरवगाथा का गान? इसलिए कि भारत ईश्वरप्रदत्त पान के व्याप्यताका का देश है वह पवित्र भूमि है जहाँ वैदिक सभ्यताएँ समुन्नत हुई और अपने सर्वोत्तम फल प्रस्तुत किये, वह धर्मक्षेत्र है जहाँ वैदिक दर्शन तथा तत्त्वज्ञान विकास के चरमोत्कर्ष को प्राप्त हुए, और वह पवित्रीकृत वसुधरा है जहाँ ऐसे आदर्श पुरुष निवास करते थे जिन्होंने स्वयं अपने आचरण में वेदों की नैतिक शिक्षाओं की उच्चतम धारणाओं को साक्षात्कार किया। अतः देशभक्ति, जो वेदभक्ति की दासी है एक उच्च, प्रेरणादायक, धार्मिकदार्मिक, एकीकरण करने वाली, शांतिदायक, सत्योपप्रद तथा स्फूर्तिदायक वस्तु है।"

दयानन्द ने वैदिक सभ्यता की सर्वोच्चता तथा स्वराज्य का ही उपदेश नहीं दिया, अपितु उन्होंने देशी भाषाओं के आन्दोलन को प्रोत्साहन देकर भी राष्ट्रवाद के उत्थान में योग दिया।¹⁹ यद्यपि वे वेदों के प्रकाण्ड पण्डित तथा सभ्यता के विद्वान एवं जन्म से गुजराती थे, फिर भी उन्होंने अपना 'सत्याथ प्रकाश' हिन्दी में लिखा। वह दिन भारत के बौद्धिक इतिहास में वस्तुतः महान था जब वे वेदा का माध्य हिन्दी में लिखने बैठे। वेदा के जिस ज्ञान पर अब तक पुरोहित वर्ग का एकाधिपत्य रहा था उसे हिन्दी में उपलब्ध बनाकर उन्होंने भारत की राजनीति में एक महत्वपूर्ण शक्ति को मुक्त कर दिया, क्योंकि इससे देश के अब्राह्मण वर्गों में बौद्धिक आत्मविश्वास की एक नयी भावना जागृत हुई। उनकी मृत्यु के उपरांत उनके शिष्यों ने हिन्दी के माध्यम से ही अपना उपदेश देने का कार्य जारी रखा। जिस प्रकार पुनर्जागरण के समय से इतालवी, जर्मन और फ्रांसीसी भाषाओं के विकास से यूरोप में राष्ट्रवाद के उत्थान को उत्तेजना मिली उसी प्रकार दयानन्द तथा उनके शिष्यों की रचनाओं तथा उपदेशों से भारतीय राष्ट्रवाद के विकास में भारी प्रेरणा मिली। दयानन्द का पाश्चात्य ज्ञान की शिक्षा नहीं मिली थी और वे सभ्यता विद्या की उपज थे, किन्तु उनके राष्ट्रवाद ने पाश्चात्य शिक्षा प्राप्त भारतीयों को भी प्रभावित किया। और श्रुति के ऋषि तथा सत्यासी थे, इसलिए जनता पर उनका विशेष प्रभाव पड़ा। उन्होंने हिन्दी में उपदेश तथा व्याख्यान किये, इससे उनकी बाणी भारतीय जनता तक सरलता से पहुँच सकी, और जनता की दृष्टि में वे दूसरे शक्ति प्रतीत हुए।

5 दयानन्द का राजनीतिक दर्शन

(क) प्रबुद्ध राजतन्त्र—दयानन्द के राजनीतिक दर्शन में मनुस्मृति तथा वेदों के विचारों का समन्वय देखने को मिलता है। मनुस्मृति से उन्होंने राजतन्त्र का सिद्धांत ग्रहण किया। मनु ने सिखाया था कि राजा को पूणतः धर्म के अधीन होना चाहिए। उन्होंने ऐसे दिग्विजयी एकराट के आदर्श का समर्थन किया था जो धर्मानुसार तथा मंत्रियों के सहयोग से शासन करता है। मनुस्मृति का यह आदर्श अठारहवीं शताब्दी के दार्शनिक राजत्व के उस आदर्श से मिलता जुलता है जिसका व्याव

19 कुछ लेखकों का कहना है कि दयानन्द के शब्दचन्द्र सेन तथा ब्रह्म समाजी नेताओं के प्रभाव के कारण 1872 के बाद अपने सावजनिक भाषणों में हिन्दी का प्रयोग करने लगे थे।

हारिक रूप हमें आस्ट्रिया के जोजफ द्वितीय तथा एशिया के फ्रैंडरिख द्वितीय के आचरण में उपलब्ध होता है। वेदा में समाओं तथा राजाओं के निर्वाचन का उल्लेख है। दयानंद ने निर्वाचन प्रणाली का समयन किया। उनका कथन था कि समा के सदस्यों में जो सर्वाधिक बुद्धिमान तथा चतुर हो उसी को राजा अथवा अध्यक्ष चुन लिया जाय।

दयानंद ने वेदों को वैज्ञानिक तथा तत्वशास्त्रीय ज्ञान का स्रोत स्वीकार किया। वैदिक सभ्यता की यह आय मान्यता है कि राजनीतिक सत्ता (क्षत्र) को आध्यात्मिक तथा नैतिक सत्ता (ब्रह्म) की सहायता से काय करना चाहिए। इसीलिए दयानंद ने नैतिक पुनरुत्थान को प्राथमिकता दी। उनका आग्रह था कि राजनीतिक कारणों को नैतिक कारणों से पृथक् करने की अनुमति कभी नहीं दी जा सकती। उन्होंने सदैव इस बात का अनुरोध किया कि राजनीतिक शासकों को आध्यात्मिक नेताओं के निर्देशन में काय करना चाहिए। अतः यह कहा जा सकता है कि दयानंद ने धर्मनिरपेक्ष तथा भौतिकवादी मान्यताओं पर आधारित राष्ट्रवाद को सदैव ही सदैह की दृष्टि से देखा। चूंकि वे संस्कृत की प्रसिद्ध सूक्ति 'परोपकाराय सत्ता विभूतयः' के मानने वाले थे, इसलिए मानव कल्याण की भावना से शून्य राजनीतिक उद्देश्यों को वे सदैव ही बुरा मानते थे।

(ख) लोकतंत्र का सिद्धांत तथा व्यावहारिक रूप—दयानंद लोकतंत्रवादी थे। लोकतंत्र के आदर्श के प्रति उनका अनुराग दो बातों से सिद्ध होता है। प्रथम, जिस आप समाज की उन्होंने स्थापना की उसका संगठन चुनाव पर आधारित था। नीचे से ऊपर तक वे वे सभी व्यक्ति चुने जाते थे, जो पदाधिकारियों अथवा किसी परिपक्व के सदस्यों के रूप में काय करते। निर्वाचन के सिद्धांत को अपनाते हुए धार्मिक व्यवस्था में एक क्रांतिकारी कदम था। हिंदू समाज में ब्राह्मण वर्ग की सत्ता परम्परागत भावनाओं पर आधारित है। किंतु आप समाज में जो एक सामाजिक धार्मिक संस्था थी उसकी सत्ता चुनाव पर निर्भर थी। दूसरे, जिस आदर्श राज्यतंत्र की रूपरेखा उन्होंने प्रस्तुत की उसकी सरकार के सभी स्वीकृत और विधिक अंगों के निर्माण के लिए उन्होंने निर्वाचन के लोकतांत्रिक सिद्धांत को स्वीकार किया। उन्होंने 'अर्मायसमा', 'विद्यायसमा' तथा 'राजायसमा' नामक तीन निकायों के संगठन तथा काय निश्चित कर दिये। इन निकायों का नियंत्रण तथा सन्तुलन के सिद्धांत का पालन करना था। दयानंद लिखते हैं 'इसका अभिप्राय यह है कि एक व्यक्ति को स्वतंत्र राज्य का अधिकार नहीं देना चाहिए किंतु राका जो समापति, तदाधीन समा, समाधीन राजा, राजा और समा प्रजा के आधीन और प्रजा राजसमा के आधीन रहे। जब (मनुष्य) पुष्टाचारी होते हैं तो सब (राज्य) नष्टभ्रष्ट हो जाता है। महाविद्वानों को विद्यासमाधिकारी, धार्मिक विद्वानों को धर्मसमाधिकारी, प्रशासनीय धार्मिक पुरुषों को राजसमा के समासद और जो उन सबमें सर्वोत्तम गुणकर्मस्वभावयुक्त महान् पुरुष हों उसको राजसमा का पतिरूप मानकर सब प्रकार से उन्नति करें। तीनों समाओं की सम्मति से राजनीति के उत्तम नियम और नियमों के आधीन सब लोग बरते, सबके हितकारक कामों में सम्मति करें, सबहित करने के लिए परतंत्र और धर्मयुक्त कामों में अर्थात् जो जो निज के काम हैं उन-उनमें स्वतंत्र रहें।' 120

(ग) ग्राम प्रशासन—दयानंद ने जिस राजनीतिक व्यवस्था की कल्पना की उसका सार लोकतांत्रिक आदर्शवाद है, यद्यपि कभी-कभी उसका बाहरी ढाँचा राजतन्त्रात्मक भी हो सकता है। उनका अनुरोध एक ऐसे विशाल राज्य का निर्माण करना है जिसकी इकाई गांव हो। आदर्श की बात है कि गांधीजी से भी पहले दयानंद ने गांवों की राजनीतिक तथा आर्थिक व्यवस्था के पतन पर खेद प्रकट किया था और मनुस्मृति के आधार पर गांवों को प्रशासनतंत्र का अभिन्न अंग बनाने के विचार का समयन किया था। 'सत्याय प्रमाण' में उन्होंने लिखा है "इसलिए वह दा, तीन, पाँच और सौ ग्रामों के बीच में एक राज्य-स्थान रखे जिसमें यथायोग्य मत्स्य अर्थात् कामदार आदि राजपुरुषों को रखकर राज्य के सब कार्यों को पूर्ण करें। एक-एक ग्राम में एक-एक प्रधान पुरुष रखें, उही दस ग्रामों के ऊपर दूसरा, उही बीस ग्रामों के ऊपर तीसरा, उही सौ ग्रामों के ऊपर चौथा, और उही सहस्र ग्रामों के ऊपर पाचवा पुरुष रखें (अर्थात् जिस आजकल एक ग्राम में एक पटवारी, उही दस ग्रामों में एक

दो यानो म एव बडा याना, और उन पांच याना मे एव तहसील और दस तहसीला पर एव । नियत किया जाता है, यह मनु द्वारा प्रतिपादित प्राचीन राज्य पद्धति से लिया गया है) । प्रकार प्रबंध करे और आता दे कि वह एक एक ग्राम का पति ग्राम म नित्यप्रति जो जो दाप उ हो उन-उनको गुप्तता से दस ग्राम के पति को विदित कर दे और वह दस ग्रामाधिपति उसी ५ बीस ग्राम के स्वामी को दस ग्रामों की वतमान स्थिति नित्यप्रति जता दे, और बीस ग्रामों का अधिपति बीस ग्रामों के वतमान की गत ग्रामाधिपति को नित्यप्रति निवेदन कर, वैसे सौ-सौ ग्रामों के सहस्राधिपति अर्थात् हजार ग्रामों के स्वामी को सौ सौ ग्रामों की वतमान स्थिति को प्रतिदिन ज करें । अर्थात् बीस ग्राम के पांच अधिपति सौ ग्राम के अध्यक्ष का और वे सहस्र-सहस्र के दस अधिपति दस सहस्र के अधिपति को और वह दस सहस्र का अधिपति सत्तार ग्रामों की राजसभा को प्रतिदिन वतमान स्थिति जताया करें । और वे सब राजसभा महाराजसभा अर्थात् सावर्भौम चक्रवर्ती । राजसभा में सब भूगोल का वतमान जताया करें । और प्रत्येक दस-दस सहस्र ग्रामों पर दो पति हो, जिनमें से एक राजसभा में अध्यक्षता करे और दूसरा आलस्य छोड़कर सब जायाधीन राजपुरुषों के कामों को सदा घूमकर देखता रहे ।”²¹

(घ) अहिंसा की निरपेक्षता का संशोधन—यद्यपि दयानंद रहस्यवादी तथा सत्यासी थे : मनुस्मृति के आधार पर उन्होंने इस बात का पक्ष लिया था कि ‘राजनीतिक’ मामलों में वेदों में पाए गए धर्मियों का नैतिक अनुशासन होना चाहिए, फिर भी वे क्षात्रिवादी नहीं थे । उन्होंने निरपेक्ष रूप अहिंसा के सिद्धांत का अनुगमन करने का उपदेश नहीं दिया । उन्होंने अपराधियों को दण्ड देने अनुमति दी । यदि राज्य के अधिकारी किसी डाकू को मृत्यु दण्ड दे देत तो वे उन पर आंशू नहीं बहा कुछ वेद मंत्रों में ईश्वर से ‘याय’ के सिद्धांत का उल्लंघन करने वाला को परास्त करने में सहा देने की प्रार्थना की गयी है । यद्यपि दयानंद ने ‘उचित हिंसा’ के सिद्धांत का समर्थन किया : सिद्धान्त रूप में निरपेक्ष अहिंसा के आदेश को कभी स्वीकार नहीं किया, किंतु सत्यासी होने नाते निजी जीवन में वे अहिंसा के अनुयायी थे । अनेक बार उन्होंने उन दुष्टों को क्षमा कर जिन्होंने उन्हें शारीरिक छोट पहुंचाने का प्रयत्न किया था । कहा जाता है कि उन्होंने उस व्यक्ति को क्षमा करके, जिसने उन्हें घातक विष पिला दिया था, उच्चतम प्रकार की क्षमाशीलता परिचय दिया । किंतु दयानंद सत्यास्यवादी थे, इसलिए संभवतः वे कि निरपेक्ष अहिंसा के आधार पर किसी भी प्रकार के राज्यतंत्र का निर्माण नहीं किया जा सकता ।

(ङ) ईश्वरीय विधि की श्रेष्ठता—दयानंद ने राष्ट्रीय देशभक्ति का पक्ष पोषण कि किंतु ऐसा प्रतीत होता है कि अपने निजी जीवन में वे अराजकतावादी थे और ईश्वर के अतिरिक्त अन्य किसी शक्ति की आधीनता स्वीकार नहीं करते थे । किंतु उन्होंने राज्य का नाश करने कल्पना कभी नहीं की । और न उन्होंने धार्मिक सत्ता से राज्य राजनीतिक व्यवस्था का ही देखा । किंतु सत्यासी के नाते अपने व्यक्तिगत जीवन में उन्होंने ईश्वर को ही प्रभु माना । उन इस विचार का मध्ययुगीन यूरोप के प्राकृतिक विधि सम्प्रदाय की उम धारणा से दूर का साम्य जिसके अनुसार प्राकृतिक विधि को राज्याखंड राजा की सत्ता से ऊंचा माना जाता था । य ईश्वरीय विधि और राजनीतिक सत्ताधारी की विधि में स किसी एक को पालन करने का निष करना पड़े तो दयानंद बिना किसी शक के ईश्वरीय विधि का अनुगमन करेंगे, क्योंकि वे ईश्वर सावर्भौम प्रभुत्व को स्वीकार करते थे और उसके प्रति भक्ति को स्पष्टतः सर्वोच्च मानते थे । उन शब्द हैं ‘और यह समझें कि ‘वय प्रजापते प्रजा-अभूम’ । हम प्रजापति अर्थात् परमेश्वर की प्र और परमात्मा हमारा राजा, हम उसके विकर मत्स्यवत हैं, वह वृषा करके अपनी सृष्टि में हमें राज्याधिकारी करे और हमारे हाथ से अपने सत्य याय की प्रवृत्ति करावे ।”²²

(च) वैदिक सावर्भौमवाद—दयानंद भारत में वैदिक संस्कृति तथा जीवन प्रणाली व अक्षरशा पुनरुद्धार करने में विश्वास करते थे । किंतु उनकी दृष्टि अपने देश के भौगोलिक

21 मनुस्मृति पर आधारित (7 101-17) । मनुस्मृति के इन श्लोकों का अनुवाद करते समय दयानंद ने सावर्भौम चक्रवर्ती महाराजसभा का आदेश अपनी ओर से जोड़ दिया है ।

22 सत्यास्य प्रकाश अध्याय 6 ।

क्षितिज तक ही सीमित नहीं थी। उनका दावा था कि यद्यपि मैंने आर्यावत में जन्म लिया है और वही निवास कर रहा हूँ, किंतु मेरा उद्देश्य मानवमान की मुक्ति करना है। उन्हें किसी का भी बंधन में रहना प्रिय नहीं था। अतः हमें दयानन्द की शिक्षाओं में मानवतावादी सावभौमवाद के अंश भी देखने को मिलते हैं। उन्होंने लिखा है 'समाज का प्राथमिक उद्देश्य मनुष्य जाति की शारीरिक, आध्यात्मिक तथा सामाजिक दशा को सुधारकर समस्त विश्व का कल्याण करना है। मैं उस धर्म को स्वीकार करता हूँ जो सावभौम सिद्धांतों पर आधारित है और जिसमें वह सब समाविष्ट है जिसको मनुष्य जाति सत्य समझकर सदैव से मानती आयी है और जिसका वह आगे के युगों में भी पालन करती रहेगी। इसी को मैं धर्म कहता हूँ—सनातन नित्यधर्म जिसका विरोधी कोई भी न हो सके। मैं उसी को मानने योग्य मानता हूँ जो सब मनुष्यों के द्वारा और सब युगों में विश्वास करने योग्य हो।' ('सत्याय प्रकाश')। दयानन्द ने आय समाज के अतिरिक्त परोपकारिणी समाज नामक एक अन्य संस्था भी स्थापित की। उसका प्रबंध तेईस 'यासधारियों' की एक समिति के हाथों में था। उसके तीन मुख्य काम थे (1) वेदा तथा वेदांगों के ज्ञान का प्रसार करना, (2) विश्व के सब भागों में धर्मप्रचारक भेजना तथा प्रचार केन्द्र स्थापित करना जो लोगों को वैदिक धर्म की शिक्षा दे और सत्य पर दृढ़ रहने तथा असत्य का परित्याग करने का उपदेश दें, और (3) अनाथों तथा दरिद्र भारतवासियों को संरक्षण तथा शिक्षा देना। दयानन्द ने अनुभव किया कि भारतीय समाज के दलित तथा गिरे हुए वर्गों का उद्धार करना सर्वोच्च तथा तात्कालिक आवश्यकता का विषय है। किंतु साथ ही साथ उनकी तीव्र इच्छा थी कि संसार में दृढ़ वैदिक धर्म का प्रचार किया जाय। वे विश्ववधुत्व के आदर्श के महान समर्थक थे। किंतु उनके अन्तर-राष्ट्रवाद में विश्व के राष्ट्रों के राजनीतिक सघ की कोई कल्पना नहीं थी। उनका विश्ववधुत्व एक ऐसे उपदेशक और सद्गुणवाहक का रोमांटिक अन्तरराष्ट्रवाद था जो उस दिन का स्वप्न देखा करता था जब सम्पूर्ण विश्व वैदिक शिक्षाओं का अनुयायी बन जायगा।

6 निष्कर्ष

दयानन्द ने भौतिक जगत की स्वतन्त्र सत्ता पर जो दार्शनिक बल दिया उसका महान राष्ट्रीय महत्व है। वे प्रकृति की माया अथवा भ्रान्ति नहीं मानते। उनके मतानुसार उसकी अपनी वास्तविक सत्ता है। अतः सामाजिक तथा राजनीतिक क्रम और भौतिक समृद्धि का अपना मूल्य और महत्व है। दयानन्द की समाज सुधार तथा पुनः स्थापना के कार्यक्रम की योजना भारत में राष्ट्रीय राजनीतिक प्रगति की पूर्वगामी सिद्ध हुई। उनके इस संदेश का भी महान राष्ट्रीय मूल्य है कि सभी की (अछूता तथा विश्व भर के लोग को भी) वेदों का ज्ञान प्राप्त करने तथा वेदाध्ययन का समान अधिकार है। दयानन्द भारतीय राष्ट्र के एक महान निर्माता थे और उनका आधुनिक भारत के एक निर्माता के रूप में सदैव सम्मान किया जायगा। उन्होंने हिंदुओं में अमिशन आस्था, नतिक तथा सामाजिक उत्तरदायित्व की भावना तथा आत्मविश्वास कूटकूट कर भर दिया था। अनेक दार्शनिकों के विदेशी आधिपत्य के कारण हिंदू जनता आत्मविश्वास तथा सामाजिक आदर्शवाद खो बैठी थी। दयानन्द ने निम्न होकर वैदिक ज्ञान की सर्वोच्चता का डफा बजाया। उस युग में वैदिक तथा प्राचीन संस्कृति के ज्ञान के पक्षपोषण के आश्चर्यजनक परिणाम हुए। हिंदुओं ने अपने अधिकारों के विषय में आप्रह्व करना सीख लिया।²³ उन्हें अपने जीवन की डालने के लिए एक नयी दृष्टि तथा नया आदर्श मिल गया। पंजाब में दयानन्द का प्रचण्ड प्रभाव पड़ा। कदाचित् यह अतिशयोक्ति न होगी कि पंजाब के राष्ट्रवाद के जनक थे। उत्तर प्रदेश में भी उनका प्रभाव उत्तेजनीय था। उनकी मृत्यु के उपरान्त उनके आय समाजी अनुयायियों ने उनके जीवन के महान काम को जारी रखा।

दयानन्द ने परोक्ष रूप से भी स्वतंत्र राजनीतिक जीवन की नींव डाली। उन्होंने चरित्र निर्माण, नतिक शिक्षा, शुद्धता तथा ब्रह्मचर्य पर विशेष बल दिया। इन भावनाओं का उन्होंने स्वयं अपने जीवन में साक्षात् कर लिया था, इसलिये उनकी शिक्षाओं ने जनता की कल्पना का प्रज्वलित

23 अ. रेम्से मज्झिमसूत्र में अपनी पुस्तक 'The Government of India' में पृष्ठ 237-39 पर आय समाज के एक आत्मपक्ष, संयुक्त, पुरोपायपूर्ण और प्रचारवाणी सम्प्रदाय के रूप में उल्लेख किया है।

किया। समस्त उत्तर भारत में जनता के जीवन तथा विचारा पर दयानन्द के व्यक्तित्व और चरित्र को अमिट छाप पड़ी है।

दयानन्द ने वैदिक स्वराज्य का गुणगान किया। यद्यपि वे देश का स्वतंत्र देसना चाहत थे, किन्तु उस समय वे खुलकर ब्रिटिश साम्राज्यवाद की भत्सना न कर सके। अतः उन्होंने स्वराज्य के सिद्धांत का प्रतिपादन करके ही सन्तोष कर लिया। वेदा में स्वराज्य की जो धारणा मिलती है उसका अभिप्राय है शांति, समृद्धि, स्वतंत्रता तथा प्रचुरता का साम्राज्य। ऐसा स्वराज्य पारस्परिक सहायता तथा अवयवी एकता की भावना के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता था। स्वराज्य के सिद्धान्त की शिक्षा देकर दयानन्द ने भावी स्वतंत्रता की नींव तैयार कर दी। उन्होंने देश की जनता का एक ऐसा आदर्श प्रदान कर दिया जिसके चतुर्दिक वे अपने को सगठित कर सकते तथा जिसके माहात्म्य के लिए वे अपनी सम्पूर्ण शक्तियों को जुटा सकते थे।

दयानन्द के सावजनिक जीवन के सम्बन्ध में दा मत हैं। एक सम्प्रदाय उन्हें हिन्दू समाज की एकता का प्रवर्तक तथा सम्भवतः मुसलिम धर्म विद्या और ईसाई प्रभुत्व का विरोधी मानता है। दूसरे सम्प्रदाय का मत है कि वे वैदिक सावमीयवादी थे और विद्वद्गण ने वैदिक धर्म का पक्षपात करना चाहत थे, हिन्दू समाज के तात्कालिक सामाजिक तथा राजनीतिक स्वार्थों से उन्हें प्रयोजन नहीं था। दयानन्द के कुछ तात्कालिक शिष्य आय समाज को हिन्दू समुदाय से पृथक् कर मानने को तैयार थे। स्वामीजी वैदिक धर्म की पुनर्स्थापना करना चाहते थे। वे जन्म से हिन्दू थे, हिन्दुओं के बीच में रहते थे, एक हिन्दू सत्यासी के शिष्य थे, और उनके आय समाज आन्दोलन को हिन्दुओं ने आधिक्य सहायता दी थी। इस बात का भी कोई प्रमाण नहीं है कि वे मुसलिम समाज के राजनीतिक तथा आर्थिक हितों के विरोधी थे। उनका विरोध तो विश्व के धर्मशास्त्रों की उन शिक्षाओं से था जिन्हें वे बुद्धिचिरोधी समझते थे। यह वस्तुतः सत्य है कि दयानन्द के व्यक्तित्व तथा शिक्षाओं ने जिस शक्ति तथा उत्साह को उत्पन्न किया उससे हिन्दू एकता के आन्दोलन को भारी बल मिला, किन्तु उन्होंने कभी यह नहीं सोचा कि भारत में बसने वाले अन्य सम्प्रदायों के हितों का विरोध करके हिन्दुओं की एकता को सुदृढ़ किया जाय।

यह सत्य है कि दयानन्द का आदर्श वैसा अखिल भारतीय राष्ट्रवाद नहीं था जैसा हम उस आज समझते हैं। उन्होंने हिन्दू धर्मशास्त्रों को अपना आधार बनाया और उनका प्रभाव भी हिन्दुओं तक ही सीमित था। ऐसे उदाहरण हैं जिनसे सिद्ध होता है कि मुसलमान दयानन्द को शत्रुता की भावना से देखते थे। किन्तु यह भी मानना पड़ेगा कि भारतीय राष्ट्रवाद का प्रमुख तत्व हिन्दू राष्ट्रवाद ही रहा है जिसे दयानन्द के जीवन तथा शिक्षाओं से गहरी प्रेरणा मिली थी। राष्ट्रवाद की सदैव मांग हुआ करती है कि सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन के साहचर्यमूलक बंधन सुदृढ़ हों। इसलिए यह आवश्यक होता है कि व्यक्ति अपने स्थानीय तथा स्वायत्तमूलक लगाव तथा पक्ष से ऊपर उठना सीखे। अतः यदि मान भी लिया जाय कि दयानन्द हिन्दू एकता के समर्थक थे तो भी स्वीकार करना पड़ेगा कि उन्होंने भारतीय राष्ट्रवाद को बल दिया क्योंकि यदि हिन्दू, जिनका भारत में भारी बहुमत था, सगठित हो जाते तो वे निश्चय ही ब्रिटिश राजनीतिक शक्ति को चुनौती दे सकते थे।⁴

दयानन्द ने स्वाधीनता की नैतिक तथा बौद्धिक नींव तैयार की। उन्होंने गांधी तथा केन्द्रीय शासन के बीच अभिन्न और अवयवी सम्बन्धों पर जो बल दिया वह राजनीतिक सिद्धांत को उनकी एक देन है। उन्होंने स्वराज्य के वैदिक आदर्श को पुनर्जीवित किया। किन्तु उनका कट्टर वेदवाद आधुनिक बुद्धि को स्वीकार्य नहीं हो सकता। वे महान् देशभक्त थे। किन्तु सत्याग्रह प्रकाश में उनका यह कथन कि वेदों, मनुस्मृति और महाभारत में वर्णित राजनीतिक आदर्श अविकल तथा पूर्ण हैं, प्राचीन हिन्दू राजनीतिशास्त्र की गहराई तथा व्यापकता के सम्बन्ध में एक अतिशयोक्ति है। मेरा विश्वास है कि पश्चिम तथा पूर्व दोनों के ज्ञान के आधार पर ही एक समन्वित तथा व्यापक राजनीति दर्शन की

24 जे. एन. कारकहार *Modern Religious Movement in India* में पृष्ठ 358 पर लिखता है 'यहां नहीं कि पुरुषार्थवादि और अराजकतावादि का सामाज्य दृष्टिकोण में साम्य है। यह उतना ही स्पष्ट है जितना मूस का प्रकाश कि अराजकतावाद का धार्मिक पहलू हिन्दुत्व का उस पुनरुत्थान का ही प्रमाण था जो दयानन्द, रामकृष्ण, विवेकानन्द और बियानोफिस्टो के प्रयत्नों के फलस्वरूप सम्पन्न हुआ था।'

रचना करना सम्भव है। अपने उग्र वेदवाद के कारण दयानन्द पाश्चात्य सामाजिक तथा राजनीतिक दाशनिकों की रचनाओं में उपलब्ध सत्य के महत्व को न समझ सके।

दयानन्द ने लोकतांत्रिक सिद्धांत तथा व्यवहार के पक्ष को तीन प्रकार से बल प्रदान किया है। प्रथम, सामाजिक विचारक के रूप में उन्होंने जन्म के स्थान पर गुण, बल और स्वभाव को जीवन में मनुष्य की स्थिति की कसौटी माना। दूसरे, उन्होंने आय समाज के संगठनात्मक ढाँचे की प्रतिनिधियों के चुनाव के लोकतांत्रिक सिद्धान्त पर स्थापित किया। तीसरे, उन्होंने अपने आदर्श राज्यतन्त्र के लिए भी निर्वाचन के लोकतांत्रिक सिद्धांत को स्वीकार किया। अतः पारिभाषिक अर्थ में राजनीतिक सिद्धांतों न होने पर भी वे भारतीय राजनीति दर्शन के इतिहास में स्थान पाने के अधिकारी हैं। सत्त पाल, लूथर तथा काल्विन भी राजनीतिक दाशनिक नहीं थे। किन्तु उन्होंने कुछ ऐसे मता और सिद्धांतों का प्रतिपादन किया जिन्होंने परवर्ती चिन्तन, व्यवहार तथा आन्दोलनों पर गम्भीर प्रभाव डाला, इसलिए उन्हें यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में स्थान दिया जाता है। स्वामी दयानन्द ने वैदिक पुनरुद्धार तथा सामाजिक सुधार के लिए दक्षिणाली आन्दोलन ही नहीं प्रारम्भ किया बल्कि उनके द्वारा स्थापित आय समाज ने भारतीय राजनीतिक आन्दोलन को अनेक महान नेता तथा अनुयायी प्रदान किए हैं। उन्होंने धर्मशास्त्रीय तथा सामाजिक विषयों में बुद्धिवाद तथा स्वतन्त्रता का पक्षपोषण किया। यह सत्य है कि उनका बुद्धिवाद मनुष्य की बुद्धि को धर्मशास्त्रों के बाधना से पूर्णतः मुक्त करने की घोषणा नहीं करता, किन्तु उनकी यह घोषणा कि धार्मिक मामलों में निष्पक्ष अधिकार बुद्धि को है न कि अधविश्वासमूलक श्रद्धा को, एक महत्वपूर्ण अग्र कदम था। अतः वे भारत में स्वतन्त्रता के एक महान संदेशवाहक बन गये। सामाजिक चिन्तन तथा धर्मविद्या के क्षेत्र में आशिक बौद्धिक स्वतन्त्रता का उदय राजनीतिक जीवन की स्वतन्त्रता की नींव बन गया। इसलिए भारत के राजनीतिक दर्शन तथा संस्कृति के इतिहास में दयानन्द की सदैव ही महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त होगा।

एनी बेसेंट तथा भगवान्दास

प्रारण ।

एनी बेसेंट

1 प्रस्तावना

डा एनी बेसेंट (1847-1933) जन्म में आइरिश थी और एक समय ब्रिटेन में समाजवादीयों में उदारी गणना होती थी। आधुनिक भारत में धार्मिक तथा राजनीतिक विद्रोह में उनका महत्वपूर्ण स्थान है और आधुनिक हिन्दू धार्मिक पुनर्जागरण में उनकी भूमिका बहुत ही सम्मानपूर्ण है। उनके जीवन में अनेकवाद का भी एक दौर आया था, किन्तु बाद में महम ब्लैकट्स्वी (1831-1891) के प्रभाव में वे स्वतन्त्रतावादी और स्वायत्तवादी दृष्टिकोण में परिवर्तन करने लगीं। उनकी 'आत्मवचन' से प्रभावित होता है कि अपने प्रारम्भिक जीवन में उन्हें मानविक दुःखों में उत्पन्न भयानक पीड़ा और व्यथा भोगनी पड़ी थी, किन्तु बाद में जब वे आत्मिक हो गयीं तो उन्होंने इस आत्मविश्वास और शक्ति प्राप्त कर ली। उग्रवादी राजनीति तथा आपराधिक व स्वराज्य (हाम कून) आन्दोलन की पीड़ा उन्होंने सर चार्ल्स ब्रेंटन से ली थी और धियासाफी की शिक्षा उन्होंने महम ब्लैकट्स्वी से ग्रहण की। धियासाफीवादी सोसाइटी की स्थापना ब्लैकट्स्वी और ओल्फाट ने 1875 में की थी। उसके 14 वर्ष उपरान्त 10 मई, 1889 को एनी बेसेंट धियासाफीवादी सोसाइटी की सदस्या बन गयी। ब्लैकट्स्वी की 1891 में मृत्यु हो गयी। उसने बाद में बेसेंट ने अपने को पूर्णतः धियासाफी के प्रचार के लिए अर्पित कर दिया। अपनी अद्वितीय वाक्पटुता और हिंस्रत्व के आदर्शों के लिए उत्साह के कारण वे बहुत लोकप्रिय बन गयीं और कुछ क्षणों में तो उनका अत्यधिक आनन्द तथा देवदूत तुल्य विभूति के रूप में सम्मान होना लगा।

बेसेंट 1893 में 46 वर्ष की आयु में भारत आयी और सामाजिक, धार्मिक तथा शिक्षण कार्यों में जुट गयीं। 1898 में सेंट्रल हिन्दू कॉलेज तथा सेंट्रल हिन्दू स्कूल की स्थापना में उनका हाथ रहा। उनका अनुरोध था कि स्कूलों में धार्मिक शिक्षा का नियमित पाठ्यक्रम पढ़ाया जाय। 1907 में औरकाट की मृत्यु के बाद वे धियासाफीवादी सोसाइटी की अध्यक्षता चुन ली गयीं। 1914 में उन्होंने अपने आदर्शों के प्रचार के लिए द कामन वील (जनवरी 2, 1914) और 'यू इण्डिया' नामक समाचार पत्रों की स्थापना की। 1917 में उनकी नजरबंदी से देश में व्यापक असंतोष फैला और उन्होंने जनता का इतना अधिक विश्वास प्राप्त कर लिया कि उसी वर्ष कलकत्ता में वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की अध्यक्षता बना दी गयीं। 1925 में उन्होंने अपने भारतीय कॉमनवेलथ अधिनियम (कॉमनवेलथ ऑफ इण्डिया बिल) के लिए आन्दोलन चलाया। 1925-26 में इंग्लैण्ड की पार्लियामेंट में उसका पाठन हुआ।

बेसेंट प्रभावशाली प्रचारक तथा आजीवन लेखिका थीं। उन्होंने शिक्षा, धर्मशास्त्र तथा राजनीति पर अनेक ग्रंथ लिखे। उनकी 'द इण्डियन आइडियलिस्ट' (भारतीय आदर्श) नामक पुस्तक

- 1 एनी बेसेंट का जन्म 1847 में हुआ था और 20 सितम्बर 1933 को अठारह (बढ़ास) में उनका देहान्त हुआ। 1874 में उनकी चार्ल्स ब्रेंटन से भेंट हुई और वे उनकी नयनन सेक्यूलरिस्ट सोसाइटी की सदस्या बन गयीं।
- 2 एनी बेसेंट ने 1895 और 1908 में धियासाफी के प्रचार कार्य के लिए आस्ट्रेलिया की भी यात्रा की।

भारतीय समाजशास्त्र में एक महत्वपूर्ण योगदान है। उसमें कलकत्ता विश्वविद्यालय में दिये गये कमला व्याख्यानमाला का संग्रह है। उनकी घम पर, विशेषकर लोकप्रिय हिंदू घम तथा थियोसोफी पर पुस्तकें अब भी ध्यान में पढ़ी जाती हैं। भारतीय राष्ट्रवाद तथा राजनीति पर उन्होंने दो मुख्य ग्रंथ लिखे—‘इण्डिया, ए नेशन’ (भारत एक राष्ट्र) और ‘हाउ इण्डिया राट हर फ्रीडम’ (भारत ने अपनी स्वतंत्रता का निमाण कैसे किया)। उन्होंने और भी अनेक पुस्तकें लिखीं जिनमें राष्ट्रवाद को धार्मिक दिशा देने की सिफारिश की। अपनी रचनाओं में उन्होंने हिंदुत्व का गौरवगान किया और भारतीय सभ्यता को आधुनिक युग की वरमाती सभ्यताओं में अधिक श्रेष्ठ मानकर अभिनंदित किया।

2 एनी बेसेंट के चिंतन का दार्शनिक आधार

एनी बेसेंट का विश्वास था कि विश्व पर एक अदृश्य और रहस्यमय देवदूता का मण्डल³ शासन करता है। उनका यहां तक दावा था कि विश्व की रक्षा करने वाले बड़े बड़े महात्मा मेरा पथ प्रदर्शन करते हैं।

मगिनी निवेदिता की भांति बेसेंट भी हिंदू दर्शना तथा पथों के सभी रूपा और पक्षा का पुनरुद्धार करना चाहती थी। उनका दृष्टिकोण उदार था न कि आलोचनात्मक, अतः उन्होंने हिंदुत्व के सभी तत्वों का थक्षरश और निरपेक्ष रूप से स्वीकार कर लिया। हिंदू सर्वेश्वरवाद ने उन्हें विशेषतः आकृष्ट किया⁴, और वे अद्वैत वेदांत को हिंदुत्व तथा इस्लाम के बीच की कड़ी मानती थी।⁵ इस प्रकार उनका मार्ग रामकृष्ण और विवेकानंद के जमा था, दयानंद की आलोचनात्मक और बुद्धिवादी भावना तथा ध्वमात्मक आदेश के साथ उनका कोई साम्य नहीं था। उन्होंने ‘जग्रेजियत में रग हुए भारतीयों के वणसकर तथा निष्फल आदर्शों’ का परित्याग करने का भी समर्थन दिया। किंतु हिंदुत्व के सभी पहलुओं में दृढ़ता से विश्वास करने पर भी उन्होंने बढते हुए ऐहिकवाद तथा भौतिकवाद को ‘यान में रसत हुए हिंदुत्व के दिव्य तथा पारलौकिक तत्वों को अधिभूत महत्व दिया। पुनर्जन्म के सिद्धांत ने उन्हें अत्यधिक मोहित किया था, और उनका विश्वास था कि अपन पूर्व जन्मों में वे हिंदू थीं।⁶ उनका भगवद्गीता का अनुवाद तथा ‘हिंदुस आन द स्टडी ऑफ भगवद्गीता’ (भगवद्गीता का अध्ययन के लिए सकेत) शीपथ पुस्तक हिंदू धर्म तथा दर्शन में उनकी गम्भीर आस्था का प्रमाण है। नैतिकता के सम्बन्ध में उन्हें अतः प्रभाववादी और उपयोगितावादी दृष्टिकोण पसंद नहीं था, इसके विपरीत उनका अनुरोध था कि धर्म की ही सदाचार का आधार बनाया जाय⁷ और इसीलिए वे धार्मिक शिक्षा को आवश्यक मानती थी।

3 बेसेंट का इतिहास दर्शन

बेसेंट ने एक अनैयवादी के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया किंतु मध्यम दनवदस्ती के ‘द सीक्रेट डायट्रन’ (गुप्त सिद्धांत) के प्रभाव से अत्यधिक धार्मिक व्यक्ति बन गयी। वह हिंदुओं के अवतार के सिद्धांत का मानती थी, जिसका अभिप्राय है कि हर ब्रह्माण्ड का ईश्वर विनास की विभीषित घड़ी में भौतिक रूप में प्रकट होता है।

थियोसोफी की शिक्षाओं की प्रतिपादक होने के नाते वे आध्यात्मिक तथा जातिगत दोनों प्रकार के विकास में विश्वास करती थी। उन्होंने स्वीकार किया कि अब तक अपने उपनिषद्ग्राहक पांच मुख्य जातियों का विनास हो चुका है। मुख्य जातियां इस प्रकार हैं

- (1) जवलेह की भांति के आधुनिकीकरण प्राणियों की आदि जाति।
- (2) बुद्ध अधिक निश्चित आधुनिकीकरण प्राणियों की आदि जाति।
- (3) समूरी नाम की तीसरी जाति जिसमें अवगोप नीग्रो तथा अन्य नीग्रोइड (नीग्रोइड) जातियां हैं।

3 एनी बेसेंट *The Future of Indian Politics* पृष्ठ 47। इनका मत था कि विश्व का शासन करने वाले लोग मनुष्य के अन्तर्गत और मानवता का भाग प्रभावित किया गया है।

4 एनी बेसेंट *The Indian Idols* पृष्ठ 78।

5 एनी बेसेंट पृष्ठ 84।

6 एनी बेसेंट है कि उनका धर्म उनका एक भाग है और वे इसे दुनिया का भाग मानती हैं।

7 एनी बेसेंट, *For India's Uplift* पृष्ठ 43।

- (4) अटलांटिकी (अटलांटियन) कही जाने वाली चौथी जाति जिसमें टोलेटी, अक्काटी और मगोन इत्यादि जातियाँ सम्मिलित हैं।
 (5) आय नामक पाचवी आदि जाति जिसकी अब पाच उपजातियाँ हैं (1) भारत के आय,⁸ (2) भूमध्य सागरीय आय (अरब तथा मिस्री), (3) ईरानी, (4) क्ल्ट, और (5) ट्यूटन जातियाँ।⁹

थियोसोफी के सिद्धांतों के अनुसार दो और आदि जातियाँ हागो और इस प्रकार उनकी संख्या सात हो जायेगी। इसके अतिरिक्त आय जाति की दो और उपजातियाँ विस्तृत होगी। बसंत मध्य एशिया को आय जाति की जन्मभूमि मानती थी।

4 बेसेंट के राजनीतिक विचार

(क) स्वतंत्रता—बेसेंट के जीवन तथा शिक्षाओं में स्वतंत्रता की उत्कृष्ट आकांक्षा सब देखने का मिलती है। उन्हें अंतःकरण की स्वतंत्रता की तीव्र चाह थी, इसीलिए वे इंग्लैंड के चर्च के बंधनों का तोड़कर चार्ल्स ड्रैडलॉ के स्वतंत्र चिन्तन आंदोलन (फ्री थॉट मूवमेंट) में सम्मिलित हो गयी थी। उनका यह भी दावा था कि जब वे इंग्लैंड में थी तभी उन्होंने 1877 में भारत के लिए स्वराज्य आंदोलन (होम रूल मूवमेंट) प्रारम्भ कर दिया था। उनका कथन है “मेरी मांग है कि प्रत्येक व्यक्ति को, चाहे उसके विचार कुछ भी हों अपने स्वतंत्र चिन्तन के परिणामों का सच्चाई और स्पष्टता के साथ व्यक्त करने का अधिकार हो। और इसके लिए उसे न अपने नागरिक अधिकारों से वंचित होना पड़े, न उसका सामाजिक स्थिति नष्ट हो और न उसकी पारिवारिक शान्ति भंग हो। स्वतंत्रता अमर और शाश्वत है उसकी विजय निश्चित है, विलम्ब कितना ही हो जाय। और मध्यम में भी विजय उसी की होगी, शत यह है कि हम, जो उसके पुजारी हैं, अपने तथा एक दूसरे के प्रति सत्यता का आचरण कर सकें। किंतु जिन्हें उससे प्रेम है उन्हें चाहिए कि जैसे वे उसकी पूजा करते हैं वैसे ही उसके लिए काय भी करें क्योंकि परिश्रम ही स्वतंत्रता देवी की प्रायना है और मक्ति ही उसका एकमात्र गुणमान है।”¹⁰ अतः यद्यपि बेसेंट अरविन्द की भांति स्वतंत्रता को आत्मा का शाश्वत गुण मानती थी, फिर भी उनका कहना था कि स्वतंत्रता एक बहुमूल्य विरासत है और उस महान् उद्यम तथा अनुशासन से ही प्राप्त किया जा सकता है। बेसेंट के अनुसार स्वतंत्रता स्वेच्छाचार तथा उच्छ-खलता से सर्वाधिक दूर है। वह तो तभी उपलब्ध हो सकती है जब मनुष्य अपनी नैतिक और आध्यात्मिक शक्तियों का संरक्षण करके मावात्मक पूर्णता का प्राप्त कर ले। अतः बाह्य क्षेत्र में स्वतंत्रता प्राप्त करने से पहले आत्मा की आंतरिक स्वाधीनता आवश्यक है। व्यावहारिक अहं की वामनाश का दमन करके ही स्वतंत्रता के साक्षात्कार के लिए आवश्यक चरित्र तथा अनुशासन प्राप्त किया जा सकता है। बेसेंट लिखती हैं “स्वतंत्रता एक अतीविक्र देवी है, वह शक्तिशाली शृपालु तथा बठार है। वह भीड़ा के चीत्कार से, उच्छ-खल वासनाओं के तर्कों से अथवा बग के प्रति बग की घणा से किसी राष्ट्र में अवतरित नहीं हो सकती। स्वतंत्रता पृथ्वी पर बाह्य जीवन में तब तक बनी अवतरित नहीं होगी जब तक कि वह पहले आन्तरिक मनुष्या के हृदय में विराजमान नहीं हो जाती, जब तक उच्च प्रकृति वामनाश एवं प्रयत्न इच्छाओं की निम्न प्रकृति पर, अपना स्वायत्त पुरा करने तथा दूसरा जो मुचल डालने की इच्छा पर, आधिपत्य स्थापित नहीं कर लेती। स्वतंत्र राष्ट्र की स्थापना तभी हो सकती है जब ऐसे स्वतंत्र व्यक्ति हों जो स्वतंत्र पुरुषों और स्त्रियों का प्रयोग करके उसका निर्माण करने की क्षमता रखते हों। किंतु कोई स्त्री अथवा पुरुष तब तक स्वतंत्र नहीं कहा जा सकता जब तक वह वामनाश, दुष्टता, भ्रष्टता अथवा अय किसी ऐसे दुष्ट गुण के बन्धीन है जिस पर वह बाध नहीं पा सकता। आत्मनिग्रह ही केवल वह नींव है जिस पर स्वतंत्रता का निर्माण किया जा सकता है। उमर बिना आपसी अराजकता उपलब्ध हो सकती है, स्वतंत्रता नहीं और वर्तमान अराजकता में जा भी नहीं होगी है उसका मूल्य हम अपना भुग देकर चुकाना पड़ेगा। किंतु जब स्वतंत्रता आयेगी तो वह एक

8 एनी बेसेंट भारत का मनुष्य आय जाति की मातृभूमि मानती थी।

9 एनी बेसेंट *Civilization & Deadlocks and the Kings* पृ. 20।

10 एनी बेसेंट *Civil and Religious Liberty*, 1883।

राष्ट्र में अवतरित होगी जिसके हर स्त्री और पुरुष न आत्मनिग्रह और आत्मशासन सीख लिया है। और केवल तभी राजनीतिक स्वतंत्रता का निर्माण किया जा सकेगा। चूंकि 'राजनीतिक' स्वतंत्रता व्यक्ति की स्वतंत्रता का फल है, न कि भगडालू वासनाओं की उपज, इसलिए उसका निर्माण वे स्त्री और पुरुष ही कर सकते हैं जो स्वयं स्वाधीन, बलवान एवं सदाचारी हैं, जिनका अपनी प्रकृति पर शासन है जिन्होंने अपनी प्रकृति को श्रेष्ठतम आदर्शों के लिए प्रशिक्षित कर लिया है।¹¹ स्वतंत्रता का साक्षात्कार करने के लिए धर्मानुकूल आचरण करना आवश्यक है, और धर्म का आधार सब जीवित प्राणियों तथा परब्रह्म का पारस्परिक सम्बन्ध है। इसलिए बेसेंट ने मनुष्य विषयक इस धारणा का परित्याग करने की अपील की कि वह स्वभावतः एकाकी व्यक्ति है और अवलेपन की दशा में सब प्रकार के अधिकारों से युक्त था।¹² 1914 में कांग्रेस के मद्रास अधिवेशन के अवसर पर अपने भाषण में उन्होंने स्वतंत्रता के समर्थन में मिल्टन तथा मिल का उल्लेख किया। 1915 में बम्बई अधिवेशन में उन्होंने 1818 के विनियम 3 को 'पुराने बोर्नो घबरेला का निलज्जतापूर्ण पुनरुद्धार बतलाया और उसकी मत्सना की।

(ख) अभिजाततन्त्रीय समाजवाद—बेसेंट ने एक समाजवादी के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया था।¹³ उन्होंने व्यक्तिवाद की युयुत्सु प्रवृत्ति का विरोध किया और साहचर्यमूलक सहयोग का उपदेश दिया। किन्तु उनकी सामूहिक सवेगों के उमाड़ से सहानुभूति नहीं थी, और न वे उस सिद्धांतवादी समता के आदर्श से सहमत थी जिसका सम्बन्ध प्रायः समाजवाद के साथ जोड़ा जाता है।¹⁴ वे सावजनिक सम्पत्ति पर आधारित ऐसा समाजवाद चाहती थी जिसमें 'व्यक्तियों की योग्यताओं तथा कार्यों का बुद्धिमत्ता से सम्पादित, परस्पर लाभप्रद तथा आनन्ददायक सामंजस्य' हो। जनता के समाजवाद के स्थान पर उन्होंने ऐसी व्यवस्था का समर्थन किया जिसमें बयोवृद्ध तथा ज्ञान-वृद्ध लोगों को शासनतंत्र का नियमन करने का अधिकार हो। अतः प्रभुत्व की समस्या के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण प्लेटो के सदृश था। प्लेटो की भांति वे भी चाहती थी कि शासन का अधिकार उन लोगों के हाथों में हो जो नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से प्रशिक्षित और अनुशासनबद्ध हों। वे समाज के सत्कारविहीन सदस्यों के हाथों में शासनतंत्र सौंपने के विरुद्ध थीं। उन्होंने लिखा है "हमें चाहिए कि राज्य को वह ज्ञान वापस दे दें जिसका उसके पास अभाव हो गया है, और राज्य को इस खतरे से बचायें कि वही ज्ञानगुण निर्वाचकगण अंतरराष्ट्रीय व्यवस्थाओं को न उलट दें, और सम्भवतः हमें युद्ध में अथवा उससे भी अधिक गहिरे अपमान की भट्टी में न भोके दें। ये निर्वाचकगण वस्तुतः ऐसे व्यक्ति को चुनने के लिए भगड़ते हैं जो उनकी खानों, उनकी नालियों और उनके स्थानीय मामलों की, जिन्हें वे स्वयं जलीभांति समझते हैं, देखभाल कर सकें। ये सामान्य सिद्धांत हैं जिनका परिवर्धन किया जा सकता है और जिन्हें आधुनिक परिस्थितियों में लागू किया जा सकता है। मतदाताओं द्वारा नियंत्रित और सत्त्वा द्वारा निर्देशित लोकतांत्रिक समाजवाद कभी सफल नहीं हो सकता। कतब्य की भावना से नियंत्रित और ज्ञान द्वारा निर्देशित वास्तविक अर्थ में अभिजाततन्त्रीय समाजवाद¹⁵ सम्पत्ता के विकास में एक महत्वपूर्ण उन्नति की ओर ले जाने वाला कदम होगा।" किन्तु जो अभिजाततन्त्र बेसेंट के मन में है वह धनिकतन्त्रीय अभिजाततन्त्र नहीं है, वस्तुतः वह ज्ञान और नैतिक बल का अभिजाततन्त्र है जिसमें शासन-सत्ता धर्मपरायण तथा प्रज्ञावान लोगों के हाथों में होगी।

(ग) प्रातिनिधिक लोकतन्त्र की भीमासा—बेसेंट का राजनीति दशन प्लेटोवादी था, क्योंकि उन्हें सत्त्वा के प्रभुत्व में नहीं बल्कि ज्ञान की सव्यक्तिमत्ता में विश्वास था। जब डाक्टर और वकील

11 एनी बेसेंट, *The Changing World*, 1909।

12 एनी बेसेंट, *The Future of Indian Politics*, पृष्ठ 277-78।

13 जिन दिनों एनी बेसेंट समाजवाद की उन दिनों उन्होंने *Our Corner* नामक पत्रिका में "The Redistribution of Power in Society", "The Evolution of Society", "Modern Socialism", आदि विषयों पर एक लेखमाला प्रकाशित की थी।

14 एनी बेसेंट, *Lectures on Political Science* पृष्ठ 133।

15 बेसेंट ने 30 जुलाई, 1931 को *New India* में एक लेख प्रकाशित किया। उसमें उन्होंने हमबान का किया कि बर्मा का 'यायसगत आधार पर पुनर्वितरण' किया जाय जिससे समाज के धनी वर्ग हलका कर दे हो न छूट जाय।

बनने के लिए विशिष्ट क्षमता की आवश्यकता होती है तो कोई कारण नहीं है कि उस मतदाता के सम्बन्ध में, जो राष्ट्र के मामलों का प्रबंध करने वाले व्यक्तियों को चुनता है, विशेष दक्षता के सिद्धांत की अवहेलना की जाय।¹⁶ वे इस बात की मलीभाति समझती थी और इसका उन्हें दुःख था कि पश्चिम के अनेक देश बाह्य लोकतांत्रिक ढांचे की आड़ में अराजकता, अज्ञान तथा संगठित शक्ति का अखाड़ा बने हुए थे। अतः उन्होंने लोकतंत्र की उस परिपाटी की आलोचना की जिसके अंतर्गत खोपड़िया गिनी जाती हैं,¹⁷ और यह नहीं देखा जाता कि उन खोपड़ियों में है क्या। बल्कि उन्होंने इस बात का भी उल्लेख किया कि पश्चिम के लोकतांत्रिक देशों में 'बहुशिरवाले अज्ञान' का आधिपत्य है।¹⁸ वे इस पक्ष में थी कि आध्यात्मिक तथा नैतिक ज्ञान को दण्ड धारण करने का अधिकार दिया जाय, और बुद्धिमानों को शक्ति के सिंहासन पर आसीन किया जाय।¹⁹ बहुसंख्यावाद तथा बहुसंख्यकों के आधिपत्य का एक ही परिणाम हो सकता है—शक्ति का पारस्परिक संघर्ष और सज्जनित अराजकता तथा गड़बड़ी और कुटिल तिकड़मपणियों की विजय। इस सबका एक मात्र उपचार यह है कि बुद्धिमानों को शासन का काम सौंप दिया जाय। जो स्वायत्तरहित हैं, सावजनिक हित का परिबन्धन करने के लिए दृढता से कृतसंकल्प हैं और बुद्धिमान हैं उन्हीं को शासन का भार अपने ऊपर लेना चाहिए। उनके लिए शासकीय पद स्वायत्तसिद्धि का साधन नहीं अपितु सामाजिक सेवा का अवसर होता है। वे लिखती हैं "हमारे बहुत्व के आदर्श को शासन के क्षेत्र में चरितार्थ करने का अर्थ है कि शक्ति पर बुद्धिमानों का अधिकार हो, न कि मूर्खों का, कानून बनाने का काम उन लोगों के हाथों में हो जो उद्योग की जटिल समस्याओं को समझते हैं, न कि उनके हाथों में जो केवल गृहस्थों की अथवा अधिक से अधिक नगर की आवश्यकताओं से परिचित हैं। सामान्य जनो को सुख का अधिकार है, किन्तु उसे वे अपने लिए शारीरिक शक्ति, विधिक हिंसा और प्रतिस्पर्धा के द्वारा प्राप्त नहीं कर सकते। उचित यह है कि पानचान और समभदार लोग सुख प्राप्ति के मार्ग पर उनका पथ-प्रदर्शन करें और उस तक पहुँचने में उनकी सहायता करें। श्रमिकों की इस समस्या का हल तभी हो सकता है जब श्रमिक संगठन स्वार्थी होम के बजाय स्वायत्तरहित हो। यह समस्या क्या है? हममें से प्रत्येक, जो उसका अध्ययन करता है, उसको मुलझाने का प्रयत्न करे। किन्तु आप इसे तब तक हल नहीं कर सकते जब तक आप वर्तमान शासन करने अथवा शासन न करने की प्रणाली की निरर्थकता और निस्सारता को हृदयगम नहीं कर लेते और इस आदर्श को स्वीकार नहीं कर लेते कि सर्वोपेक्ष ही शासन करें।²⁰ शासन की समस्याओं के क्षेत्र में भी यियोसोफी के सामने बड़ा काम है। उस सबका विरोध करो जिसका उद्देश्य ऊँचे को गिराकर नीचे के बराबर करना है, और उस सबकी सहायता करो जो नीचे को उठाकर ऊँचे के बराबर पहुँचाना चाहता है। ऐसा अवसर मत आने दो कि अज्ञानी तथा मूर्ख युगों की उस संस्कृति और शिष्टता को जिसे परिश्रम और कष्ट तथा अनेक पीड़ियों के दीर्घ संघर्ष से अर्जित किया गया है, अभिभूत बच्चे विनाश के एक ढेर में परिवर्तित कर दें, जैसा कि अनेक बार पहले हो चुका है। शासन की इन समस्याओं के हल करने में एक महान् आदर्श की शक्ति जुटा दो।"²¹ किन्तु बीसवीं शताब्दी में भारत तथा एशिया में स्वशासन, सविधानवाद तथा लोकतंत्र की जो प्रगति हुई है उसके सन्दर्भ में बेसैंट का नैतिक अभिजाततंत्र का आदर्श पुरातन तथा युग की भावना के प्रतिनूल प्रतीत हो सकता है। साधारण मनुष्य को यह समझ देना कठिन होगा कि वह अयोग्य है। यह असम्भव है कि भारत का विशाल जनसमुदाय स्वेच्छा से वयस्क मताधिकार का परित्याग कर दे। भारतीय राष्ट्रवादियों को ऐसा लगेगा कि बेसैंट का शिक्षा तथा नैतिक अभिजाततंत्र का सिद्धांत ब्रिटिश

16 21 अप्रैल, 1922 की *New India* में बेसैंट का लेख।

17 *Shall India Live or Die?* पृष्ठ 112।

18 एनी बेसैंट, *The Future of Indian Politics*, पृष्ठ 275-78।

19 वही पृष्ठ 215।

20 एनी बेसैंट ने 1925 में जो कॉमनवेल्थ ऑफ इण्डिया दिन प्रस्तुत किया उसमें "क्रिमिक मताधिकार" पर आधारित बुद्धिमानों के अभिमानवन्ध का प्राविधान था।

21 बेसैंट *The Ideals of Theosophy*, 1912।

युक्त । जलवायु, वातावरण, सामाजिक रुढ़िया आदि सभी शारीरिक विशेषताओं को प्रभावित करती हैं और उनके द्वारा चरित्र को भी । प्रत्येक राष्ट्र स्पष्टतः एक व्यक्ति है और उसका अपना विशिष्ट चरित्र है । उसका चरित्र उसके मूल में अतिनिहित आत्मा की प्रवृत्ति पर निर्भर होता है, और निर्भर होता है उसके उस क्रमिक विकास पर जो उसे समग्र मानव जाति के एक अंश के रूप में अपना भूमिका अदा करने के योग्य बनाता है । भारत आज भी जीवित है, जब कि वे सब सम्यताएँ नष्ट हो चुकी हैं जो पाँच सहस्र वर्ष पूर्व उसकी समकालीन थी । इसका कारण यह है कि उसके शरीर में आज भी वही आत्मा निवास करती है जो उस समय करती थी ।²⁶ इस प्रकार हम देखते हैं कि वेसेंट के अनुसार राष्ट्र एक व्यक्ति, एक आध्यात्मिक सत्ता है । हेगेल, अरविन्द तथा विपिनचन्द्र पाल की भाँति वेसेंट भी राष्ट्र को परब्रह्म की अभिव्यक्ति मानती हैं । उनका मत है कि यदि किसी राष्ट्र की सरकार, भूमि आदि नष्ट हो जाय तो भी अपने धर्म के सहारे वह जीवित रह सकता है, जसा कि यहूदियों के सम्बन्ध में हुआ ।²⁷ जब किसी राष्ट्र के साथ निश्चित भूमि और सरकार का समयोग हो जाता है तो वह राज्य का रूप धारण कर लेता है ।²⁸

वेसेंट यह मानने को तैयार नहीं थी कि भारत को राष्ट्र बनने का पाठ पश्चिम ने सिखाया था । वह अतीत से ही एक राष्ट्र था । उसके सम्पूर्ण साहित्य, दशन और कलाओं में जीवित राष्ट्रीय भावना की गहरी तथा व्यापक तरंग बिद्यमान रही है । विश्व में अनेक सम्यताओं का उदय हुआ कि तु कालांतर में वे भूमिसात हो गयी । किन्तु भारत अपने राष्ट्रवाद के धार्मिक स्रोतों के प्रति वफादार बना रहा, इसलिए उसकी प्राणशक्ति अक्षुण्ण रही, और वह अपनी खोयी हुई शक्ति को पुनः प्राप्त करने के योग्य बना रहा । यह कहना 'मूलतापूण' तथा 'वेहवा' है कि भारत में राष्ट्रीयता की भावना का उदय ब्रिटिश शासन का परिणाम है ।²⁹ इस कथन में गहराई नहीं है कि राष्ट्रत्व नस्ल की एकता और भाषा की एकता पर निर्भर होता है । राष्ट्रत्व एक आध्यात्मिक वस्तु है । राष्ट्र की प्राणशक्ति और पूणता का सार आकाशाओं की एकता में है, न कि मत की एकता में ।³⁰ जहाँ एक विशाल जन समुदाय उत्कृष्ट सावजनिक उद्देश्य से अनुप्रेरित होता है, वहाँ राष्ट्रीय एकता अनिवार्य आ जाती है । वेसेंट लिखती हैं "व्यक्ति की भाँति राष्ट्र भी एक ऐसे जटिल शरीर के निर्माण की प्रक्रिया है जिसमें एक श्रेष्ठ प्रकार का जीवन—ईश्वरीय जीवन—निवास करता है । जिस प्रकार आप में से प्रत्येक एक जीवात्मा है जो आपके चरित्र को ढालता, आपकी भविष्यता को निर्धारित करता तथा आपके विकास को अनुप्राणित करता है, उसी प्रकार राष्ट्र एक जीवात्मा है । राष्ट्र एक उच्चतर कोटि का व्यक्ति है । राष्ट्र की आत्मा ईश्वर का अंश है, वह सीधी ईश्वर से आती है, और उस अंश में जो विशिष्ट गुण पिँडीभूत होते हैं उन्हीं के अनुरूप उनसे निर्मित राष्ट्र की चारित्रिक विशेषताएँ हुआ करती हैं । जिस प्रकार कोई दो व्यक्ति एकसे नहीं होते, वैसे ही कोई दो राष्ट्र एकसे नहीं होते । सब राष्ट्रों की समग्रता से मानवता का निर्माण होता है—उस मानवता का जो स्वयं ईश्वर का मानवीय प्रतिबिम्ब है । प्रत्येक का अपना व्यक्तित्व है । भारत के राष्ट्रीय जीवन का वैभव उसका साहित्य, उसका इतिहास, उसका धर्म और विज्ञान है, और ये सब इतने अधिक विकसित इसलिए हैं कि भारत इतना प्राचीन राष्ट्र है । किसी राष्ट्र के प्रारम्भिक जीवन में उस राष्ट्र के घटक स्वरूप व्यक्तियों को एक सूत्र में बाँधने के लिए धर्म अत्यन्त आवश्यक होता है । भारत भागो हिंदुत्व के यम में अवतरित हुआ था, और उसी धर्म ने उसके शरीर को दीर्घ काल तक ढाला था । धर्म परस्पर बाँधने वाली शक्ति है और धर्म ने जितने दीर्घ काल तक भारत को बाँधकर रखा है उतना अब किसी राष्ट्र को नहीं, क्योंकि वह ससार का सबसे पुरातन राष्ट्र है ।"³¹ वेसेंट का विश्वास था कि भारत की आध्यात्मिकता ही विश्व का परित्राण करेगी । उनके अनुसार देश की यही होतव्यता थी । इस प्रकार, विवेकानन्द और अरविन्द की भाँति वेसेंट का भी विश्वास था कि विश्व के लिए भारत का एक आध्यात्मिक ध्येय—मिशन—है ।

26 एनी बेसेंट, *Lectures on Political Science*, 1918 ।

27 वही, पृष्ठ 33 ।

28 वही, पृष्ठ 69 ।

29 एनी बेसेंट *Shall India Live or Die ?* 1925, पृष्ठ 38 ।

30 एनी बेसेंट, *New India* 16 अग्रेष, 1918 ।

31 21 दिसम्बर 1917 के *New India* में एनी बेसेंट का लेख ।

वेसेंट का विश्वास था कि धार्मिक समन्वय राजनीतिक पुनरुत्थान के काम में एक शक्तिशाली तत्व का काम दे सकता है। धर्म एतता तथा पारस्परिक निर्भरता का पाठ पढ़ाता है। विश्व के बड़े धर्मों ने मानव चेतना के नैतिक विवास में योग दिया है और सांस्कृतिक विरासत को समृद्ध किया है। वेसेंट का विश्वास था कि यदि शक्ति के धार्मिक स्रोतों का निर्दिष्ट दिशा में प्रयोग किया जा सके तो भारत विश्व के लिए प्रकाश स्तम्भ का काम कर सकता है। उन्होंने लिखा है “मेरा दृढ़ विश्वास है कि धर्म के आधार पर ही सच्ची राष्ट्रीयता का निर्माण किया जा सकता है। यदि प्राचीन दशना और धर्मों ने भारतीयों के हृदय में अपने साम्राज्य की पुन स्थापना न कर ली होती तो मानव कतव्य के साथ-साथ मानव गरिमा का पाठ पढ़ाने वाला धर्म का तथा भारत के आत्मसम्मान का ऐसा उत्कृष्ट कमी न हुआ होता जैसा कि आज हुआ है। जिन गुणों का उपदेश धर्म देता है और जो सबके सब इस पवित्र भूमि में विद्यमान हैं, उही की हमें राष्ट्र निर्माण के लिए आवश्यकता है। क्या हिंदू धर्म यह नहीं सिखाता कि हमें सम्पूर्ण विश्व में एक परमात्मा के ही दशन करने चाहिए? क्या हम यह नहीं जानते कि इस सर्वाधिक पुरातन धर्म का केन्द्रीय तत्व यह है कि परमात्मा प्रत्येक जाति और वर्ग के लोगों में समान रूप से निवास करता है? क्या जेजुस्त्र के धर्म से हम राष्ट्रीय शुद्धता की आवश्यकता का और बौद्ध तथा जैन धर्मों से ज्ञान तथा सम्यक चिन्तन की आवश्यकता का पाठ नहीं सीखते? क्या इस्लाम हमें सच्चे लोकतन्त्र का पाठ नहीं सिखाता—लोकतन्त्र का जो हमें सब धर्मों से अधिक महान् पैगम्बर की शिक्षाओं और जीवन में समाविष्ट मिलता है? और क्या हम इन सबमें सिक्खों के साहस का संयोग करते महान् राष्ट्रीय जीवन के गुणों को पूर्ण नहीं बना सकते? और क्या हम अनुभव नहीं करते कि ईसाइयत हमें अपनी शिक्षा के रूप में बलिदान का महान् रत्न प्रदान करती है? इस प्रकार इन धर्मों के अनुयायी विश्व के सब धर्मों को एक ही प्रकाश की किरणें समझते हुए भारत की शुद्ध ज्योति को एक राष्ट्र का रूप देने के लिए परस्पर मिलेंगे, न कुछ छुट्टेगा और न कुछ बहिष्कृत किया जायगा, सब एक दूसरे से सीखते हुए और परस्पर प्रशंसा तथा सेवा करते हुए राष्ट्र के निर्माण में योग देंगे।”³²

भारत के भविष्य के सम्बन्ध में वेसेंट का आदर्श बहुत उज्ज्वल तथा गौरवपूर्ण था। उनका स्वप्न था कि भविष्य में भारत और ब्रिटेन मिलकर एक राष्ट्रमण्डल का निर्माण करेंगे।³³ उन्होंने एक विश्व राष्ट्रमण्डल की भी कल्पना की थी। उनका मानव बंधुत्व में विश्वास था। 1917 में कलकत्ता कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने गजना की थी “यह देखने के लिए कि भारत स्वतन्त्र हो, वह राष्ट्रों के बीच में अपना भस्तक ऊँचा कर सके, उसके पुत्रों और पुत्रियों का सबन्ध सम्मान हो, वह अपने शक्तिशाली अतीत के योग्य बने और उससे भी अधिक शक्तिशाली भविष्य के निर्माण में सलग्न हो—क्या यह आदर्श इस योग्य नहीं है कि उसके लिए काय किया जाय, उसके लिए कष्ट सहें जायें और उसके लिए जीवन धारण किया जाय तथा मृत्यु का आलिङ्गन किया जाय? क्या विश्व में ऐसा भी कोई देश है जिसकी आध्यात्मिकता के लिए हमारे मन में उतना प्रेम जाग्रत होता हो, जिसके साहित्य के लिए इतनी प्रशंसा और गौरव के लिए इतनी श्रद्धा उत्पन्न होती हो जितनी राष्ट्रों की इस गौरवमयी जमनी भारत माता के लिए, जिसकी कोख से वे जातियाँ उत्पन्न हुईं जो आज यूरोप तथा अमेरिका से विश्व का नेतृत्व कर रही हैं? और क्या ऐसा भी कोई देश है जिसने इतने कष्ट सहें ही जितने भारत ने सहें हैं, विशेषकर जब से कुरुक्षेत्र में उसकी तलवार टूट गयी और यूरोप तथा एशिया की जातियाँ ने उनकी सीमाओं को पदार्थान्त किया, उसके नगरों को उजाड़ा और उसके राजाओं को मुकुट विहीन कर दिया? वे जीतने आयी थी, किंतु यहाँ रहकर यहीं के जीवन में घुल मिल गयी। अतः, उन मिश्रित जातियों को दबो विश्वकर्मा ने एक राष्ट्र के रूप में ढाल दिया है। इस राष्ट्र में उसके अपने गुण ही विद्यमान नहीं हैं, बल्कि उसने उन गुणों को भी आत्मसात कर लिया है जिन्हें उसके शत्रु अपने साथ लाये थे, और जिन दुर्गुणों को लेकर वे आये थे उन्हीं धीरे धीरे दूर कर दिया गया है। राष्ट्रों के बीच भारत सूली पर चढ़ाया हुआ राष्ट्र है, किंतु सहस्रो वर्षों के बाद आज वह पुनर्जीवन की बेला में अमर, गौरवशाली और चिर तरुण होकर उठ खड़ा हुआ है।

32 27 सितम्बर 1917 की *New India* में वेसेंट का लेख।

33 एनी बेसेंट, *The Future of Indian Politics*, पृष्ठ 314 15।

और शीघ्र ही हम भारत को गर्वीला, आत्मविश्वासी, शक्तिशाली तथा स्वतंत्र देखेंगे, वह एशिया का वैभव और विश्व का प्रकाश तथा बरदान बनेगा।" बेसेंट का विश्वास था कि भारत विश्व का त्राणकर्ता बनेगा। युग युग से भारत 'याय, वतव्य, क्षमता तथा सम्यक् व्यवस्था का समयक रहा था। अतः आवश्यक है कि वह पहले अपनी होतव्यता को प्राप्त करे और तब मानवता के मन्दिर में अपनी उचित भूमिका अदा करे। बेसेंट के अनुसार यही ईश्वर की योजना थी और इसको पूरा करने के लिए महात्मा³⁴ तथा गुरु लोग काय कर रहे थे।

(ड) बहुत्व पर आधारित राष्ट्रमण्डल—राष्ट्रवाद आध्यात्मिक तत्त्व है। वह जनता की अंतरात्मा की अभिव्यक्ति है। राष्ट्र ईश्वर का साक्षात् रूप है। किंतु राष्ट्रवाद केवल एक प्रक्रिया है, सामाजिक विकास की अवस्था है, न कि उसकी परिणति। वह पूर्णत्व को तभी प्राप्त हो सकता है जब विश्वबहुत्व का आदश पूरा हो जाय। मत्सीनी, गांधी और अरविन्द की भांति बेसेंट ने भी अपनी सम्पूर्ण वाक्पटुता का प्रयोग करके राष्ट्र का गुणगान किया, किंतु उसे व्यक्तित्व के विकास की केवल एक अवस्था माना। उससे उच्चतर अवस्था विश्व नागरिकता का राज्य है। बेसेंट ने लिखा है "योजना की दूसरी अवस्था सब राष्ट्रों के स्वतंत्र राष्ट्रमण्डल की स्थापना है, उस राष्ट्रमण्डल में भारत का समान स्थान और भूमिका होगी। यही कारण है कि अंग्रेज यहां आये और दूसरों को यहां से जाना पड़ा। ब्रिटिश राष्ट्र ही एक ऐसा राष्ट्र है जो अपने द्वीप में अपनी सत्थाओं के विषय में स्वतंत्र है, यद्यपि अपने द्वीप से बाहर अपने व्यवहार में वह स्वतंत्र नहीं है। उसे चुना गया कि वह यहां आये और भारतीय राष्ट्र से मिलकर एक विश्व साम्राज्य की स्थापना करे"³⁵ ऐसे साम्राज्य की जो वस्तुतः विश्व राष्ट्रमण्डल हो, शान्ति और प्रेम से शासन करने वाला विश्व सध हो न कि शक्तिसे शासन करने वाला विश्व साम्राज्य। यही आदश है जिसके लिए हम सब काय कर रहे हैं। इसी के लिए मनु काय कर रहे हैं और वे अपने श्रेष्ठ पुत्रों से पूर्व तथा पश्चिम को परस्पर सम्बद्ध करने के काय में सहयोग चाहते हैं। उनका उद्देश्य है कि भारत के महान आध्यात्मिक आदर्शों और ब्रिटेन की महान नैतिक और वैज्ञानिक प्रगति को सम्मिलित करके पूर्व तथा पश्चिम को भावी पीढ़ियों की सहायता के हेतु सामंजस्यपूर्ण सहयोग के सूत्रों से आवद्ध कर दिया जाय। भारत और ब्रिटेन इस राष्ट्रमण्डल के दो मुख्य घटक होंगे,³⁶ और यह राष्ट्रमण्डल भविष्य के विश्व राष्ट्रमण्डल का आदर्श बनने वाला है। यह छोटे पैमाने पर अंतरराष्ट्रवाद का आदर्श है। इस आदर्श की स्थापना के लिए वैवस्वत मनु प्रयत्न कर रहे हैं, यद्यपि इस कार्य में उन्हें अनेक बाधाओं का सामना करना पड़ रहा है जैसे मनुष्यों की इच्छाओं का पारस्परिक संघर्ष, अज्ञानियों के प्रयत्न और इनसे भी अधिक खतरा नाक अघकार की शक्तियां जो सदैव प्रकाश के बहुधों का विरोध किया करती हैं।³⁷

बेसेंट का विश्वास था कि इस योजना में ब्रिटेन अपनी भूमिका अदा करेगा और इस प्रकार 'याय की सर्वोच्चता की रक्षा करेगा। वे लिखती हैं "ब्रिटेन को जो अवसर मिला है वह उसी के लिए है, क्योंकि सत्तर बर में ऐसे स्वतंत्र राष्ट्र हैं जो उसी से उत्पन्न हुए हैं और जिन्हें आप स्वशासित उपनिवेश (डोमोनियन) कहते हैं और अब अनेक ऐसे देश हैं जिन्हें उसने उन्हीं की जनता की सहायता से प्राप्त किया है और जा आधीन राज्य कहलाते हैं, ये सब एक सघ के रूप में संगठित होने की प्रतीक्षा कर रहे हैं। यदि विश्व में प्रथम बार ऐसा शक्तिशाली राष्ट्र, जसा कि आज आप निश्चित रूप से हैं, शक्ति का आश्रय न लेकर 'याय करने का प्रयत्न करे, यदि वह राष्ट्र दूसरा पर अत्याचार करने के बजाय उनके लिए स्वतंत्रता के फाटक खोल दे और उन सब राष्ट्रों से जिनसे मिलकर यह साम्राज्य बना है, कहे 'आओ और हमारा साथ मिलकर एक साम्राज्य नहीं बल्कि एक स्वतंत्र राष्ट्रों का राष्ट्रमण्डल बनाइये, गोरो का राष्ट्रमण्डल नहीं अपितु ऐसा राष्ट्रमण्डल

34 एनी बेसेंट का विश्वास था कि महात्मा और ऋषि मानव जाति के विश्वास की प्रक्रिया का निर्देशन कर रहे हैं।

35 1808 में एनी बेसेंट ने कहा था कि भारत, विश्व नागरिक अपनी सामनाओं पर विजय पा लेंगे, ब्रिटिश साम्राज्य का अन्त बनेगा। उनका विचार था कि ब्रिटिश साम्राज्य का अन्त उद्दण्ड पश्चिम में हटकर अष्टांग पूर्व में स्थापित होगा।

36 बेसेंट ब्रिटिश भारत के साथ भारत के सम्बंधों को बनाये रखने के लिए बहुत साक्षात्कृत थीं, इन्होंने सभी रूपों के सम्बंध में लोगों में मतान्तरों का पैदा हो गयी थी।

37 एनी बेसेंट, *The Great Plan*, 1920।

जिसमें प्रत्येक जाति, प्रत्येक रंग, प्रत्येक वंश, प्रत्येक धर्म, परम्परा तथा रीति रिवाज के लोग स्वेच्छा से सम्मिलित हों, तो सोचिये, इस सबका क्या अभिप्राय है। ओह! यदि ब्रिटेन ऐसा कर सके तो इस महान योजना में उसकी भूमिका पूरी हो जायगी। उसका यही स्थान है, उसके लिए यही अवसर है।" बेसेंट का दृढ़ विश्वास था कि पूर्व तथा पश्चिम, एशिया और यूरोप बराबरी की हैसियत से साथ-साथ आगे बढ़ेंगे और मनुष्य जाति की सहायता करेंगे।

बेसेंट के सावधौमवाद के आदर्श का आधार उनका यह सिद्धांत था कि व्यक्ति, समाज, राष्ट्र तथा मानवता, इन सबकी प्रवृत्ति अवयवी है। जैसा कि हम पहले लिख आये हैं, बेसेंट आध्यात्म तत्व (परमात्मा) को सर्वव्यापी मानती थी। अपनी इस धारणा का उन्होंने ब्लूटश्ली और हरबर्ट स्पेंसर के अवयवीत्व के प्रत्यय के साथ सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न किया। उन्होंने व्यक्तियों की सात कक्षाएँ निर्धारित की

- 1 कोपिकीय प्राणी।
- 2 कोपिकाएँ ऊनका में सघटित।
- 3 ऊतक अंगों में सघटित।
- 4 अंग शरीरों में सघटित।
- 5 शरीर समुदायों में सघटित।
- 6 समुदाय राष्ट्रों में सघटित।
- 7 राष्ट्र मानवता में सघटित।

अपने राजनीति विज्ञान पर भाषणों (लेक्चर्स ऑन पोलिटिकल साइन्स) में एनी बेसेंट ने जैविक व्यक्तियों को आठ प्रवर्गों में विभक्त किया (1) सरल कोपिका, (2) अवयवी का निर्माण करने वाला कोपिका समूह, (3) मनुष्य की अवस्था तक सरल अथवा जटिल अवयवी, (4) परिवार बनाने वाला मनुष्य समूह, (5) जनजाति का निर्माण करने वाला परिवार समूह, (6) राष्ट्र का निर्माण करने वाला जनजाति समूह, (7) साम्राज्य अथवा राष्ट्रमण्डल का निर्माण करने वाला राष्ट्र समूह, और (8) मनुष्य जाति का निर्माण करने वाला राष्ट्रमण्डल अथवा साम्राज्यों का समूह। ईश्वर अपने-को प्रत्येक उत्तरोत्तर अवस्था में व्यक्त करता है।

5 गांधीजी के सत्याग्रह की सीमासा

1913 से 1919 तक एनी बेसेंट का भारतीय राजनीतिक जीवन की अग्रणी विभूतियों में स्थान था। सितम्बर 1916 में उन्होंने होम रूल लीग (स्वराज्य सघ) की स्थापना की और स्वराज्य के आदर्श को लोकप्रिय बनाने के लिए बहुत प्रचार किया। किन्तु 1919 के बाद वे अकेली पड़ गयी। बाल गंगाधर तिलक के साथ उनका कुछ विवाद हो गया। जब गांधीजी का सत्याग्रह आन्दोलन प्रारम्भ हुआ तो वे भारतीय राजनीति की मुख्य धारा से और भी अधिक पृथक् हो गयी, और यह बड़े दुःख की बात है कि जिनका किसी समय इतना अधिक आदर-सम्मान था उन्हें कुछ क्षेत्रों में सदेह की दृष्टि से देखा जाने लगा।³⁸ बेसेंट और गांधी दोनों ही बड़े श्रद्धालु तथा गम्भीर धार्मिक व्यक्ति थे। राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में दोनों का ही दृष्टिकोण धार्मिक था, किन्तु उनके दार्शनिक दिशाओं के व्यावहारिक अर्थ बहुत भिन्न थे। बेसेंट का आग्रह था कि भारत और ब्रिटेन का सम्बन्ध मनु के विधान का फल है। आध्यात्मिक देवमण्डल की इच्छा थी कि भारत का ब्रिटिश साम्राज्य के साथ गठबन्धन हो। अतः मद्यपि उन्होंने स्वराज्य का ओजस्वी भाषा का समयन किया, फिर भी भारतीय राष्ट्रवादी उन्हें हृदय से साम्राज्यवादी समझते थे। गांधीजी को जनता के उत्साह की लहर ने स्फूर्ति और लोकप्रियता के सर्वोच्च शिखर पर पहुँचा दिया, क्योंकि उनकी कायप्रणाली से जनता

38 एम. एन. राय अपनी *Transition in India* नामक पुस्तक में लिखते हैं "वस्तुतः एनी बेसेंट धर्म का आधार होनी का बावजूद ब्रिटिश मध्य वर्ग का हिताधीन जिनसे उनका सम्बन्ध था प्रच्छन्न समर्थक थी। वे सदैव ही ब्रिटिश साम्राज्य की समर्थक रही थीं। उसे वे राष्ट्र सघ (लीग ऑफ नेशन्स) का आधार मानती थीं। जब राजनीतिक भिन्नता पर अपना धर्म के बादल घुमड़ने लगे तो साम्राज्यवादी मध्य वर्ग का स्वागत की बिना ने उन्हें बचन कर दिया।"

के विदेशी साम्राज्यवाद के सत्त्वतिनाशक प्रभावों के विरुद्ध अतर्निहित असंतोष को उभाड़ने और सशक्त बनाने में अभूतपूर्व सहायता मिली। किन्तु वेस्ट ने असहयोग आन्दोलन की अत्यन्त असमय भाषा में भत्सना की और उसको नातिकारी, अराजकतावादी तथा घृणा और हिंसा को उभाड़ने वाला बतलाया। उन्होंने गांधीजी का यह कहकर मखौल उड़ाया कि वे अस्पष्ट, स्वप्न देखने वाले और रहस्यवादी राजनीतिज्ञ हैं और उनमें यथार्थवाद का अभाव है। उन्हें इस बात में सन्देह था कि गांधीजी मजबूत हृदय से पश्चात्ताप, उपवास, तपस्या आदि में विश्वास करते थे। वेस्ट ने देश को अप्रत्यक्ष रूप से चेतावनी दी कि यदि गांधीवादी प्रणाली को अपनाया गया तो देश पुनः अराजकता के खड्ड में जा गिरेगा।

उन्होंने गांधीजी के असहयोग आन्दोलन के विरुद्ध तीन आरोप लगाये

(1) सिद्धांततः यह नातिकारी है। गांधीजी सरकार को पगु, शक्तिहीन तथा शासन के अयोग्य बना देना चाहते हैं। वे सरकार के सदस्यों की हत्या करने की सलाह नहीं देते, इससे यह तथ्य भूढ़ा नहीं पड़ जाता कि वे नाति लाने का प्रयत्न कर रहे हैं, क्योंकि आप सरकार को भरीनगन से मारे अथवा शक्तिहीन करके, दोना का परिणाम एक ही है—अर्थात् आप सरकार को उलट देते हैं। प्रारम्भ में गांधीजी न सरकार के स्थान पर और कुछ स्थापित करने का प्रस्ताव नहीं किया, किन्तु अब वे एक कदम आगे बढ़ गये हैं और जनता से कहते हैं कि “वह अपने यामालय में जाय, व्यवस्था कायम रखने के लिए अपनी पुलिस का निर्माण करले और बदाबित उसके व्यय के लिए कर भी देने लगे।”

(2) डॉ. वेस्ट का विचार था कि असहयोग आन्दोलन भारतीयों तथा अंग्रेजों के बीच जातीय वैमनस्य उत्पन्न करता है। यद्यपि इस बात से इनकार किया जा रहा है, फिर भी इसका उद्देश्य पारस्परिक घृणा उभाड़ना है, और उससे हिंसा का फूट पड़ना अनिवार्य है। “असहयोग सरकार तथा जनता के बीच घृणा उभाड़ता है और जनता को सरकार का, जिसे गांधीजी दुष्ट तथा क्रूर कहते हैं, शत्रु बनाता है। इसके अतिरिक्त वह जातीय घृणा भी प्रज्वलित करता है। इसकी लोकप्रियता का कारण यह है कि पंजाब में किये गये अत्याचारों के कारण अगणित भारतीयों के मन में सरकार के विरुद्ध भारी क्रोध है। साम्राज्यीय सरकार ने भारत सरकार को आदेश दिया है कि वह दोषी अधिकारियों के विरुद्ध उचित कामवाही करे, किन्तु भारत सरकार ने इस विषय में निष्क्रियता का परिचय दिया है, परिणामतः सरकार के मुकाबले में जनता अपने को असहाय अनुभव करती है। लोग असहयोग को अपने क्रोध का प्रदर्शन करने का एक माग समझते हैं, इसलिए उत्पुक्रता के साथ उसमें सम्मिलित हो जाते हैं। जातीय घृणा को उभाड़ना, यदि वह सम्भव हो सके, तात्कालिक दृष्टि से सरकार के प्रति घृणा से भी अधिक खतरनाक है। हमारे सामने चार शस्त्रधारी मुसलमानों द्वारा एक निःशस्त्र अंग्रेज की हत्या का उदाहरण आ ही चुका है। जिन दो हत्यारों को गिरफ्तार कर लिया गया है उनका कहना है कि हमने खिलाफत सम्बन्धी भाषणों से उत्तेजित होकर यह हत्या की है। यह परिणाम तो पहले से ही दिखायी देता था, और यदि असहयोग का एक सिद्धांत के रूप में स्वीकार कर लिया जाय तो यह एक हत्या इस प्रकार की अनेक हत्याओं की प्रवर्धनी सिद्ध होगी। यह कोई बहाना नहीं है कि हत्यारे बुरे चरित्र के व्यक्ति थे, अज्ञानी धर्मियों में ही हिंसा करने वाले मिलते हैं, न कि उच्च आदर्शों वाले व्यक्तियों में। गांधीजी का यह कहना सत्य हो सकता है कि जिस सरकार की वे भत्सना करते हैं उसने उनके मन में घृणा नहीं है, केवल प्रेम का अभाव है, वे सरकार को शक्तिहीन कर दें और फिर भी वे घृणा से मुक्त रहे, किन्तु जा उनसे अनुयायी हैं उनमें न तो उनकी जसी सहनशीलता है और न आत्मसमर्पण।”

(3) वेस्ट के मतानुसार गांधीजी का असहयोग आन्दोलन समाजविरोधी शक्ति था। उसका उद्देश्य सामाजिक व्यवस्था के बंधनों को धिन्न मिश्र करने समाज की नींव को आधार पट्टेबाना था। “असहयोग समाज की बुनियादों पर प्रहार करता है, समाज का आधार सहयोग है, और निरन्तर सहयोग के द्वारा ही उसका अस्तित्व कायम रह सकता है। असहयोग हमें पीछे ले जाकर अराजकता की अवस्था में पटक देता है, मनुष्यों को परस्पर बांधने वाले सूत्रों को बलात् भग कर देता

है। उसकी परिणति अनिवार्यतः दया और रक्तपात में होगी, जिसका एक ही फल हो सकता है—
धमन तथा हमारी नागरिक दशा में सुधार की हर योजना का स्थगना।”³⁹

‘यू इण्डिया’ के 10 जनवरी, 1929 के अंक में प्रकाशित अपने लेख में डॉ॰ बेसेंट ने भारतीय राजनीति पर महात्मा गांधी के विनाशकारी प्रभाव का रोना रोया और “असहयोग तथा गवर्न-
मेंट अवकाश के दुःसाहसपूर्ण तथा निरव्युक्त आंदोलनों” की कटु मन्त्रणा की।

6 निष्पत्ति

डॉ॰ बेसेंट अन्तरराष्ट्रीय व्याप्ति की एक महान विभूति थी। उनमें ‘याम तथा सत्य के उद्धार के लिए सघन करने वाले विद्रोही की आत्मा विराजमान थी। जब वे नास्तिक और स्वतन्त्र विचारों की थी तब उनकी आत्मा को प्राचीन धर्मशास्त्रों तथा दशन से ज्ञाति मिली। उनमें दुर्दमनीय आदर्शवाद था, उन्होंने समाजवाद, मजदूर आंदोलन, धियोसोफी तथा कॉमनवेल्थ ऑफ इण्डिया विल आदि के समर्थन में जो कार्य किये उन सबमें वह आदर्शवाद व्यक्त हुआ। 1913 से 1919 तक वे भारतीय राजनीति में सक्रिय रही और भारत तथा ब्रिटेन में स्वराज्य (होम रूल) के आदर्श को लोकप्रिय बनाने के लिए महत्वपूर्ण प्रारम्भिक कार्य किया। 1915 के कांग्रेस के उस सम्मेलन में भी उनका योगदान था जिसने पक्षस्वरूप अतिवादी (उग्रदली) तथा मितवादी (नरमदली) पुनः परस्पर मिल गये। जब, असहयोग आंदोलन प्रारम्भ हुआ तो भारतीय राजनीति में उनका प्रभाव घटन लगा। उन्होंने धर्म, दशन तथा भारतीय राजनीति के विषय में ग्रन्थ साहित्य की रचना की जिससे उनकी तीव्र बुद्धि और व्यापक ज्ञान का पता लगता है। जिस समय भारत स्वराज्य तथा होम रूल के लिए सघन कर रहा था, जब राष्ट्रवाद के विरुद्ध संगठित शक्तियाँ वही अधिक प्रचण्ड थी और जब अनेक भविष्यवक्ता भारत के राष्ट्र होने के दावे को ही चुनौती दे रहे थे, उस समय राष्ट्रवाद के सम्बंध में धार्मिक और आध्यात्मिक भाग अपनाकर बेसेंट ने भारतीय राजनीति की सराहनीय सेवा की। ‘मली बुद्ध एनी’ भारत माता के मंदिर की थडालु पुजारी थी। 1905-1908 के बंग भंग विरोधी आंदोलन के समय उन्होंने बंगाल के अतिवादियों की स्वातन्त्र्य की भाग का विरोध किया, किंतु 1913 में उन्होंने भारत के पक्ष का समर्थन किया। भारत के लिए स्वराज्य के आदर्श को लोकप्रिय बनाने के कारण बेसेंट का भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास में सदैव गौरवपूर्ण स्थान रहेगा। उनका प्रायः हगेलवादी सिद्धांत—कि राष्ट्र एक आध्यात्मिक सत्ता है—भारतीय समाज के पुरातनपोषी सद्गम में बहुत ही उपयुक्त था। वे पश्चिमी राजनीति की भौतिकवादी और धर्मनिरपेक्ष प्रवृत्ति के विरुद्ध थी।

बेसेंट ने समन्वय, सहिष्णुता तथा सावसीम सामंजस्य के आदर्शों का उपदेश दिया।⁴⁰ उन्होंने धार्मिक घणा तथा साम्प्रदायिक मतवाद का उन्मूलन करने की प्रेरणा दी। उन्हें पूर्व तथा पश्चिम के मिलन में विश्वास था। उन्होंने आध्यात्मिक बहुत्व के आदर्श का प्रतिपादन किया। मानव एकता तथा अन्तरराष्ट्रवाद की आधुनिक प्रवृत्तियाँ के सद्गम में बेसेंट का विश्व नागरिकता के राष्ट्रमण्डल का आदर्श, और आत्मत्याग, समर्पण और अनन्य सेवा का पाठ सिखाने वाला देशभक्ति और धर्म के एकीकरण का सिद्धांत राजनीतिक चिंतन को उनकी महत्वपूर्ण देन है।

अपने ‘राजनीति विज्ञान पर भाषण’ में उन्होंने सध्व्यापी आध्यात्मिक सत्ता के प्रत्ययवादी सिद्धांत तथा ब्लूटवुली द्वारा प्रतिपादित अवयवीत्व की धारणा का समन्वय करने का प्रयत्न किया। वे राज्य की सशक्तिक्रमता के हासवादी सिद्धांत की कटु आलोचक थी। अपनी प्रत्ययवादी भाष्यताओं के प्रति ईमानदारी के कारण तथा टॉमस एक्विनास और ग्रीन का अनुसरण करते हुए उन्होंने स्वीकार किया कि राज्य तथा राष्ट्र का औचित्य ‘सावजनिक साध्य’ की सिद्धि में ही है। किंतु ब्लूटवुली की परम्परा के अनुसार उन्होंने राज्य को बहुमानवीय अवयवी⁴¹ की संज्ञा दी। इस प्रकार बेसेंट ने आध्यात्मिक प्रत्ययवाद, सावजनिक धर्म के प्रयोजनवादी सिद्धांत तथा सामाजिक अवयवीत्व की धारणा को एक सूत्र में पिरो दिया।

39 एनी बेसेंट, *Builder of New India* में पृष्ठ 115 16 पर उद्धृत।

40 देखिय धियोनोकोसल सोसाइटी द्वारा प्रकाशित *The Universal Text book of Religion and Morals*

41 *Lectures on Political Science*, पृष्ठ 51।

प्रकरण 2

भगवान्दास

1 प्रस्तावना

डा भगवान्दास (1869-1959) थियोसोफिस्ट थे । काशी तथा इलाहाबाद विश्व विद्यालयों ने उन्हें सम्मानार्थ डाक्टरेट की उपाधिया प्रदान की थी और भारत के राष्ट्रपति ने उन्हें 'भारत रत्न' की उपाधि से विभूषित किया था । उन्होंने धर्म, समाजशास्त्र तथा नीतिशास्त्र पर अनेक ग्रंथों की रचना की है । उन्होंने अपना सम्पूर्ण दीर्घ जीवन बौद्धिक कार्यों में लगा दिया और इस प्रकार अस्तु के उस आदर्श को चरितार्थ किया कि अवकाश का प्रयोग बौद्धिक गुणों के विकास के लिए करना चाहिए । वे हिन्दू धर्मशास्त्रों के सूक्ष्म निवचनकर्ता थे,⁴ और मनुस्मृति की परम्पराओं तथा आदर्शों में उनकी गहरी जड़ें थी । वे बेसेंट तथा विवेकानन्द की भाँति निर्भीक पुनरुत्थानवादी थे और उन्होंने हृदय से इस बात का समर्थन किया कि भावी भारत को प्राचीन भारत की आत्मा का सार सुरक्षित रखना चाहिए ।

1922 में भगवान्दास ने भारत के लिए 'आध्यात्मिक राजनीतिक स्वराज' की योजना तयार की । उन्होंने अनुरोध किया कि चुनाव में कनवेंसिंग नहीं होना चाहिए और न विधायकों को स्वयं निवचन के लिए खड़ा होना चाहिए । निर्वाचकों का काम है कि योग्यतम व्यक्तियों को ढूँढ निकालें । निर्वाचन के लिए छाटे हुए लोगों की आयु चालीस वर्ष से अधिक हो और उन्हें गृहस्थ जीवन का अनुभव हो । उन्हें वेतन न दिया जाय । उत्तरदायी शासन तथा स्वशासन का सार यह है कि कायपालिका विधायिका के प्रति उत्तरदायी हो ।⁴⁹ 1923 में भगवान्दास और चित्तरंजनदास ने 'स्वराज की योजना' की रूपरेखा तैयार की । उसमें कहा गया कि भारत के लिए एक सर्वोच्च विधायिका अथवा अखिल भारतीय पंचायत हो । गाँवों, शहरों, जिलों और प्रांतों की पंचायतें मध्य और निम्न स्तरों पर अखिल भारतीय पंचायत का ही प्रतिरूप हो और उसके अधिकारियों के रूप में काम करें ।

2 भगवान्दास के चिन्तन का सांख्यिक शास्त्रीय आधार

भगवान्दास समव्यात्मक निरपेक्ष एकत्ववाद के सिद्धांत को मानने वाले थे । वे परम तत्व के विषय में आध्यात्मिक दृष्टिकोण को स्वीकार करते थे⁴⁵ और उनका परमात्मा अथवा आध्यात्मिक, सर्वव्यापी, पूर्ण परब्रह्म में विश्वास था । भगवान्दास ने परमात्मा को 'अहम् एतत् न' कहा है । वे लिखते हैं "यह कहने की अपेक्षा कि 'सत् अवस्तु है (जैसा कि हेगेल ने कहा है) यह कहना अधिक सरलता से समझ में आने योग्य है कि 'सत् असत् नहीं है अवस्तु नहीं है अथवा कोई विशिष्ट वस्तु नहीं है,' इससे भी अच्छा यह है कि 'अहम् अहम्-का-अभाव नहीं है,' इससे भी अच्छा यह है कि 'मैं-का-अभाव नहीं है,' उससे भी अच्छा 'मैं मैं-का-अभाव नहीं (हूँ), और अतः मैं सबसे अच्छा यह है कि 'मैं यह नहीं हूँ । अथवा सृष्टि के क्रम से मैं (हूँ) यह-नहीं' (अहम् + एतत् + न) । विश्व किसी काल-सापेक्ष अनन्त और अद्वैत ईश्वर की सृष्टि नहीं है । और न विश्व ईश्वरत्व का रूपांतर ही है । इस प्रकार दास एकत्ववादी हैं, किन्तु शंकर की भाँति वे विश्व को माया नहीं मानते । ईश्वरत्व की द्वारा आइसिस अनवेल्ल्ड और 'द सीन्ट्रैट डोक्ट्रिन' नामक ग्रंथों में प्रतिपादित थियोसोफी के ब्रह्माण्डशास्त्र का डास पर प्रभाव था, इसलिए उनका विश्वास था कि ईश्वर की सत्ता में विश्व भी सम्मिलित है । फिर भी भारतीय दशन की भाषा में उन्होंने कहा है कि 'मूल प्रकृति' 'प्रत्यगात्मा' से अभिन्न है ।⁴⁶ उन्होंने यह भी स्वीकार किया कि विश्व में एक सार्वभौम प्रयोजन है, यह धारणा 'परमात्मा का पदार्थ में अथ

42 भगवान्दास *Hindu Religion and Ethics and Sanatan Vaidik Dharma*

43 धर्म शास्त्र का अनुसृत दृष्टिकोण से मूल्यवान् करने के लिए देखिये *The Besant Spirit*, भाग 3, पृष्ठ 71 ।

44 भगवान्दास, *Contemporary Indian Philosophy* में 'Atma Vidya or the Science of the Self' अध्याय सप्त ।

45 शांखिक संप्रदाय के लिए भगवान्दास कभी-कभी मूल प्रकृति तथा शक्ति शब्दों का प्रयोग करते हैं और आत्मा, पंचम तथा शक्ति इन तीन भागों में शब्दों का उल्लेख करते हैं ।

रोह और उसमे से आरोह'⁴⁶ के गिद्धात पर आधारित है। इसलिए जो मुद्ध घटित होता है उसम ईश्वरीय याजना की त्रियाविति ही हुआ करती है। यह याजना अपन को विकास और प्रत्यावतन की तात्त्विक प्रक्रिया मे व्यक्त करती है। दास लिखते हैं "ग्रह म स्व पररूपता एव स्व-स्थापना के अनन्त चारवत आभासपूर्ण असीम लयबद्ध प्रवाह की गति और स्पन्दन विद्यमान हैं। उसकी ये स्व पररूपता तथा स्व स्थापना दोनों ही में के अभाव की एक श्रमरहित, समयातीत, प्रसारातीत, धारणा तीत एकरूप चेतना मे आवद्ध हैं।"

भगवान्दास सवेगात्मक सन्तुलन और मानसिक एकीकरण के समर्थक थे। उनके अनुसार बामुकता, लोभ और मोहजनित लगाव 'प्रेम सवेगा' की विवृति हैं, और घणा, अहंकार तथा ईर्ष्या 'घणा-सवेगा' के विवृत रूप हैं। इन छह मानसिक विवृतियों की सामाजिक अभिव्यक्ति इन्द्रिय-परायणता, धनपरायणता आतपवाद, सैनिकवाद और साम्राज्यवाद के रूप में होती है। दास न बतलाया कि इन सब रोगों की एकमात्र चिकित्सा यह है कि मनुष्य अपने में समुचित उदार सवेगों का विकास करे। इस चिकित्सा में उनकी आस्था इसलिए थी कि वे प्राचीन भारत की योग प्रणाली में निर्धारित मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक अनुशासन या स्वीकार करते थे, और योग सवेगात्मक एकीकरण का विधान है। उनका कहना था कि सामाजिक तथा राजनीतिक समस्याओं के सम्बन्ध में मनोवैज्ञानिक पद्धति का प्रवर्तन करने वाले मनु थे। उनका यह भी मत था कि समाजशास्त्र तथा राजनीति को तात्त्विक मनोविज्ञान पर आधारित होना चाहिए।

3 भगवान्दास के समाजशास्त्रीय तथा राजनीतिक विचार

भगवान्दास महाभारत में भीष्म⁴⁷ द्वारा प्रतिपादित राजधर्म की शिक्षाओं को पुनर्जीवित करने में विद्वत्ता करते थे। उन्हें वणव्यवस्था के प्रवर्तकों के सामाजिक संगठन के सिद्धान्त की श्रेष्ठता में भी गहरी आस्था थी। उनका कहना था कि वणव्यवस्था अवयवी व्यावसायिक समाजवाद है। वे इस प्राचीन समाजवाद को आधुनिक यूरोप के यात्रिक तथा कृत्रिम समाजवाद से श्रेष्ठ मानते थे। उनके विचार में यूरोपीय समाजवाद धनोपाजन की क्षमता को उत्तजित करता और कृत्रिम समतावाद का समर्थन करता है।⁴⁸ इसके विपरीत प्राचीन व्यवस्था सर्वांगीण स्वतंत्रता और पराधनता का समर्थन करती है।⁴⁹ भगवान्दास ने हिंदू धर्मशास्त्रों पर आधारित जिस प्राचीन समाजवाद का प्रतिपादन किया उसका मुख्य सिद्धान्त है कि इतिहास की भौतिक धारणा के स्थान पर 'आध्यात्मिक भौतिकवादी निवर्तन' को प्रतिष्ठित किया जाय। वे चाहते थे कि वगसाति और वगसन्तुलन के सामाजिक सिद्धान्त हमारे भागदशक होने चाहिए। उनका आदेश था "यायाचित वग से समन्वित स्वामाधिक व्यावसायिक वर्गों का समाज"। ऐसे सामाजिक संगठन में स्वतंत्रता का अर्थ होगा कृतव्या का पालन, न कि अधिकारी का उपभोग। वे इस पक्ष में थे कि धर्म का विभाजन पुरस्कार और धर्म की प्रेरक वस्तुओं का वितरण 'सामयिकता' के आधार पर होना चाहिए। इसके विपरीत, आधुनिक साम्यवाद में यात्रिक तत्व की प्रमुखता रहती है। एक अवयवी सामाजिक दशन व्यक्ति की विशिष्टता और सामाजिक एकता दोनों का एक साथ परिवर्धन का समर्थन करेगा।⁵⁰ भारतीय परम्परा के 'प्राचीन काल परीक्षित वैज्ञानिक समाजवाद' ने सम्पत्ति तथा परिवार के निराकरण की कभी अनुमति नहीं दी, उसका विश्वास इन दोनों के शुद्धीकरण में था।⁵¹ भगवान्दास का कथन था कि ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, इन चार व्यावसायिक वर्गों को श्रेणियों में संगठित किया जाय, और

46 भगवान्दास *Krishna*, पृष्ठ 10।

47 वही पृष्ठ 268।

48 भगवान्दास *The Science of Social Organization Ancient vs Modern Scientific Socialism*, मद्रास 1934।

49 भगवान्दास *Social Reconstruction with Special Reference to Indian Problems*, पृष्ठ 58।

50 भगवान्दास *World Order and World Religion* पृष्ठ २५८। उन्होंने बुद्धिवादों मानवतावादी व्यक्तिवादों समाजवादों का समर्थन किया है और कहा है कि ऐसी व्यवस्था ही आधुनिक रोगों तथा संप्रसारित राजनीतिक विचारधाराओं का उपचार है।

51 भगवान्दास *Ancient vs Modern Scientific Socialism*, पृष्ठ 1२।

उन श्रेणियों के अध्यक्ष चारो वर्गों में से ज्ञान और अनुभव के आधार पर निर्वाचित किये जाय।⁵² सामाजिक विकास की रूपरेखा निर्धारित करते हुए वे लिखते हैं "सुदूर अतीत में असम्य जनजातियों के प्रवृत्त्यात्मक सामूहिक जीवन तथा आदिम साम्यवाद से विकास की प्रक्रिया आरम्भ हुई, उसके उपरांत वर्तमान के अत्यधिक प्रतियोगितामूलक, पृथक्कारी तथा स्वायत्तावादी व्यक्तिवाद का दौर आया। अब इसमें से निकलकर पीछे की ओर मुड़ना और उच्चतर स्तर पर विचारपूर्ण चेतनामूलक, वैज्ञानिक आधार पर नियोजित सहयोगी समाजवाद की स्थापना करना है। आज पश्चिम में जिस अस्वाभाविक यांत्रिक, समतामूलक और सत्तावादी, इसलिए अनिवार्य अस्थिर साम्यवाद का परीक्षण किया जा रहा है, वह समस्या का हल नहीं है, बल्कि समाजवाद स्वाभाविक हो, मनोवैज्ञानिक नियमों और तथ्यों पर आधारित हो, व्यक्तियों की स्वाभाविक प्रवृत्तियों और व्यवसायों के आधार पर संगठित वैयक्तिक सामाजिक संगठन का समाजवाद हो जिसमें जीवन निर्वाह के साधनों तथा जीवन के पुरस्कारों का 'यायसगत वितरण' हो। यही मानव प्रगति का वाछनीय मार्ग प्रतीत होता है।" यद्यपि भगवानदास वर्णव्यवस्था को प्राचीन समाजवाद के नाम से पुनर्जीवित करना चाहते थे, किन्तु उससे यह निष्कर्ष निकालना अनुचित होगा कि उन्होंने आधुनिक जाति व्यवस्था के अतगत किये गये अपायों का कमी समयन किया। उनका अनुरोध था कि जाति-व्यवस्था की जटिलता को बहुत कुछ शिथिल किया जाना चाहिए।⁵³ किन्तु वे वर्गविहीनता के स्थान पर व्यावसायिक वर्गों के समर्थक थे।

डा. भगवानदास ने सभी धर्मों की ताल्विक एकता का समयन किया, क्योंकि उनका विश्वास था कि तत्त्वतः सभी धर्म एक हैं। इस प्रकार वे विश्व धर्म—यियोसोफी तथा अन्तर्राष्ट्रीय सस्कृति—के आदर्श के अनुयायी थे।⁵⁴ उनके विचार में युद्ध गहराई में पड़े हुए रागा की बाह्य अभिव्यक्ति है इसलिए उनके उपचार के लिए एक वैदिक विश्वधर्म की आवश्यकता है, और वही स्थिर तथा सामंजस्यपूर्ण विश्व-व्यवस्था का आधार बन सकता है।⁵⁵ भगवानदास एक अन्तर्राष्ट्रीय सस्कृति के पक्ष-प्रदर्शक थे। उनका कहना था कि अन्तर्राष्ट्रीय सस्कृति में सब धर्मों और सस्कृतियों के सामाय और आधारभूत तत्वों का समावेश होना चाहिए।⁵⁶ अरविन्द की भांति उन्होंने भी वेदात तथा विज्ञान के समन्वय की वरपना की थी। उनकी इच्छा थी कि पूर्व तथा पश्चिम का मिलन हो। इसलिए उन्होंने सधर्षों के स्थान पर शांति का पक्षपोषण किया।⁵⁷ वे स्थानीय पक्षों और साम्प्रदायिक मतवादों से कट्टरता के साथ चिपटे रहने के भी विरुद्ध थे। राष्ट्र सघ (सीव आर नेशंस) राजनीतिक तथा आर्थिक स्तरों पर मानव बहुत्व को साक्षात्कार करने का एक प्रयत्न था। भगवानदास ने सच्चे हृदय से इस बात का समयन किया कि इस भौतिक राष्ट्रसघ के एक अपरिहाय पूरक के रूप में एक सब धर्मों के आध्यात्मिक सघ⁵⁸ का भी संगठन किया जाना चाहिए।

सम्यता के सम्वन्ध में भी अलबर्ट श्वाइत्जर, गांधी तथा अरविन्द की भांति भगवानदास का भी दृष्टिकोण नैतिकतावादी था।⁵⁹ वे नैतिक भावताओं को पुनर्जीवित करने के पक्ष में थे। वे लिखत हैं "सम्यता अपने नाम को सभी साधक कर सकती है जब उसमें सदभावना, बलिष्ठ प्रेमपूर्ण सक्रिय सहानुभूति, आत्मसमय, मिताचार, साहस, सहनशीलता और वृत्तव्य की उत्कृष्ट भावना व्याप्त हो, जबकि इन गुणों का इन्द्रियपरायणता, अहंकार, घणा लोभ, ईर्ष्या तथा स्वायत्तमूलक भ्रम पर आधिपत्य हो। हृदय के पूर्वोक्त गुण ही उस सच्चे समाजवाद के सतयुग की स्थापना कर सकते

52 *Contemporary Indian Philosophy* में भगवानदास का लेख पृष्ठ 222।

53 भगवानदास, *Social Reconstruction* पृष्ठ 78। भगवानदास का विचार था कि भारत का पराभव मुख्यतः इसलिए हुआ है कि समाज व्यवस्था स्वाभाविक व्यावसायिक प्रवृत्तियों पर आधारित न रहकर वशानुक्रम पर आधारित हो गयी है। देखिये उनकी *World Order and World Religion*, पृष्ठ 199।

54 भगवानदास *The Essential Unity of All Religions*

55 भगवानदास, 'World War and Its Only Cure, *World Order and World Religion*

56 भगवानदास के अनुसार मानवतावाद अन्तर्राष्ट्रीयवाद अन्तरधर्मवाद सब एक दूसरे के पहलू हैं।

57 भगवानदास *The Science of Peace*, बदाय 1948 (तृतीय संस्करण)।

58 भगवानदास, "Spiritual Purity the Basis of Material Prosperity" *Dayanand Commemorative Volume* (अक्टूबर 1933) पृष्ठ 73-103।

59 भगवानदास *Krishna* पृष्ठ 21।

हैं जिसकी मनुष्य युग युग से कामना करता आया है। ऐसा समाजवाद एक और कृत्रिम तथा वलात् थोपे गये साम्यवाद से भिन्न होगा। दूसरी ओर वह उस उत्पीड़नकारी व्यक्तिवाद के दुर्गुणा से मुक्त होगा जिसकी अभिव्यक्ति हृदयहीन पूंजीवाद और क्रूर सैनिकवाद के रूप में होती है और जिसके अंतर्गत बहुसरयक मनुष्य इसलिए कष्ट भोग रहे हैं कि समाज उपर्युक्त अवगुणों से व्याप्त हो गया है। सर्वप्रथम मनुष्य का हृदय उदारता, सहानुभूति के धार्मिक सवेग से ओतप्रोत होना चाहिए। सच्चा समाजवाद प्राणिमात्र की एकता की भावना पर ही आधारित किया जा सकता है, जिसका अर्थ है परमात्मा का साक्षात्कार करना।⁶⁰

भगवान्दास व्यक्ति को प्राथमिकता देते हैं, और इसे वे भारतीय परम्परा के अनुकूल मानते हैं।⁶¹ उन्होंने लिखा है “भारत का प्राचीन परम्परागत उत्तर है कि राज्य मनुष्य के लिए है, सरकार की स्थापना जनता अर्थात् समाज द्वारा की जाती है, सरकार का मौलिक कार्य कानून तथा व्यवस्था कायम रखना है, और सावजनिक कल्याण का परिवर्धन करना उसका सेवा कार्य है, और उसका मौलिक कार्य सेवा कार्य के अधीन होता है।”⁶² राज्य के दो मुख्य काम हैं (1) दुष्ट निग्रह, और (2) शिष्ट-संग्रह। सत्रियों की श्रेणी दुष्ट निग्रह का मौलिक कार्य करेगी। ब्राह्मणों, बह्म और शूद्रों की श्रमिक श्रेणियाँ राज्य के सेवा कार्य का सम्पादन करेंगी। किंतु ऐसा प्रतीत होता है कि भगवान्दास की पुनर्रचनावादी योजना में व्यक्ति को अपना व्यवसाय चुनने का बहुत कम अवसर मिल सकेगा। प्राचीन भारतीय चिंतन के अनुसार व्यक्ति को दार्शनिक विचारों के विषय में स्वतन्त्रता थी, किंतु सामाजिक व्यवस्था के प्रबल आधिपत्य के कारण उसे सामाजिक तथा राजनीतिक मामला में स्वतन्त्रता का प्रयोग करने की बहुत कम सुविधा थी। किंतु यदि व्यक्ति को प्राथमिकता मिलनी है तो वह सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक स्तरों पर भी मिलनी चाहिए। इस विषय में भगवान्दास के प्राचीन साम्यवाद के पास देने को कुछ भी नहीं है।

भगवान्दास पर पृथ्वी पर ईश्वर के राज्य की अगस्तीनी (संत अगस्ताइन) की धारणा का गम्भीर प्रभाव था। उन्होंने लिखा है ‘धर्मशास्त्र में पृथ्वी पर ईश्वर के राज्य की चर्चा है। स्पष्ट है कि यह राज्य स्वराज्य ही है जिसमें उच्चतर आत्मा⁶³ शासन करती और कानून बनाती है। उच्चतर आत्मा उन जीवों में निवास करती है जो अर्थ प्राणियों के साथ एकात्म्य का अनुभव करते हैं और इसलिए जो त्यागी, बुद्धिमान, परोपकारी तथा अनुभवी हैं।’⁶⁴ इसी सरल तथ्य में मनुष्य की सभी समस्याओं की कुंजी निहित है। यदि उच्चतर आत्मा परिवार के विषय में सोचने लगे तो गृहस्थ जीवन सुखी होगा। यदि वह आर्थिक क्षेत्र पर शासन करने लगे तो आवश्यकता और आराम की वस्तुओं का वितरण न्यायसंगत होगा, क्योंकि धन का संग्रह स्वायत्तपूर्ण उद्देश्यों की सिद्धि के लिए नहीं बल्कि अपने को ‘यासधारी (ट्रस्टी) समझने वाले स्वामियों के माध्यम से सावजनिक कल्याण के लिए किया जायगा। यदि वह राजनीति का नियमन करने लगे तो कोई भी व्यक्ति

60 भगवान्दास, *The Essential Unity of All Religions*, पृष्ठ 550।

61 भगवान्दास, *Ancient vs Modern Socialism*, पृष्ठ 50। दास का कथन है कि साम्यवादी नियोजन का सबसे बड़ा दोष यह है कि उसमें नैतिक जीवन को व्यवस्थित ढंग से नियोजित करने का प्रयत्न नहीं किया जाता।

62 भगवान्दास, “Indian Culture,” *Indian Congress for Cultural Freedom* (दम्बई, ॥ दशक प्रैस, 1951) पृष्ठ 113-19।

63 भगवान्दास के अनुसार स्व अर्थात् उच्च आत्मा के द्वारा समाज का शासन ही स्वराज्य है। इसका अभिप्राय हुआ ‘सर्वोत्तम, सर्वाधिक बुद्धिमान और सर्वाधिक परोपकारी व्यक्तियों का शासन। भगवान्दास तथा विनरजन-दास द्वारा रचित *Outline Scheme of Swaraj* में भगवान्दास का लिखा हुआ परिनिष्ठ पाँचवाँ सम्बरण (सी डब्ल्यू डेनिस कम्पनी, सन् 1930) पृष्ठ 30।

64 सर्वभूतेषु च आत्मानम् ।
सर्वभूतानि च आत्मनि ॥
समं पश्यन्, च आत्म-यज ।
स्व रायम् अधिमच्छति ॥

(जो आत्मा को सब प्राणियों में और सब प्राणियों को आत्मा में देखता है जो सबको समभाव में देखता और जिसका जीवन एक बन है, वह वास्तविक स्वराज्य को प्राप्त होता है।)

रवीन्द्रनाथ ठाकुर

1 प्रस्तावना

कवि, दार्शनिक, शिक्षाशास्त्री, देशभक्त,¹ मानवतावादी तथा अंतरराष्ट्रवादी रवीन्द्रनाथ टैगोर (1861-1941) भारत की आत्मा के अधिवक्ता थे। एक अर्थ में प्राचीन भारतीय प्रज्ञा के सारतत्व के रूप में वे कालिदास, चण्डीदास और तुलसीदास की परम्परा में थे। उनकी वाणी तथा लेखनी, दोनों में ही अदभुत मोहिनी शक्ति थी, और उनकी साहित्यिक प्रतिभा अभिभूत करने वाली थी। अनेक दशकों तक बंगाल में उनकी व्यापक रूप से प्रशंसा होती रही। उन्होंने बंग माता को 'ईश्वरीय अनुकम्पा का अवतार' मानकर अभिनन्दित किया। पश्चिम में उनका भारत के सांस्कृतिक दूत तथा उसके उच्च आदर्शवादी रहस्यवाद के माने हुए काव्यात्मक व्याख्याता के रूप में अभिनन्दन किया गया। यदि विवेकानन्द अमेरिका के लिए भारत के दार्शनिक सन्देशवाहक थे, तो टैगोर बाहरी जगत में उसके सन्देश को पहुँचाने के लिए सवेगात्मक तथा काव्यात्मक साधन सिद्ध हुए। उनकी रचनाओं ने न केवल बंगाल और भारत के साहित्य को, अपितु विश्वसाहित्य को समृद्ध बनाया है। उनकी शैली की गरिमायुक्त सरलता, जाज्वल्यमान कल्पना तथा वस्तुओं को परखने की अतः प्रज्ञात्मक क्षमता ने उन्हें प्रायः अद्वितीय साहित्यिक स्थान प्रदान किया है। एक आध्यात्मिक कवि के रूप में वे मानवता के भविष्यद्रष्टा थे और उनकी साहित्यिक रचनाओं में हमें ऋषियों की सी दूरगामी दृष्टि देखने को मिलती है। सशयवादी तथा भौतिकवादी जगत के समक्ष उन्होंने पू्व के प्रामाणिक नतिक तथा आध्यात्मिक सन्देश को अनावृत करने रख दिया है। उनके काव्यगीतों की मोहिनी आराध्य तथा सावमी है। अतः उन्हें विश्व-गायक माना जाता है।

रवीन्द्रनाथ भारतीय पुनर्जागरण और स्वतंत्रता के कवि थे, उन्होंने आधुनिक भारत के आदर्शों, इच्छाओं, आकांक्षाओं तथा लालसाओं को स्पष्टता प्रदान की। उन्हें भारत के अतीत पर गव था। वे कहा करते थे कि भारत के गगनमण्डल में ही ऊँचाई की प्रथम रश्मि प्रस्फुटित हुई थी और इसी देश के गृहों तथा वनों में जीवन के श्रेष्ठतम आदर्शों का निरूपण किया गया था। विख्यात राष्ट्रगीत 'जन गण मन' की रचना उन्होंने की थी। उन्होंने बक्सर जेल के राजनीतिक विद्वियों और पीडिता का अभिनन्दन किया था। जलियावाला बाग में किये गये राक्षसी अत्याचारों ने उनके प्रसुप्त क्रोध को प्रज्वलित कर दिया और परिणामतः उन्होंने 27 मई, 1919 को भारत सरकार द्वारा प्रदत्त 'नाइट' की उपाधि को वापस कर दिया। तत्कालीन वाइसराय लार्ड चम्सफोर्ड को उन्होंने जो पत्र लिखा, वह राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में एक महत्वपूर्ण प्रलेख है।

टैगोर को सांस्कृतिक समन्वय तथा अंतरराष्ट्रीय एकता में विश्वास था, और वे आक्रामक राष्ट्रभक्ति की भत्सना किया करते थे। किंतु वे भारतीय राष्ट्रवाद के एक बौद्धिक नेता भी बन गये थे। दक्षिणचंद्र के वाद उन्होंने बंगाल के साहित्यिक पुनर्जागरण आंदोलन को चल दिया। यह साहित्यिक पुनर्जागरण राजनीतिक उथल-पुथल तथा चेतना की बौद्धिक पृष्ठभूमि सिद्ध हुआ।

1 स्वदेशी आंदोलन के दिना में टैगोर राजद्रोह के अपराध में अभियुक्त होते-होते बचे।

टैगोर की उत्प्रेरित तथा स्फूर्तिदायक कविता और गद्य एक गिरी हुई जाति के पुनरुद्धार का माहि-
त्यम माध्यम बन गयी क्योंकि उसकी रचनाओं में भारतीय महत्त्व के अनन्य श्रेष्ठतम आदर्श
समाविष्ट थे। उनके भीतर तथा सद्भाव में सामाजिक तथा राजनीतिक वास्तवता का प्रेरणादा।
इसलिए यद्यपि उन्होंने स्वतन्त्रता के घमासान राजनीतिक युद्ध में भाग नहीं लिया, फिर भी वे
भारतीय स्वतन्त्रता के द्वितीय रूप में सत्यन पूजे जाते थे।

रवीन्द्रनाथ आधुनिक एशिया की एक अग्रणी विभूति थे। कवि तथा साहित्यकार के रूप में
उन्होंने अंतरराष्ट्रीय मान्यता प्राप्त करली थी, और कुछ लोग उन्हें बंगला माहित्य का गुरु कहकर
अभिनिन्दित करते हैं। किन्तु वे कवि और लेखक से भी कुछ अधिक थे। पश्चिम में वे भारत के
प्रमुख राष्ट्रीय नेता माने जाते थे। शिक्षा के क्षेत्र में उनके प्रयोगों से आशुष्य होकर यूरोप के बड़े
बड़े विद्वान उनकी विद्वत्भारती में आ गये। इस प्रकार उन्होंने आधुनिक भारत के एक महान
सांस्कृतिक नेता का महत्त्व और पद प्राप्त कर लिया।

2 टैगोर के राजनीतिक चिन्तन का दार्शनिक आधार

रवीन्द्रनाथ आण्ड्यूप उपनिषद् के 'सत्यम्, शिवम् और अद्वैतम्' की धारणा के अनुयायी थे।
य एवेश्वरवादी भी थे, किन्तु उनमें हिन्दू एवेश्वरवादिया की सी कट्टरता नहीं थी। उन्हें अपने पिता
तथा ब्रह्म समाज के यातावरण से जो एवेश्वरवादी आस्था विरासत में मिली थी वह सर्वेश्वरवादी
एकत्ववाद के तत्वा के संयोग से अधिक पुष्ट हो गयी थी। कुछ लोगों में वे सौन्दर्यात्मक अलण्डा
त्मक एवेश्वरवादी थे, और उह परमात्मा की उच्चतम स्रजनशीलता में विश्वास था। वे यह भी
मानते थे कि परमात्मा प्रेम की पूर्णता है। अपनी परवर्ती रचनाओं में उन्होंने परमात्मा को परम
पुरुष माना, और परम पुरुष की धारणा में उनकी गहरी आस्था हो गयी। इस प्रकार उन्होंने
आध्यात्मिक सत् की धारणा में गहरा समुणात्मक गुट लगा दिया। उन्होंने एक शाश्वत परम आध्या-
त्मिक सत्ता की सर्वोच्चता को स्वीकार किया, किन्तु उन पर उपनिषद् की दैवी स्रष्टात्मकता की
धारणा और वैष्णवों के समुण परमात्मा की धारणा का भी प्रभाव था। उनका यह भी दृढ़ विश्वास
था कि ईश्वर का साक्षात्कार अतः प्रणामूलक प्रत्यक्षानुभूति से ही होता है, और यह प्रत्यक्षानुभूति
हेतुविद्या की वाक्यात्मक तार्किक प्रक्रिया और प्रत्ययात्मक व्यवस्था से परे होती है। कभी कभी
टैगोर ने परम सत् को निराकार, वाक्यरहित, स्वरहित निरपेक्ष सत्ता माना है। किन्तु अनेक स्थलों
पर उन्होंने उसका ऐस साकार सावभौम सत् के रूप में भी उल्लेख किया है जिसकी आराधना की
जा सकती है और जिससे प्रेम किया जा सकता है,² क्योंकि परम सत् मन और व्यक्ति है न कि
केवल नियम अथवा निर्वैयक्तिक द्रव्य। इस प्रकार भारतीय चिन्तन के अथ सम्प्रदायों की भाँति
टैगोर ने भी हमें एक ही साथ सर्वेश्वरवादी स्रष्टात्मकता और एकेश्वरवाद की स्वीकृति देखने को
मिलती है। वे प्रकृति और इतिहास की शाश्वत आत्मा की असीम सृजनात्मकता की अभिव्यक्ति
और प्रकटीकरण मानते हैं। उनके विचार में परम आध्यात्मिक नित्य, सत्ता तथा उसकी निरंतर
सृजनात्मकता इन दोनों धारणाओं को एक साथ स्वीकार कर लेने में कोई अतिविरोध नहीं है।

टैगोर पृथ्वी पर दैवी प्रेम के सन्देशवाहक थे। 'गीताजलि' में उन्होंने ईश्वरीय प्रेम की व्याप-
कता का गान किया है, और अपने बच्चों को आमंत्रित किया है कि वे इस प्रेम सागर का रसास्वादन
करें। प्रेम न तो परिज्ञान का विरोधी है और न उसके बाहर है। वह तो चेतना की उच्चतम अव-
स्था है। सर्वानुभव ब्रह्म का प्रेम ने द्वारा ही साक्षात्कार किया जा सकता है। दाते की भाँति
टैगोर का भी विश्वास है कि पाप, दुष्कर्म और अपराध इसलिए होते हैं कि हम ईश्वरीय प्रेम के
रहस्य को पहचानने में भूल करते हैं। वैयक्तिक आत्मा तथा विश्वात्मा के बीच विरोध की धारणा

2 रवीन्द्रनाथ ने कभी कभी ईश्वर का सम्पूर्ण विश्व का स्रजनहार माना है, किन्तु साथ ही साथ उह नविक पुरुष
के रूप में आत्मा की सत्ता में भी विश्वास है।

3 अपनी *The Religion of Man* नामक पुस्तक में (पृ 24) टैगोर लिखते हैं कि परमात्मा का समग्र वस्तुओं
में व्याप्त है वही मानव विश्व का ईश्वर है। अनन्त स्वाइटर का कहना है कि टैगोर एकत्ववाद और द्वैतवा-
द के बीच ऐस विचारण करते हैं मानो दोनों के बीच कोई खाई ही न हो। द्रविये *Indian Thought and Its
Development* पृष्ठ 244।

मिथ्या अहम ही पाप और दुष्कर्म का कारण है। यदि हम प्रेम की सर्वोपरिता को स्वीकारें तो आत्मा की सम्पूर्ण व्यापकता का शमन हो जायगा। इस प्रकार प्रेम भावात्मक स्वतन्त्रता वरुण वे लोगो को अहंकार, ईर्ष्या, क्रोध, काम आदि पापवृत्तियों के विरुद्ध चेतावनी देते हैं, यापी तथा सवन छलकते हुए ईश्वरीय प्रेम की अनुभूति से हर्षान्तुल्ल हो उठते हैं। किंतु से उत्पन्नसार कष्ट, वेदना, पीडा और दुःख का भी ईश्वरीय व्यवस्था में स्थान है। वे 'यायशील' कार करर का विधान हैं और वे मनुष्य की आत्मा को शुद्ध और पवित्र करने के लिए होते हैं।

है। इसतिन्दियस तथा सिसेरो की भांति रवीन्द्रनाथ का भी विश्वास था कि ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया और सर्व से व्याप्त है। विश्व परमात्मा की लीला है। इस प्रकार टैगोर ने विश्व तथा जीवन की उनके अन्तर्गत दान को अमीकार विया, क्योंकि ईश्वरीय लीला से वच निकलने का कोई नैतिक परमात्मा नहीं है। सरसराती हुई पत्तियां बेगवती सरिताएँ, तारादीप्त रात्रि और मध्याह्न का भूल-

ताप—ये सब ईश्वर की विद्यमानता को प्रकट करते हैं। भौतिक शक्तियों के निर्धारित दैवी सत्तामूल में ईश्वरीय शक्ति स्पन्दित हो रही है। तथापि, यह कहना सत्य के अधिक निकट होगा स्वीकृति तथा उष्मागतिकी के प्राकृतिक नियम की जिनका विज्ञान अध्ययन करता है, सृजनात्मक और चित्त ५ सामजस्य तथा एकता को व्यक्त करते हैं। टैगोर के अनुसार विश्व में बुद्धि की उतनी साने वालत नहीं है जितनी कि सृजनात्मक सकल्प की, और सम्पूर्ण जगत ईश्वरीय शक्ति की जगत के ५ अंतर्गत दिखायी देता है। विश्व का बाहुल्य तथा निरंतर वृद्धिमान विविधता ईश्वर की गति शाय सृजनात्मकता का प्रमाण है। अतः सृष्टि परमात्मा के व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति है। आत्मा वे महासागर, सूर्य तथा राशि, पवन तथा पृथ्वी सब कुछ ईश्वरीय आनन्द का विस्फोट हैं। अभिव्यक्तिगोर की दृष्टि में प्रकृति भौतिक तथा जड शक्तियों का यात्रिक संयोजन तथा एकत्री-प्रचुरता क्षेत्र नहीं है। अतः अमूर्त शक्तियों का अध्ययन करने वाला विज्ञान केवल विश्व के गहन की अति उदघाटन नहीं कर सकता। विश्व एक आत्मा और शाश्वत स्वरसाम्य की अभिव्यक्ति आधी तत्त्व इसमें प्रभु का निवास है। इसलिए गेटे की भांति टैगोर भी प्रकृति के साथ सौंदर्यात्मक इसलिए ज्ञान में मग्न हो जाया करते थे। उन्हें वृक्षों की बंधु भण्डलों में मन्त्री की अनुभूति होती कारण मा वे वना, सरितायाँ, चट्टानों तथा चीलों के मधुर रव से उल्लसित हो उठते थे। उन्होंने रहस्य कल्पनाओं में प्राकृतिक तथा ऐंद्रिक वस्तुओं का तिरस्कार अथवा निषेध नहीं किया बल्कि उन्हें है, क्योंकि दार्शनिक तथा आध्यात्मिक अर्थ प्रदान किया। उनकी रचनाओं के महान आकर्षण का यही आदान प्रण है। उनका कहना था कि यह विश्वास कि विश्व में आत्मा है, मानव संस्कृति को पूर्व की ओर वेशेप देन है।⁴

अपनी रवीन्द्रनाथ सावभौम सामजस्य के कवि थे। उनका दैवी सामजस्य में विश्वास था। इसका एक नया यह है कि यदि मनुष्य का इस बात की अनुभूति हो जाय कि विश्व में एक उच्च सामजस्य मुख्य का त है तो अंतर्विरोधों से उत्पन्न कटुता और अंतर्निषेधजनित बलह तथा क्लेशता का शमन की एक है। उनकी कवित्वपूर्ण आत्मा कुरूपता, अव्यवस्था तथा घृणा के प्रति विद्रोह किया करती है समझते थे कि सायक आनन्दमय सम्बद्धता ही विश्व की गूढ प्रकृति है जिसका दान अभिप्राय प्रिय नेत्रों को हो सकता है जो सजनशील परमात्मा के सत्य तथा सौंदर्य का साक्षात्कार कारी शक्ति होते हैं। कलाकार की दृष्टि वैज्ञानिक तथा तत्त्वज्ञानवेत्ता की तार्किक तथा प्रत्ययात्मक हो सकता है गुणात्मक रूप में भिन्न हुआ करती है। टैगोर को सामजस्य की तलाश थी न कि तार्किक थी, क्योंकि। वे सामजस्य को व्यक्तित्व का सार मानते थे। उन्होंने सदब सामजस्य का ही उप-उन्ही कह। उनका विश्वास था कि ईश्वर के अनुभवातीत राज्य तथा मनुष्य के ऐहिक जगत का करना च

प्रक्रियाओं।⁵ पर टैगोर ने लिया है कि सावभौम बुद्धि सृजनात्मक प्रत्यय की शाश्वत सत्य का निदेशन और पथ प्रस्तावना करती है—*Personality*, पृष्ठ 54।

देश दिव्य श्वास्त्रर का कथन है कि टैगोर का 'वस्तुओं में आत्मा' का सिद्धान्त उपनिषद् की गिनगाया से नहीं है। अतः उस पर आधुनिक प्राकृतिक विज्ञान का प्रभाव है। देखिय *Indian Thought and Its Development* पृष्ठ 248।

4 बही-प्रदेश

5 अतः-मिल

सामजस्य है। वे मनुष्य तथा प्रकृति के बीच भी सामजस्य⁶ के समर्थन थे, क्योंकि परमात्मा के अतिर्यामीपन का बाह्य जगत तथा मनुष्य के अंतःकरण दोनों में साक्षात्कार करना है। शाश्वत आत्मा अपने को प्रकृति की शक्तियों तथा मनुष्य की चेतना, दोनों में ही व्यक्त करती है। अतः प्रकृति को ईश्वर के साथ सम्बन्ध स्थापित करने का साधन बनाया जा सकता है। उन्हें प्रकृति की वस्तुओं तथा शक्तियों के साथ आदान-प्रदान करने में आनन्द आता था। वे प्रकृति पर विजय पाने के पक्ष के भाग का अनुमोदन करने के लिए कभी तैयार नहीं थे। वे वस्तुगत जगत को सृजनात्मक आत्मा के अलौकिक आनन्द तथा उल्लास से ओतप्रोत कर देना चाहते थे। उनका कहना था कि प्रकृति के साथ हमारे सम्बन्ध अवश्य ही सहानुभूति तथा आनन्दमय अनुभव से व्याप्त होने चाहिए। इस प्रकार वे प्रकृति के साथ तालमेल चाहते थे। सामाजिक क्षेत्र में उन्होंने सामाजिक सघर्षों के मार्क्सवादी पथ का खण्डन किया। उन्होंने इतिहास का हिंसा, युद्ध तथा अस्तित्व के लिए अघाधुनिक सघर्ष के शब्दों में निवचन करना कभी स्वीकार नहीं किया। उन्होंने सामाजिक कल्याण को हृदयगम करने का उपदेश दिया। वे चाहते थे कि सभी सामाजिक समूहों का एक स्वायत्त सघर्ष स्थापित होना चाहिए। उन्होंने नागरिक तथा ग्रामीण क्षेत्रों के बीच भी सामजस्य का समर्थन किया। इस प्रकार टगोर ने अन्ततः सघर्षों के नित नवीन साहसिक कार्यों तथा विजयों के आधुनिक फौस्टवादी पथ के स्थान पर सामजस्य, समन्वय, प्रेम तथा आध्यात्मिक तालमेल का समर्थन किया। उनका कहना था कि अन्तर्विरोध, अव्यवस्था तथा सघर्ष की तुलना में सामजस्य का आदर्श विश्व में निहित सौंदर्य तथा व्यवस्था को प्रकट करता है। सामजस्य की लय मनुष्य को निष्क्रियता, हृदयहीनता, निराशा तथा दुःखवाद से मुक्ति देती है। उनसे अनुसार तथ्यों का नाम सत्य नहीं है, बल्कि तथ्यों का सामजस्य⁷ सत्य है, और सौंदर्य तथा प्रेम सामजस्य की अभिव्यक्ति हैं।

दयानन्द तथा गांधी की भांति टगोर का भी विश्वास था कि विश्व में नैतिक शासन के सर्वव्यापी ब्रह्माण्डीय नियम हैं। इसलिए उन्हें ऐसा प्रतीत होता था कि ससार की तुच्छ से तुच्छ वस्तु अथवा प्राणी को चोट पहुँचाना ईश्वर की कल्याणकारी अनुकम्पा के विरुद्ध अपराध है। अतः साम्राज्यवाद, निरंकुशता, शोषण, क्रूरता और बबरता को कल नहीं तो परसे अवश्य दण्ड भोगना पड़ेगा क्योंकि ईश्वर के न्याय की रक्षा अवश्य होनी है। घमण्ड, लोभ तथा उद्वेगिता को अतः तो गत्वा दण्डित होना ही है।

बाल्यकाल में टगोर का ब्रह्म समाज के बुद्धिवादी वातावरण में पालन पोषण हुआ था, इस लिए निराधार मतवादों तथा अधविश्वासों के प्रति उनका दृष्टिकोण आलोचनात्मक बन गया था और इसलिए उन्हें बुद्धि तथा बुद्धि के प्रदीपन में विश्वास था। किन्तु वे कल्पनाशील भी थे, इसलिए उनकी पुण्यशीलता उत्साह, प्रेम तथा भावनाओं में भी आस्था थी। साथ ही साथ उन्होंने लाइब निस्त के इस मत को भी अंगीकार कर लिया था कि विचार मन में जन्मजात हुआ करते हैं, और वे इन्द्रियानुभूति के बजाय अन्तःप्रज्ञा को नैतिकता का आधार मानते थे। जहाँ तक परमाथ (वास्तविक सत्ता) का सम्बन्ध था उनका विश्वास था कि बुद्धि उनकी गहराई तक पहुँचने में असमर्थ है।⁸ मनुष्य अपने सम्पूर्ण व्यक्तित्व के द्वारा ही परमाथ तक पहुँच सकता है।

टगोर का विश्वास था कि कला का जन्म मनुष्य की अतिरिक्त शक्ति से होता है।⁹ वे 'भूमा' (पूणता) के आराधक थे। विश्व आदि शक्ति की लीला है, और जीव तथा प्राणी प्राणदा आध्यात्मिक सृजनारम्भ शक्ति के प्रतिबिम्ब हैं। इस आदि शक्ति की मानवीय स्तर पर भी अभिव्यक्ति होती है, और वही सृजनात्मक इच्छा सभी अभिव्यक्तियों की स्रोत है। वसा शाश्वत आत्मा की स्वतन्त्रता और सृजनात्मक एकता को प्रकट करने का साधन है। वह आनन्द की अभिव्यक्ति भी है। उसका

6 रवीन्द्रनाथ टगोर *The Religion of Man* पृष्ठ 15 'हमारे तथा इस विश्व के बीच त्रिसका ज्ञान हमें इन्द्रियों गत तथा जीवन के अनुभवों से होता है, गहरा एवात्म्य है।

7 *Creative Unity* पृष्ठ 32।

8 टगोर *Stray Birds* पृष्ठ 51 'कोरा तन्मय मन उस शास्त्र के समान है जिसमें केवल फल ही पतक हैं। यह प्रयोग करने वाले हाथ को सहजमान कर देता है।'

9 *Personality* अध्याय 1, *What is Art?*

मुख्य उद्देश्य आनन्द की सृष्टि करना है न कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना। उन्होंने लिखा है “अनन्त में एक प्रकार का कल्पनोत्पादक आनन्द निहित है, उसी की प्रेरणा से हम कल्पना करने में आनन्द मिलता है। ब्रह्माण्ड की गति की लय हमारे मन में सवेग उत्पन्न करती है और वह सवेग सृजनात्मक होता है।”¹⁰ इस प्रकार सृजनात्मकता अतिरिक्त शक्ति की शीड़ा से सम्बद्ध है। जब तब मनुष्य की शक्तियाँ पृथ्वी से निर्वाह-सामग्री प्राप्त करने में व्यय होती रहती हैं तब तब उसे अपनी अतिरिक्त शक्तियों के उन्मुक्त प्रयोग के लिए स्वच्छ दत्ता तथा अवकाश नहीं मिल पाता। किन्तु कुछ व्यक्तियों में ‘यूनतम प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति के बाद इतनी शक्ति बच रहती है कि वे सृजनात्मक शीड़ा का आनन्द ले सकते हैं, और नवीनता की सभी कृतियाँ इस अतिरिक्त शक्ति से ही सम्पादित होती हैं। कला में गहरा आत्मगत तत्व होता है, क्योंकि कलाकार देश और काल के तात्कालिक सन्दर्भ में से आनन्द की वस्तुएँ निचोड़ लेता है, और उन्हें अनन्त के शाश्वत आनन्द का प्रकटीकरण मानता है। अतः कला फोटोग्राफी की भाँति प्रकृति का यथार्थ पुनराकृति नहीं है, बल्कि वह प्रकृति को आदर्श रूप देना तथा अनन्त सौन्दर्य की वैयक्तिकता प्रदान करना है। सृजनात्मक मानवीय कल्पना जिन वस्तुओं और पदार्थों का चित्रण करती उनके भीतर वह पहले स्वयं प्रविष्ट हो जाती है। कला मानव सवेगा की सावभोमता पर निर्भर होती है, और ‘अतिरिक्त’ शक्ति पर आधारित सौन्दर्यानुभूति की क्षमता इस बात की द्योतक है कि कलाकृतियाँ आत्मा से प्रसृत होती हैं।

3. टगोर का आध्यात्मिक मानवतावाद

टगोर मानवतावादी थे क्योंकि वे प्रेम, साहचर्य तथा सहयोग के सन्देशवाहक थे। कवि तथा शिष्ट साहित्य के पण्डित होने के नाते वे सकोण विभाजक रेखाओं के प्रति उदासीन थे, और उन्होंने एक सम्पूर्ण मानवता को एक अवयवी समग्र मानकर उसी पर अपना ध्यान केन्द्रित किया। उन्होंने सगठित मानव को एकता तथा सामंजस्य का सन्देश दिया, और विलाप, कृष्ण, दुःख, अपव्यय तथा एकाकीपन के उस पार धाँति तथा प्रेम का दर्शन किया। उनका विश्वास था कि मनुष्य का महान उत्सव प्रगति पर रहा है। उनके मानवतावाद का पोषण आध्यात्मिकता की जड़ों में हुआ था,¹¹ जिसने यह सिखाया कि मनुष्य को अनन्त के पथवेष्ट में समझने का प्रयत्न किया जाना चाहिए। परम पुरुष—अर्थात्मी—मानव व्यक्तित्व में निवास करता है। ससीमता असीम तथा अनन्त की बहुल अभिव्यक्ति का माध्यम मात्र है। पयोरवाह भी मानवतावादी था, किन्तु उसके मानवतावाद की जड़ें भौतिकवाद में थी। इसके विपरीत टगोर पुनर्जागरण युग के मानवतावादियों की भाँति ईश्वर में विश्वास करते थे, इसलिए मावभोम मानव में भी उनकी आस्था थी।¹² व्यक्तिगत मनुष्य सृजनशील परमात्मा के प्रतिरूप हैं। मनुष्य ईश्वर का अद्भुत प्रतिरूपण मात्र है।¹³ मनुष्य का शरीर ईश्वर के सृजनात्मक परीक्षणों की प्रयोगशाला है। ईश्वर की आराधना तीर्थ स्थानों के मंदिरों तथा विशाल नगरों के गिरजाघरों में ही नहीं होती, भूमि जोतकर तथा पत्थर तोड़कर भी परमात्मा की पूजा की जा सकती है। परमात्मा मनुष्य तथा बाह्य वस्तु जगत दोनों के माध्यम से अपनी अनन्त सजनशीलता को व्यक्त करता है।¹⁴ किन्तु मनुष्य की आत्मा बाह्य जगत की वस्तुओं की तुलना में अनन्त की गुणात्मक दृष्टि से उच्चतर अभिव्यक्ति है। इसीलिए टगोर मनुष्य की आत्मा को ऊँचा उठाना चाहते थे।¹⁵ शासन तथा सगठित शक्ति के अग्र केन्द्रों ने मनुष्य की आत्मा को बहुत काल से कुचल रखा है।¹⁶

10 रवीन्द्रनाथ ठाकुर *Creative Unity* (यूनिवर्सल एजुकेशन, सन् 1920) पृष्ठ 10।

11 हिन्दुओं की नर और नारायण की पुरानी धारणा आध्यात्मिक मानववाद के सिद्धान्त का प्रतिपादन करती है।

12 टगोर रज्जव और रदास को मानव धर्म के आदर्श का प्रवर्तक मानते थे। *The Religion of Man*, पृष्ठ 112।

13 इस विचार की नर हरि शर्म ने निहित भाव से तुलना की है।

14 टगोर, *Stray Birds*, पृष्ठ 56 “ईश्वर मनुष्य के हाथों से अपने ही गुणों को घँट के रूप में वापस पाने की प्रतीक्षा करता है।

15 कभी कभी कहा जाता है कि रवीन्द्रनाथ ‘अनुभववादी मानवतावाद’ के प्रवर्तक हैं। अपनी *Religion of Man* नामक पुस्तक में वे लिखते हैं “मनुष्य के असीम यत्नित्व में विश्व समाविष्ट है।

16 यद्यपि टगोर आध्यात्मिक समानता और नैतिक समत्व में विश्वास करते थे, फिर भी उन्होंने सामाजिक तथा आर्थिक समानता के भिदाँतों पर बल नहीं दिया। आर्थिक समानता का सिद्धान्त कवि की सवेदनशील आत्मा को अवश्य आघात पहुँचाता।

अब उसे आनन्द तथा सौन्दर्य की अनुभूति के द्वारा मुक्त करना है। जब हमें व्यक्ति पर विवेक अस्तित्व और वास्तविकता की गहरी चेतना होगी तभी हम व्यवस्था तथा क्षमता के नाममन्त्र सकेंगे। सामाजिक अत्याचारों तथा निष्प्राण कर देने वाली दासता की विशालता की भलीभाँति भर होती है। टैगोर मानव आत्मा की स्वतन्त्रता चाहते थे और वह बौद्धिक तथा नैतिक प्रदीपन पर निगूत काद्योक्त मनुष्य के अन्तःकरण में ससीम तथा असीम के बीच जो तनाव पाया जाता है, वह इस-व-इस बात पर है कि उसमें पूर्णत्व को प्राप्त करने की लालसा सदैव विद्यमान रहती है। टैगोर ने पुनः की तिरस्कार बल दिया कि गणितशास्त्रीय विद्वत्पण तथा प्रत्ययात्मक संरचनाओं को छोड़कर मनुष्यभक्ति भावना आत्मा की ही आदश माना जाय। मनुष्य जीवन के साथ हमारा व्यवहार सच्चाई तथा पृथक्त्व तथा से युक्त होना चाहिए, हम उसे एक अन्तिम अथवा माया न समझें। मानवतावाद ही हमें मुक्ति दिला साम्प्रदायिक सकीणता से बचा सकता है और वही हमें विज्ञान तथा पुरोहितों के दशन सेह्राई को तब सकता है। मनुष्य अद्विष्ट विविधताओं और बाहुल्य का साकार रूप है, और हम उसकी गाँधी पा सेते। तक नहीं नाप सकते जब तक कि हम निरपेक्ष सिद्धान्तों और मतवादों की दुनिया से मुक्ति न मिले केवल

टैगोर का सत्य के सम्बन्ध में भी मानवतावादी दृष्टिकोण था। मनुष्य के विपरीत प्रक्रिया परमाथ (परम सत्ता) ही सत्य है। वे मनुष्य को सर्वशक्तिमान परमात्मा की सृजनाभ्यात्मिक हैं, की परिणति मानते थे,¹⁷ क्योंकि उनके मतानुसार मनुष्य की अतिरिक्त शक्ति का मूल आत्मा के हृदय और अतिरिक्त शक्ति ही उसके व्यक्तित्व का सार है। अतः मनुष्य का आन्तरिक जीवन आध्यात्मिक का अमिन्न अवयवी अंग है। टैगोर को महायान सम्प्रदाय की धर्मकाय की धारणा में असीम ज्ञान मानवतावाद का बीज उपलब्ध हुआ था—धर्मकाय सिद्धांत के अनुसार बुद्ध का व्यक्तित्व को अनन्त तथा करणामूलक प्रेम का मूल रूप है। मानव इतिहास में प्रथम बार एक मनुष्य ने अपना वह प्रत्येक की साकार अभिव्यक्ति अनुभव किया था। किन्तु जिस शक्ति ने बुद्ध का निर्माण किया था (कार्म्य है, मनुष्य में विद्यमान होती है। टैगोर लिखते हैं “सत्य, जिसका सावभौम सत्ता के साथ” कहा जा तत्त्वतः मानवीय होना चाहिए, अथवा जिसको हम लोग सत्य समझते हैं, कभी सत्य नहीं तक की सकता—कम से कम वैज्ञानिक सत्य तो सत्य कहा ही नहीं जा सकता, क्योंकि उसकी प्राचीन वस्तु प्रक्रिया द्वारा होती है, और तक की प्रक्रिया चिन्तन का एक साधन है, और चिन्तन एक माँ, एक ओर है। सत्य का पहचानने की प्रक्रिया में एक अनन्त सघर्ष छिपा रहता है। इस सघर्ष में भी मन। सावभौम मानव मन होता है, और दूसरी ओर व्यक्ति की सीमाओं में बँधा हुआ वही सार्वभौम शास्त्र दोनों के बीच समझौते की प्रक्रिया गिरतार चला करती है और वह हमें विज्ञान, दशन तथा कतई कोई के क्षेत्रों में दिखायी देती है। कुछ भी हो, यदि कहीं कोई ऐसा सत्य है जिसका मानवता से है अति सम्बन्ध नहीं है तो हमारे लिए उसका कतई कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। मेरा धर्म समझौता वैयक्तिक मनुष्य अर्थात् सावभौम मानव आत्मा तथा मेरे अपने व्यक्तिगत जीवन के बीच पा है।¹⁸ सम्बन्ध। मेरी हिचक व्याख्यानमाला का वही विषय है जिसको मैंने मानव धर्म का नाम दि की आव अपनी ‘जीवन देवता’ दीपन कविता में टैगोर ने बतलाया है कि ‘अनन्त’ को भी इस बात समझता है कि ससीम मानव प्राणी उससे साथ प्रेम तथा सहयोग का आचरण करें।

उन्होंने गाया है

“तुम जो मेरे जीवन की अतस्तम आत्मा हो,

क्या तुम प्रसन्न हो, मेरे जीवन के प्रभु ?

क्योंकि मैंने तुम्हें अपना उस सुख-दुःख से भरा प्याला अर्पित कर दिया है

जो मेरे हृदय के बुचले हुए धावों को निचोड़ने से मिल सका,

मैंने रंगों और गीतों की लय के ताने-बाने से तुम्हारी सेज के लिए पादर बुनी

और अपनी आकाशाओं के पिघले सोने से

तुम्हारे व्यतीतमान दागों के लिए सिलीने बनाये।

17 टैगोर *Stray Birds* पृष्ठ 51

18 टैगोर *The Religion of Man* पृष्ठ 233-235। ईश्वर मनुष्य के दीपकों को अपने शरीरों से अधिक प्यार करता है।

११ ईश्वर मनुष्य के दीपकों को अपने शरीरों से अधिक प्यार करता है।

मैं नहीं जानता तुमने मुझे अपना साथी क्यों बना,

मेरे जीवन के प्रभु !

क्या तुमने मेरे दिनों और मेरी रातों को एनत्र किया,

मेरे बर्षों और स्वप्ना को अपनी कला की रमसिद्धि के लिए,

और अपने सगीत की माला में पिरिया मेरे चरद और वसंत के गानों को,

और अपने मुकुट के लिए बटोरा मेरे परिपक्व क्षणा के पुष्पा को ?

मैं देता रहा हूँ कि तुम्हारे नेत्र मेरे हृदय के अंदर बाने को ताक रहे हैं,

मेरे जीवन के प्रभु,

मुझे सदा है कि तुमने मेरी अगम्यनाशा और भूला का क्षमा किया है ।

क्योंकि अनन्त दिन मैंने तुम्हारी सेवा नहीं की और अनेक रातों तुम्हें भूला रहा,

वे पुष्प निरपेक्ष थे जो छाया में मुरझा गये और जो तुम्हें अपित नहीं किये गये,

प्रायः मेरी सीमा के थोड़े तार

निधिल पड़ गये तुम्हारे स्वर्णों के तान पर

और प्रायः व्यर्थ गँवाय क्षणा को तट दसकर

मेरी एकाकी सच्चाई और मुझ में आप्लावित हो गयी ।"

इस कविता में अनन्त आदर से सृजनात्मकता का ही जीवन देवता कहा गया, उसे अपने को मनुष्य के समक्ष निरन्तर प्रकट करते रहने में आनन्द आता है । मनुष्य भी अपनी अगणित कला-कृतियों के द्वारा परम पुरुष को प्रसन्न करने का प्रयत्न करता है । अतः मानवता की आत्मा में अनन्त की अभिव्यक्ति ही सबसे बड़ा सत्य है । इस प्रकार सत्य के दो पक्ष पूणता को प्राप्त होते हैं—अगणित वस्तुओं के रूप में परमात्मा की आत्मनिव्यक्ति, और ससीम का उठकर परमात्मा के आनन्द और एकता में विलीन हो जाना ।

रवीन्द्रनाथ मायामी मानव के सदेववाहक हैं ।¹⁹ वे एक अनन्त सत्ता के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और अनन्त सृजनात्मकता के साथ उसे एक रूप मानते हैं ।²⁰ अनन्त परम पुरुष जब अपने का व्यक्तियों के रूप में प्रकट करता है तो बड़ी ससीम प्रतीत होना लगता है । अतः अपनी सृजनात्मक सेवा द्वारा परम पुरुष को व्यक्त करना ही मनुष्य का धर्म है । इस सृजनात्मकता की स्पन्दनशील आध्यात्मिक गतिशीलता ही विद्वत् के सम्पूर्ण वैभव, रमणीयता, सुगन्ध तथा सौन्दर्य का स्रोत है । इस आत्मा की विद्यमानता के आनन्द का रसास्वादन करना ही व्यावहारिक प्राणी की गरिमा तथा परम धर्म है ।²¹ परमात्मा ही सृजन की प्रक्रिया का अधिष्ठातृ देवता है और उसे सौन्दर्य को व्यक्त करने वाली वस्तुओं में तथा सेवा और कला तथा साहित्य की कृतियों में रस मिलता है । किन्तु टगोर का उच्चतम आदर्श आदि शक्ति के दार्शनिक साक्षात्कार का अभिजाततन्त्रीय सिद्धान्त नहीं है । उनका आदर्श लोकतांत्रिक है, जिसका अभिप्राय है कि मजदूर, विद्वान तथा जुलाहा भी परमात्मा की अनुकम्पा का निरन्तर साक्षात्कार तथा अनुभव करते रहते हैं क्योंकि ईश्वर धर्मशास्त्रियों की नीरस तार्किक कल्पनाओं और शास्त्रार्थों के बीच प्रकट होने की कृपा नहीं कर सकता । टगोर के मन में विनम्र हृदय वाले प्राणियों के लिए स्पष्ट पक्षपात है और उनका सृजनात्मक उत्साह निम्नतम कौटिल्य के कार्यों में व्यक्त होता है । भूमि जोतना, सबक बनाना, लिखना आदि भी उतने ही पवित्र कार्य हैं जितना कि परमात्मा का चिन्तन । टगोर पर दरबारों की तडक-मडक और प्रसादों के ठाठ-बाट का प्रभाव नहीं पड़ता था । वे महायुद्ध के लिए

19 टगोर की मानव सम्बन्धी धारणा तथा अरविन्द द्वारा प्रतिपादित अति मानव की धारणा के बीच कुछ अन्तर है । टगोर अनुभववादी मानव मूल्यों को अधिक महत्व देते हैं । यद्यपि वे ब्रह्माण्डीय सौन्दर्य तथा आध्यात्मिक एकता के सदेववाहक हैं फिर भी उनके मूल्यों में प्रेम, सामंजस्य और शान्ति का उच्च स्थान है । अरविन्द का आग्रह है कि मनुष्य को मानव मूल्यों से भी परे पहुँचकर दली मूल्यों का साक्षात्कार करना चाहिए । टगोर के मानवतावाद में अनुभवगम्य तथा स्थूल तत्वों पर अधिक बल है ।

20 पूण स्वतन्त्रता के साधारणकार की भार अवस्थाएँ हैं—व्यक्तित्व की पूणता, व्यक्तित्व से ऊपर उठकर समाज के साथ एकान्त्य समाज से ऊपर उठकर विश्व के साथ एकान्त्य और विश्व से परे अनन्त में विलीन होना ।

21 रवीन्द्रनाथ टगोर, *The Religion of Man* में पृष्ठ 15 पर लिखते हैं कि मनुष्य का बहुवैशेषिकीयुक्त शरीर नाशवान है । किन्तु बहुव्यक्तित्वपूण मानवता अमर है ।

मालो की खड़खड़ाहट वा उद्दण्डतापूर्ण प्रदर्शन देखकर भयभीत होने वाले नहीं थे। उनकी दृष्टि में स्वतंत्रता की रक्षा के लिए युद्ध करने का साहस ही परम पुरुष के प्रति सबसे बड़ी दृष्टांत है।²² अतः उन्हें उदारता तथा विवेक की उस महानता की सोज थी जो जीवन की सरल वस्तुओं में आराम पाने से उपलब्ध होती है। वे जनजाति के दूटे फूटे मंदिर के पवित्र स्थान में मोक्ष की खोज करता चाहते थे, वे एकाकी तथा समाज के बहिष्कृत व्यक्ति के जजरित शरीर के पवित्रीकरण में ही अनंत की पूजा करना चाहते थे।²³

मनुष्य के व्यक्तित्व के सम्बंध में टेंगोर की धारणा आध्यात्मिक है। जो व्यक्तित्व के सम्बंध में सही दृष्टिकोण अपनाना चाहता है वह व्यक्तित्व विषयक भौतिक तथा मनोवैज्ञानिक धारणाओं को स्वीकार नहीं कर सकता। व्यक्तित्व भौतिक तथा मानसिक शक्तियों का पुंज मात्र नहीं है, वह उसने भी परे की वस्तु है। वह एकता का आध्यात्मिक सिद्धांत है। वह एकीकरण का अनुभवातीत सिद्धान्त है जो मनुष्य के विविध अनुभवाओं को एक व्यवस्था के रूप में बाधता और बाधकर रखता है। उनकी प्रकृति मुख्यतः सवेगात्मक तथा निष्पातमक है, न कि बोधोत्पन्न। दूसरे शब्दों में, जानना व्यक्तित्व का मुख्य गुण नहीं है, उसके मुख्य गुण हैं सवेग तथा निष्पात अथवा सकल्प की शक्ति। टेंगोर का व्यक्तित्व सम्बंधी सिद्धांत व्यक्तिगत मानव प्राणी को बहुत ऊँचा उठा देता है।²⁴ उन्हें सावर्भौम प्रत्यया तथा धारणाओं की अमूर्तता से प्रयोजन नहीं है। बल्कि इसके विपरीत उनका उद्देश्य परमात्मा की प्रतिबिम्बितस्वरूप व्यक्ति की सृजनात्मकता का सीद्ध्यत्मिक बोध है। व्यक्तिगत मानव प्राणी सारभूत सत्ता हैं और वे अपनी दैवी सज्जनात्मकता को व्यक्त करना चाहते हैं। उनकी भावनाएँ, अनुभव तथा विचार पवित्र वस्तु हैं, राजनीतिक सत्ता पवित्रता का दावा नहीं कर सकती। राजनीतिक सत्ता का दैवत्व का सिद्धान्त मिथ्या तथा मूलतापूर्ण है।

रवीन्द्रनाथ मनुष्य के अंतःकरण की पवित्रता को स्वीकार करते हैं। वे नैतिक अंतःप्रज्ञावादी थे, उनके अनुसार मानव अंतःकरण नैतिक काय का आदेश तथा बसोटी प्रस्तुत करता है। धर्मशास्त्र तथा परम्पराएँ नैतिक मापदण्ड का एकमात्र स्रोत नहीं हैं। सम्भवतः अंतःकरण के कानून की सर्वोच्चता का सिद्धांत रवीन्द्रनाथ ने अपने पिता देवेन्द्रनाथ ठाकुर के उपदेशों तथा रचनाओं से ग्रहण किया था। अपनी कविताओं तथा गद्यात्मक रचनाओं में टेंगोर ने मानव अंतःकरण तथा अनुभवों के महत्व को पवित्रता प्रदान की है, और उनका कहना है कि हमारे अनुभवों की तात्कालिक तथा निश्चित वास्तविकता अनंत सत्ता की वास्तविकता का प्रमाण है।

बौद्ध धर्म की शिक्षाओं, वेदांती प्रत्ययवाद तथा वैष्णव धर्म के प्रभाव के फलस्वरूप भारतीय परम्पराओं में पारलौकिक नैतिकता, निष्कृतोचित तपश्चर्या तथा त्याग का बहुत गुणगान किया गया था। अनंत सम्प्रदायों में सामाजिक क्रम के विरुद्ध दार्शनिक विद्रोहों की ही नैतिकता का सार माना गया था। किंतु रवीन्द्रनाथ ने मनुष्य के सवेगा की हत्या करने की और मानव स्वभाव के सीद्ध्यत्मक तथा सामाजिक पक्ष का दमन करने की कमी अनुमति नहीं दी। उन्होंने पवित्र गुहाओं के अंधेर कक्षों में और वनों के आश्रमों में बैठकर आत्मा के वैभव को ढूँढ़ने से इनकार किया। वे मनुष्य के समन्वित विकास के कवि थे जिसका अभिप्राय है कि मनुष्य के व्यक्तित्व और शक्तियों का सर्वांगीण पुरुषोचित तथा औजपूर्ण विकास हो। वे जीवन की उसके सभी रूपों के साथ अंगीकार करना चाहते थे—जैसे आनंद, दुःख, आदेश, प्रेम, शोकपूर्ण घटनाएँ तथा विषम परिस्थितियाँ इत्यादि। वे उस निपेक्षवृत्ति के विरुद्ध थे जिसका सम्बंध उन साधुओं और सत्यासियों के पथों के साथ जोड़ा जाता है जो एकांत में बैठकर अनंत के आनंद का चिंतन किया करते हैं। सत्यासियों से उनका कहना है 'अपने ध्यान को त्यागकर बाहर निकलो और अपने पुण्यों तथा सुगंधित पदार्थों को एक ओर छोड़ दो। क्या हानि है यदि तुम्हारे वस्त्र फट जायें अथवा मीले हो जायें। उससे मिलो और

22 *The Religion of Man*, पृष्ठ 120।

23 टेंगोर का कहना है कि सरल दायीन जानता है कि वास्तविक स्वतंत्रता क्या है—'आत्मा के एकाकीपन में हृदय तलता वस्तुओं के एकाकीपन में स्वतंत्रता।' *The Religion of Man* पृष्ठ 186।

24 रवीन्द्रनाथ टेंगोर *Fruit Gathering* 'युद्धे अनन्त न जुए के नीचे अपना हृदय कभी नहीं झुकाना चाहिए।'

उसके साथ-साथ खड़े होकर परिश्रम करो तथा पसीना बहाओ।”²⁵ रवीन्द्रनाथ ने अपने पिता के उदात्त जीवन को देखा था जिन्होंने गृहस्थ होत हुए भी अपने जीवन में दैवी आनन्द की अनन्तता का साक्षात्कार करने का प्रयत्न किया था। वेदांतियों के सत्यासवाद के विरुद्ध विद्रोह का भण्डा राममोहन राम ने ही खड़ा कर दिया था। रवीन्द्रनाथ पर ब्रह्म समाज के प्रत्यक्षवाद (वस्तुनिष्ठावाद) का गहरा प्रभाव पड़ा था। इसीलिए उन्होंने सिखाया कि सामाजिक कृत्यों की प्राथमिकता दी जानी चाहिए। वे दार्शनिक चिंतन, भक्तिपूण आराधना तथा रचनात्मक काम—इन तीनों का समन्वय करना चाहते थे। उनका कहना था कि जो व्यक्ति समाज के प्रति अपने वक्तव्य तथा दायित्व की अवहेलना करके शुद्ध जीवन का पूर्णत्व प्राप्त करना चाहता है वह सामाजिक साहचर्य तथा एकता के आदर्शों के साथ विश्वास-पात करता है।²⁶ त्याग तथा बटूर शुद्धाचारिता विरोधमूलक या दोलन हैं, उन्हें सामान्य जीवन का आदर्श नहीं माना जा सकता। ईश्वर जैसे भव्य मंदिरों और गिरजाघरों का है वैसे ही टूटे फूटे घरों का भी है।²⁷ इसलिए उन्होंने सामाजिक पारस्परिक सहयोग को विशेष महत्व दिया, जिसका अभिप्राय है कि सहानुभूति का प्रसार ही तात्त्विक वस्तु है। निम्न, परित्यक्त, अपमानित तथा नष्ट हुए व्यक्तियों के प्रति करुणामूलक सहानुभूति मानवतावादी आचारशास्त्र का भावात्मक लक्षण है। अतः मानवतावादी होने के नाते टैगोर ने पड़ोसियों के कष्टों के प्रति आँख बंद कर लेना उचित नहीं समझा और न उन्होंने कभी ऐसा किया।

4 टैगोर का इतिहास दशान

(क) इतिहासकी सामाजिक व्याख्या—टैगोर ने इतिहास की सामाजिक व्याख्या स्वीकार की। उनके अनुसार मनुष्य सामाजिक, संवेदनशील तथा कल्पनाशील प्राणी है, न कि यांत्रिक वस्तु अथवा राजनीतिक प्राणी। काम्प्ट, दूर्खाइम तथा लॉरेन्स वान स्ट्राइन की भांति टैगोर न भी समाज को ही प्राथमिकता दी। उनका कहना था कि राजनीति समाज का केवल एक विशेषीकृत तथा ध्वंस-सामीकृत पक्ष है। भारत का इतिहास जातीय तथा सामाजिक समन्वय की चिर प्रक्रिया की अभिव्यक्ति है। प्राचीन भारत में राजनीतिक तथा सामाजिक क्षेत्रों को एक-दूसरे से पृथक रखा गया था। घर तथा आश्रम मनुष्य की शक्तियों के संगठन के दो मुख्य केंद्र थे। लोग राज्य की लगभग उपेक्षा करते हुए जीवन बिताते थे। अपने ‘स्वदेशी समाज’ में टैगोर ने लिखा है “हमारे देश में राजा था जो अपेक्षाकृत स्वतंत्र हुआ करता था, और नागरिक दायित्व का भार जनता पर था। राजा प्रायः युद्ध और आखेट में सलग्न रहता था। वह अपना समय राजकाज में व्यय करता अथवा निजी आनंद प्रमोद में, इस विषय में वह केवल धर्म के प्रति उत्तरदायी ठहराया जा सकता था। किन्तु जनता की दृष्टि में उसका (जनता का अपना) सामाजिक कल्याण राजा के कामों पर निर्भर नहीं था।” टैगोर का केवल राजनीतिक दायित्व में विश्वास नहीं था। टैगोर को प्राचीन भारत के निम्न लिखित आदर्शों की पुनः स्थापना में ही देश के कल्याण की आशा दिखायी देती थी सरल जीवन, सरल तथा शुद्ध दृष्टि तथा आध्यात्मिक अनन्त के आदेश का अनुगमन। उनका कहना था कि भारतीयों को पहले अपना आंतरिक सुधार कर लेना चाहिए, तभी उनकी भाग्य का विदेशी प्रभुओं पर कोई प्रभाव पड़ सकता है। जो देश और जनता अपने घर में कुछ निवृष्टतम प्रकार के सामाजिक अनाय और अत्याचार करते हैं, उनके पास साम्राज्यवादियों की उद्दण्डता का विरोध करने के लिए नैतिक अन्तःकरण नहीं हो सकता।

टैगोर ने सामाजिक एकता और सुदृढता पर बल दिया। उनके संवेदनशील कवि हृदय को उस पार्श्विक बल, झूठता तथा यांत्रिक सगठित दुष्पता को देखकर भारी आघात पहुँचता था जो राज्य का एक सामान्य लक्षण बन गये हैं। फिर भी उन्होंने कभी राज्य का पूर्णतः उन्मूलन करने के सिद्धांत को स्वीकार नहीं किया। उन्होंने मैक्स स्टनर और भाइवेल बकूनिन के अराजकतावादी

25 रवीन्द्रनाथ टैगोर, गीताञ्जलि 11।

26 रवीन्द्रनाथ टैगोर *The Gardener*, पृष्ठ 78 “मैं अपना घर-द्वार छोड़कर वन की गरल कभी नहीं

27 रवीन्द्रनाथ के अनुसार “विवशप्रज्ञानधन” का साक्षात्कार प्रकृति में ही नहीं बल्कि परिवार तथा करना है। तीन धर्म हैं जिनके द्वारा चेतना का प्रसार तथा परिवर्धन सम्भव है (अ) बला तथा परिवार समाज तथा राजनीति, और (इ) धर्म।

सिद्धांतों का कभी अनुगमन नहीं किया। किंतु उनका सदैव इस बात पर बल था कि व्यक्ति को अपनी शक्तियों तथा क्षमताओं का विकास करना चाहिए। कुछ पाश्चात्य सामाजिक विचारों की भांति टेंगोर का भी विश्वास था कि राज्य का मुख्य काम बाधाओं का निवारण करना नहीं है बल्कि जनता को इस योग्य बनाना है कि वह स्वयं अपनी बाधाओं को दूर करने में समर्थ हो सके। यदि लोग अपने कर्तव्यों का समुचित रीति से पालन करें तो उनकी क्षमता तथा अभिक्रम की शक्ति पुष्ट होती है अथवा उसका अपक्षय हो जाता है।

(ख) भारतीय इतिहास का दशन—टेंगोर ने भारतीय इतिहास के दशन पर भी विचार प्रकट किये हैं। भारतीय सभ्यता का दृष्टिकोण उदार तथा विशद है क्योंकि उसका पोषण वनों में वायु की स्वच्छता शीड़ा के बीच हुआ था। आश्रम भारतीय सस्कृति की सर्वव्यापी भावना के प्रति निधि थे। उनके जीवन में जीवित प्राणियों तथा बाह्य प्रकृति के बीच बंधुत्व तथा सामंजस्य की अनुभूति व्याप्त रहती थी। भारतीय सस्कृति ने अपने को सामाजिक सम वय के सिद्धांत तथा आचरण में व्यक्त किया। उसने शासकीय उतार-चढ़ाव और उत्थान पतन को अतिशय महत्व नहीं दिया। उसकी प्रकृति सामाजिक है। इसके विपरीत यूनानी सभ्यता का दृष्टिकोण सक्तीय था, क्योंकि उसका निर्माण दीवारों से घिरे हुए नगरों के बीच हुआ था। यूरोपीय सभ्यता में राजनीतिक शक्ति का अतिशय महत्व दिया गया है। भारतीय इतिहास तथा सस्कृति का प्रधान लक्षण है अनेक में एक की खोज अर्थात् विविधता में एकता का दशन करना।²⁸ टेंगोर लिखते हैं “भारत सभ्य विश्व के समक्ष अनेकता में एकता के आदर्श का मूर्तरूप बनकर खड़ा हुआ है। विश्व में तथा अपने भीतर ‘एक’ को देखना, अनेक के बीच एक को प्रतिष्ठित करना, ज्ञान के द्वारा उसकी खोज करना, कम द्वारा उसकी स्थापना करना, प्रेम में उसका साक्षात्कार करना और जीवन में उसकी घोषणा करना—यह है जिसे भारत सक्तीय और कठिनाइयों का सामना करते हुए, अच्छे और बुरे दिना में शताब्दियों से करता आया है। जब हम उसके इतिहास में इस वैद्रीय तथा शाश्वत तत्त्व को ढूँढ निकालेंगे तो हमारे अतीत को हमारे वर्तमान से पृथक् करने वाली खाई पट जायगी।²⁹ हमें भारत के सम्पूर्ण इतिहास में समवय की प्रक्रिया की ही खोज करनी है। भारतीय आधुनिक अपने साथ सरल काव्य की मोहिनी लाये। द्रविड़ों ने अपनी सवेगात्मक तथा कल्पनाशील प्रकृति के द्वारा सगति तथा रचनात्मक कलाओं के विकास में योग दिया। बौद्ध धर्म ने गम्भीर नैतिक आदर्शवाद का पुट जोड़ दिया। इस प्रकार भारतीय इतिहास में विभिन्न जातियों की विविध विशेषताओं तथा उनके सांस्कृतिक आदर्शों की अंतर्मुक्ति की प्रक्रिया निरंतर होती चली आयी है। जातीय तथा सांस्कृतिक समवय इस देश की बड़ी समस्या रहा है।³⁰ समवय की खोज आदि आध्यात्मिक सत्ता की तलाश की प्रतीक है—यह अगणित प्रकार की विविधता के बीच एकता के चिर प्रयत्न का प्रमाण है।

टेंगोर ने भारत की आध्यात्मिक विरासत के अतुल मूल्यों को स्वीकार किया। उन्होंने पश्चिम के अध्यानुकरण में निहित विराट्तीयकरण की प्रवृत्तियों का विरोध किया। भारत में सदैव ही सत्य, शिव तथा शाश्वत आत्मा को ऊंचा रखा था, अब उनका परित्याग कर देना उपहासास्पद होगा।³¹ भारत की भूमि में पश्चिम की निर्जीव शैतिकवादी आर्थिक सभ्यता का प्रतिरोध करता निरर्थक है। किंतु टेंगोर ने पाश्चात्य तथा भारतीय सस्कृतियों के समवय के आदर्श को भी स्वीकार किया। उनका कहना था कि पश्चिम का वैज्ञानिक अनुसंधान और साहस की भावना और सामाजिक

28 टेंगोर *The Religion of Man*, पृष्ठ 30 जा शाश्वत है वह सीमाओं की बाधाओं के द्वारा अपने को सामान्य करता है।

29 ‘The Message of India’s History’, *The Vishvabharati Quarterly*, Vol XXII, 1956 में प्रकाशित पृष्ठ 113।

30 दक्षिण टेंगोर *Nationalism*, पृष्ठ 45 “किंतु भारत में हमारी समस्याएँ केवल आन्तरिक नहीं हैं, इसलिए हमारा इतिहास सन्त सांघाजिक तत्वों का इतिहास रहा है, प्रतिरक्षा अथवा आक्रमण के लिए शक्ति समर्थन करने का इतिहास नहीं रहा।

31 दक्षिण टेंगोर *The Religion of Man* पृष्ठ 30 इस एकता की केवला आध्यात्मिक है, और इसके प्रति निष्ठावान रहना ही हमारा धर्म है। यह हमारा इतिहास में अधिकतर तथा पूरा प्रदीपन के रूप में व्यक्त होने की प्रतीति किया करती है।

आदर्शवाद श्रेष्ठ आदर्श हैं, और भारतीय उन्हें सीख सकते हैं। पश्चिम के बुद्धिवाद और उसकी साहित्यिक तथा कलात्मक उपलब्धियों में भी महान् बभ्रव और श्री निहित है। किंतु पश्चिम के उस भयंकर आर्थिक प्रतियोगिता के उन्माद को ज्यों का त्यों समग्र रूप में अंगीकार कर लेने का कोई बुद्धिसंगत आधार नहीं है, उसने तो पश्चिम को ही सघप, हिंसा तथा अनवरत सैनिक तैयारियों का खूनी अखाड़ा बना दिया है।³²

टैगोर का कहना था कि सामाजिक तथा जातीय समन्वय ही भारत की होतव्यता है। वे सावभौम आद्यवाद अथवा आक्रामक ब्राह्मणवाद का सदेश लेकर नहीं आये थे। भारतीय सभ्यता में एकीकरण और समायोजन की जा ऐतिहासिक प्रक्रिया चिरकाल से चली आयी थी उसकी विषय-वस्तु को टैगोर ने सद्भावन धरातल पर बहुत ही स्पष्ट ढंग से निरूपित कर दिया। उन्होंने लिखा है

हे सगीत के हृदय, इस पवित्र तीर्थस्थान में जाग्रत हो जा,

इस भारत भूमि में, विशाल मानवता के इस तट पर।

यहाँ मैं भुजाएँ पसार खड़ा हूँ दबो मानव का अभिनन्दन करने के लिए,

और आनन्ददायी प्रशस्ति द्वारा उसका गुणगान करने के लिए।

इन पहाड़ियों में जो गम्भीर ध्यान में मग्न हैं

इन मैदानों में जो अपने वस्त्रस्थल पर सरिताओं की मालाएँ धारण किये हैं,

यहाँ तुम्हें उस भूमि का दर्शन होगा जो चिर पवित्र है,

इस भारत भूमि में, विशाल मानवता के इस तट पर।

न जाने कहा से और किसके आह्वान पर,

मनुष्यों की ये कोटि कोटि सरिताएँ,

आतुरता से दौड़ती हुई आयी हैं अपने को इस महासागर में विलीन करने हेतु।

आय, अनाय, द्रविड और चीनी,

सिंधियन, हूण, पठान और भुगल सब एक शरीर में घुलमिल गये हैं।

अब पश्चिमी जातियाँ ने इसके द्वार खोले हैं, और वे सब अपनी-अपनी भेंट लेकर आयी हैं

वे देंगी और पायेंगी, एक करेंगी और एक होगी, वे खीटकर नहीं जायेंगी।

इस भारत भूमि में विशाल मानवता के इस तट पर।

आओ आय, अनाय हिंदू, मुसलमान सब आओ

हे पादरियों, हे ईसाइयों आओ, सब के सब आओ।

आओ ब्राह्मणों, सब मनुष्यों की बाह पकड़कर अपने हृदय को पवित्र कर लो।

तुम सब आओ जो वजन और पृथक् करते थे, असम्मान सब धो डालो।

आओ, मा के अभिप्रेत में सम्मिलित हो जाओ, इसके पवित्र कमण्डल को भर दो

उस जल से जो सबके स्पर्श से पवित्र हो चुका है,

इस भारत भूमि में, विशाल मानवता के इस तट पर।

(ग) प्राक्य तथा पार्श्वार्थ सभ्यता का दर्शन—रवीन्द्रनाथ टैगोर के अनुसार सभ्यता का सार मानवता का प्रेम है, न कि शक्ति का सचय। अपन प्रारम्भिक दिनों में वे पश्चिम तथा ईसाइयत से प्रभावित हुए थे।³³ उनका मानस विशद, उदार तथा व्यापक था। वे एक ऐसी सावभौम मानवतावादी सत्कृति का विकास चाहते थे जिसे चीनियों, हिंदुओं यहूदियों और ईसाइयों ने अपने अपने योगदान से समृद्ध किया हो। वे यह भी मानते थे कि पश्चिम का विज्ञान ने चूर्ण प्रवृत्ति के नियमों पर आधिपत्य स्थापित कर लिया है इसलिए उसमें मनुष्य को मुक्त करने की शक्ति

32 टैगोर ने ऐतिहासिक प्रगति का नैतिक नियम का समर्थन किया। पश्चिमी राष्ट्रों में नैतिक दृष्टियों के प्रति जो सदेह की प्रवृत्ति बनी रही है उस पर उन्हें बड़ा दुःख था। इसलिए प्रथम विश्व युद्ध को वे दण्डात्मक युद्ध कहा करते थे।

33 अपने प्रारम्भिक जीवन में टैगोर ने लिखा था 'यूरोप का दीपक अभा था जल रहा है, हम चाहिए कि अपना पुराना बुझा हुआ दीपक उसकी ज्योति में जला लें और पास के मांग पर चलना प्रारम्भ कर दें। साथ हमारे सम्बन्ध का जो उद्देश्य है उस पूरा करना हमारा कर्तव्य है।'

विद्यमान है। पाश्चात्य मानवता की सृजनात्मक प्रवृत्तियों तथा पश्चिम की संस्कृति में विश्वनाश रिकतावाद, बुद्धिवाद, मानवतावाद तथा अनुसन्धान की जो प्रचण्ड भावना देखने को मिलती है उसका टँगोर पर बहुत प्रभाव पड़ा था। इसके विपरीत पश्चिमी मानव की असीम साम्राज्यवादी उग्रता और हिंसात्मक क्रूरता ने टँगोर की काव्यात्मक संवेदनशीलता तथा मानवता को विशेष आघात पहुँचाया था। अपनी अस्सीवी जन्मगाँठ के अवसर पर एक भाषण में उन्होंने कहा था "एक दिन मैंने अंग्रेजों को यौवन की शक्ति से पूछा, जल्दतम दो की सहायता करने के लिए सदैव उद्यत एक स्वस्थ राष्ट्र के रूप में देखा था, किन्तु आज मैं देख रहा हूँ कि वे समय से पहले ही वृद्ध हो चुके हैं और उस महामारी के दुष्प्रभाव से जजरित हैं जिसने प्रचण्ड रूप से उनके राष्ट्र की समृद्धि और कल्याण को लूट लिया है। अब हमारे लिए अपने मन में सम्पत्ता के उस मखौल के प्रति सम्मान का भाव बनाये रखना सम्भव नहीं है जो शक्ति के बल पर शासन करने में विश्वास करता तथा जिसे स्वतन्त्रता में तनिक भी आस्था नहीं है। अंग्रेजों ने हमें अपनी सम्पत्ता की सर्वोत्तम उपलब्धियाँ से वंचित रखकर और हमारे साथ मानवीय सम्बंध स्थापित न करके हमारी प्रगति के सब मार्गों को प्रभावपूर्वक बंद कर दिया है।" पश्चिम के साम्राज्यवादियों ने पूर्वी देशों की जनता को पुस्तक हीन बना दिया था और उनकी बुद्धि को कुण्ठित कर दिया था, इसके अतिरिक्त उनकी नीति में आध्यात्मिक सामंजस्यकारी शक्ति का निन्दात्मक अभाव था। टँगोर ने इस सबके लिए भी पश्चिमी राष्ट्रों की कटु आलोचना की। अतः, जब उनकी आत्मा तीव्र वेदना से पीड़ित हो उठी तो उन्होंने सहायता के लिए पूँव के उन ऋषियों की ही शरण ली जिन्होंने अंधकार, मय तथा मृत्यु के स्थान पर स्वतन्त्रता, शान्ति, प्रकाश तथा अमरत्व का स्वप्न देखा था। उनकी दृष्टि में भारत पूँव के लोगों की प्रेम, सौंदर्य, सत्य तथा पवित्रता की इस आकांक्षा का प्रतिनिधि था।

टँगोर के अनुसार पूँव के नैतिक तथा आध्यात्मिक दक्षन में भविष्य का संदेश निहित था। इसके विपरीत पश्चिम के साम्राज्यवादी परजीवी जलुओं की भाँति एशिया तथा अफ्रीका की जातियों का रक्त चूस रहे थे और इससे विजयी राष्ट्रों का ही नैतिक अधःपतन हो रहा था। आदर्श यह होगा कि परलोक और आध्यात्मिकता का संदेशवाहक भारत और ठोस पृथ्वी पर निर्माण करने वाला पश्चिम—ये दोनों परस्पर मिले और मंत्री के सम्बंध स्थापित कर आगे बढ़ें।³⁴ केवल इसी प्रकार अमर आत्मा की सब सततार्थ परस्पर आध्यात्मिकता के आलिंगन में आबद्ध हो सकती हैं।³⁵

5 टँगोर के राजनीतिक चिन्तन के समाजशास्त्रीय आधार

टँगोर इस सीमा तक समाजवादी थे कि वे राज्य की तुलना में समाज को अधिक प्राथमिकता देते थे। इसलिए समाज की निषेधात्मक आलोचना के बजाय उन्होंने रचनात्मक सामाजिक प्रयत्नों पर बल दिया। वे समाज को आध्यात्मिक अवयवी मानते थे। मनुष्य में दो प्रकार की जन्मजात प्रवृत्तियाँ हैं। उसमें अपने सुख और अपने उत्कृष्ट की इच्छाएँ होती हैं। उनकी पूर्ति आत्मकेन्द्रित, आर्थिक तथा शारीरिक क्रियाकलाप से होती है। किन्तु मनुष्य में सामूहिक कल्याण और सामाजिक उपकार की इच्छाएँ भी अतर्निहित होती हैं। जाति के परिरक्षण के लिए आवश्यक उपकार की प्रवृत्ति कुछ अंशों में सभी प्राणियों में अतर्निहित हुआ करती है। इस प्रकार मनुष्य में दो प्रकार की इच्छाएँ पायी जाती हैं। टँगोर लिखते हैं "हमारा एक बृहत्तर शरीर भी है, वह समाज शरीर है। समाज एक अवयवी है, उसके अंगों के रूप में हमारी अपनी वैयक्तिक इच्छाएँ होती हैं। हम अपना आनंद तथा स्वच्छंदता चाहते हैं। हम दूसरों की अपेक्षा प्राप्त अधिक करना चाहते हैं और देना कम चाहते हैं। यही छोटी झपटी तथा भगडा की जड़ है। किन्तु हमारे अंदर एक अन्य इच्छा भी है, वह हमारे सामाजिक व्यक्तित्व की गहराई में सक्रिय रहती है। यह सम्पूर्ण समाज के कल्याण की इच्छा है। वह तात्कालिक तथा वैयक्तिक सीमाओं को लाँघ जाती है और अनन्त के पक्ष में जा खड़ी होती है।"³⁶ सामाजिक व्यवस्था में बुद्धि की भावना व्याप्त होती है और वह भावनाओं के आदान प्रदान द्वारा

34 अपनी पुस्तक *Nationalism* में टँगोर ने लिखा है कि मैत्री का आदेश जापानी संस्कृति का मूल है।

35 रवीन्द्रनाथ *The Religion of Man* पृष्ठ 134-35 'प्रचण्ड मानवता की सतत खोज ही उसकी सम्पत्ता है।

36 टँगोर *The Problem of Self, Sadhana* पृष्ठ 83।

जीवित बनी रहती है। मनुष्य की नैतिक तथा सौन्दर्यात्मक चेतना का मूल समाज में ही होता है। अतः समाज एक ऐसा तत्व है जो मनुष्य को अपने अहं से ऊपर उठने में सहायता देता है। समाज मनुष्य के लिए स्वाम्यायिक है और उसकी सामाजिक प्रवृत्तियों की तुष्टि करता है, क्योंकि वह अन्तरयैयक्तिक सम्बन्धों का एक सूक्ष्म ताना-बाना है। टैगोर लिखते हैं "समाज का अपने से बाहर कोई प्रयोजन नहीं है। वह स्वयं अपने में साध्य है। वह मनुष्य की सामाजिकता की स्वतः और स्वच्छन्द अभिव्यक्ति है। यह मानवीय सम्बन्धों का स्वाम्यायिक नियमन है, जिससे मनुष्य पारस्परिक सहयोग से जीवन के आदर्शों का विचार कर सके। उसका राजनीतिक पक्ष भी है, किन्तु वह केवल एक विशेष प्रयोजन के लिए है। वह आत्म परीक्षण के लिए है। वह केवल शक्ति का पक्ष है, मानवीय आदर्शों का नहीं। और प्रारम्भिक काल में उसका समाज में पृथक् स्थान था, तथा वह पेशेवर लोगों तक सीमित था।"³⁷ समाज एक जीवन्त अवयवी है और कालांतर में वह अपनी आधारभूत प्रवृत्तियों को विकसित कर लेता है और एक अर्थ में ही उसकी 'भावना' बन जाती है। अतः समाज ईश्वर की अभिव्यक्ति है।³⁸ उसका उद्देश्य मनुष्य को उसकी दैवी प्रकृति का स्मरण कराना है, साथ ही साथ वह आह्वान करता है कि मनुष्य अपने धोढ़िक प्रदीपन तथा विस्तृत सहानुभूति की व्यक्त करे। सामाजिक आदान प्रदान के विस्तृत जीवन में मनुष्य अभिभूतकारी एकता के रहस्य का अनुभव करता है।³⁹ मनुष्य को इस प्रकार के साक्षात्कार का अवसर और सुविधा मनुष्य के समाज में ही उपलब्ध हो सकती है। वह उसकी सामूहिक सृष्टि है, और उसके द्वारा उसका सामाजिक व्यक्तित्व सत्य तथा सौन्दर्य में अपने को प्राप्त कर सकता है। यदि समाज न केवल अपनी उपयोगिता को ही व्यक्त किया होता, तो वह एक अंधेरे तन्त्र की भाँति अस्पष्ट तथा अदृश्य बना रहता। किन्तु, जब तक वह भ्रष्ट नहीं हो जाता तब तक वह अपने सामूहिक कार्यक्षमता द्वारा सत्य का संदेश देता रहता है, यह सत्य ही उसकी आत्मा है और उस आत्मा का अपना व्यक्तित्व होता है। सामाजिक आदान प्रदान के इस गृहीत जीवन में मनुष्य को एकता के रहस्य की अनुभूति होती है, जसी कि सगीत में। उस एकता की अनुभूति से ही मनुष्य को ईश्वर का भान हुआ। इसलिए हर घम जनजातीय ईश्वर की धारणा को लेकर प्रारम्भ हुआ।⁴⁰

रवीन्द्रनाथ को समाज के कार्यात्मक सिद्धांत में भी विश्वास था। वे समाज को व्यय के सामाजिक स्तरों में विभक्त और संगठित करने की प्रक्रिया के विरुद्ध थे, क्योंकि उनके विचार में इस प्रकार का स्तरीकरण सामाजिक अत्याचारों को स्थायित्व प्रदान करता है। वे अपने समय में प्रचलित सामाजिक नैतिकता की गड़बड़ी और अव्यवस्था को भलीभाँति समझते थे। पाश्चात्य सभ्यता के आघात के लिए कारण पुरातन मूल्य अपदस्थ हो रहे थे। ऐसी निराशा तथा उद्विग्नता की बेला में टैगोर ने सिखाया कि व्यक्ति समूह, सघ और समुदाय के जीवन में भागीदार बनकर ही अपने जीवन के प्रयोजन को पूरा कर सकता है। टैगोर ने समाज के प्रति परमाणवीय तथा व्यक्तिवादी दृष्टिकोण का परित्याग करने पर बल दिया और सिखाया कि सामाजिक ढाँचा तत्त्व अवयवी है। किन्तु सामाजिक अवयवी एक जीवन्त समग्र तभी बन सकता है जब समाज के सदस्य पारस्परिक कर्तव्यपालन के सूत्रों में बंधे हों और सब अंगों और वर्गों के साथ समानता का व्यवहार करें। इस प्रकार टैगोर प्रत्येक मनुष्य के व्यक्तित्व का सांस्कृतिक परिवेश एवं प्रयोजनमूलक सामाजिक पारस्परिकता और समूह तथा साहचर्यात्मक जीवन की कार्यात्मक अंतरनिभरता की पृष्ठभूमि में देखना चाहते थे।

टैगोर अपने समय के परजोवी आर्थिक वर्गों के विरोधी थे। यद्यपि उनका जन्म स्वयं एक जमींदार परिवार में हुआ था, किन्तु उस घम की नैतिकता के सम्बन्ध में उनका भ्रम दूर हो गया था और उसमें उनकी आस्था जाती रही थी। जमींदार लोग पाश्चात्य साम्राज्यवाद और पूँजीवाद के हिता के सरक्षक थे, उनमें उन नागरिकता तथा देशभक्ति के गुणों का नितांत अभाव था जिनके कारण किसी समय सामन्त वर्ग का शूरत्व गौरव और प्रतिष्ठा का द्योतक माना जाता था। उनका उद्देश्य

37 *Nationalism*, पृष्ठ 9।

38 टैगोर *The Religion of Man* पृष्ठ 143 किन्नी कारणवश मनुष्य ने अनुभव किया है कि (समाज) की यह व्यापक भावना स्वभाव से ईश्वरीय है।

39 *Creative Unity*, पृष्ठ 21-22।

धन-संचय था न कि सामाजिक सेवा तथा 'याय'। टैगोर का विश्वास था कि नये समाज के निर्माण के लिए नेतृत्व न तो साहूकारों और उद्योगपतियों से मिल सकेगा और न जमींदारों से, वह तो बुद्धिजीवी मध्यवर्ग से ही उपलब्ध होगा। अपनी साहित्यिक रचनाओं में उन्होंने बंगाल के जमींदार वर्ग की शिथिलता तथा निर्जीवता का दिग्दर्शन कराया है और बुद्धिजीवी मध्यवर्ग में विश्वास प्रकट किया है।

प्रारम्भ में जाति-व्यवस्था व्यावसायिक सामाजिक संगठन के सिद्धांत पर आधारित सामाजिक मेल-मिलाप का माध्यम थी। उन दिनों वह भारतीय आर्यों तथा देशज जनता की पारस्परिक शत्रुता को दूर करने का साधन सिद्ध हुई। किंतु कालांतर में विघटन की प्रक्रिया आरम्भ हो गयी। ब्राह्मण, जिनका वृत्तव्य दर्शन, सत्सृष्टि, वसा और घम की रक्षा करना था, एकाधिकारी पुरोहित वर्ग बन गये और शूद्रों पर अत्याचार करने लगे। इस प्रकार सामाजिक परत-व्रता की प्रणाली आरम्भ हुई जिसने मनुष्यत्व की भावना कुचल दी, और जिन वर्गों के हाथों में शक्ति थी उनको देवतुल्य धोषित कर दिया। वर्तमान जाति प्रथा एक जड़ निष्प्राण व्यवस्था है जो व्यक्ति को कुचल देती है। वह अनुदारता तथा निष्क्रियता को भी जन्म देती है और गतिशीलता तथा अभिक्रम भावना को दबा देती है। अंत रानाडे और आगरकर की भांति रवीन्द्रनाथ ने भी बतलाया कि राजनीतिक स्वतंत्रता के उपभोग की क्षमता सामाजिक उदारवाद तथा भुक्ति के द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है। वे जाति प्रथा के हानिकारक परिणामों से पूर्णतः विरुद्ध थे। उन्होंने लिखा है "उदाहरण के लिए, भारत में जाति का विचार समष्टि का विचार है। यदि हम किसी ऐसे व्यक्ति से मिलें जो इस समष्टि के विचार के प्रभाव में है तो हम पायेंगे कि अब वह एक शुद्ध व्यक्ति नहीं है, उसका अंतःकरण मानव प्राणियों के मूल्य को आकने में पूर्णतः जाग्रत नहीं है। वह सम्पूर्ण समाज की भावना को व्यक्त करने का एक न्यूनताधिक निष्क्रिय माध्यम है। यह स्पष्ट है कि जाति का विचार सृजनात्मक नहीं है, वह केवल सत्तात्मक है। वह किसी यात्रिक व्यवस्था के द्वारा व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्धों में तालमेल बिठलाने का प्रयत्न करता है। वह व्यक्ति के निपेधात्मक पक्ष अर्थात् उसकी पृथक्ता को महत्व देता है। वह व्यक्ति में निहित निखिल सत्य को आघात पहुँचाता है।" ⁴⁰ अपनी 'जाबाल सत्यकाम' शीर्षक कविता में उन्होंने वशानुगत अधिकारों के विरुद्ध उपदेश दिया और इस बात का समयन किया कि समाज के निम्नतम वर्गों की शिक्षा की समान सुविधाएँ दी जानी चाहिए। उन्होंने बहिष्करण के उस निष्ठुर नियम की भत्सना की जो अनमनीय और रूढ़िबद्ध समाज का लक्षण है। उनका कहना था कि जाति प्रथा वशानुक्रम के नियम को अतिशय महत्व देती है और उत्परिवर्तन (म्यूटेशन) तथा सामाजिक तरलता के नियम की अवहेलना करती है। इसलिए उन्होंने जाति प्रथा के उन्मूलन का समयन किया। अस्पृश्यता की विकृत प्रथा ने उनके कवि हृदय की सम्पूर्ण व्याथा को मुखरित कर दिया। उन्होंने लिखा है

ओ मेरी भाग्यहीन मा ! जिनको तुमने अपमानित किया है वे तुम्हें नीचे
घसीटकर अपने ही स्तर पर पटक देंगे।

जिनको तुमने मानवता के अधिकारों से वंचित किया है वे तुम्हें घसीट
कर अपनी ही स्थिति में ले आयेगे।

प्रतिदिन मनुष्य के स्पर्श से बचकर तुमने मनुष्य में निहित
देवत्व का अपमान किया है।

इसलिए तुम पर स्वर्ग का शाप पड़ा है और तुम्हें दुर्मिष्ट के द्वार पर
विषय हाकर हर किसी के साथ भोजन करना पड़ा है।

तुम नहीं देख पा रही हो कि तुम्हारे द्वार पर खड़ा हुया

मृत्यु का दूत तुम्हारी जाति के अहंकार को अभिशप्त कर रहा है।

यदि तुमने सबके आलिङ्गन से बचना चाहा और अपने को अहंकार की मोटी दीवारों में बंद
कर लिया तो तुम्हें उस मृत्यु का आलिङ्गन करना पड़ेगा जो तुम सबको एक समान
कर देगी।

जब 1932 में रेम्जे मैकडोनाल्ड ने साम्प्रदायिक निणय की घोषणा की तो टैगोर ने अपने देशवासियों को सलाह दी कि वे उसकी उपेक्षा करें और अपनी सारी शक्तियाँ को विवेकपूर्ण साम्प्रदायिक और वगगत भेदभाव का उन्मूलन करने में केन्द्रित कर दें। इस प्रकार उनका विश्वास था कि यदि बुद्धिजीवी अपनी शक्तियों को सही दिशा में जुटा दें तो देश की प्रचलित सामाजिक बुराइयों को दूर किया जा सकता है।

6 टैगोर के राजनीतिक विचार

(क) अधिकारों का सिद्धांत—टैगोर अधिकारों का संदेश देने आये थे।⁴¹ किंतु उनके विचार में अधिकार किसी व्यक्ति की अपनी निजी सम्पत्ति नहीं है, वे सामाजिक कल्याण की वृद्धि में निष्काम योगदान देने से ही उत्पन्न होते हैं। उन्होंने लिखा है “सच्ची मानव प्रगति सहानुभूति के क्षेत्र के विस्तार के साथ ही होती है। हमारे सम्पूर्ण काव्य, दशन, विज्ञान, कला और धर्म हमें इस बात में सहायता देते हैं कि हम अपनी चेतना के लक्ष्य को अधिक उच्च तथा विशाल क्षेत्रों की ओर विस्तार करें। मनुष्य बहत्तर स्थान पर कब्जा करके अधिकारों को अर्जित नहीं करता और न बाह्य आचरण के द्वारा, उसके अधिकारों का क्षेत्र उतना ही विस्तृत होता है जितना कि वह स्वयं वास्तविक है, और उसकी वास्तविकता उसकी चेतना के प्रसार से नापी जाती है।”⁴² यदि मनुष्य अपने जैसे ईश्वर के प्राणियों के साथ अपनी एकता का साक्षात्कार कर लेता है तो उसे अपने दावों के लिए युद्ध नहीं करना पड़ता बल्कि ‘आत्मा का शाश्वत अधिकार’ ही उसकी स्थिति का आधार बन जाता है। टैगोर ने उन लोगों की भत्सना की जो जातीय अहंकार और शक्तिमद के बंधीभूत होकर मानव गरिमा का अपमान करते हैं, उन्होंने ईश्वर के नतिक आदेशों का पक्ष लिया, क्योंकि उनका विश्वास था कि वे निश्चय ही सम्यक्ता, ‘याय तथा स्वतंत्रता की रक्षा करेंगे। यदि लोभ, भोगवृत्तियों की लालसा और निरंकुश छत्ति निरंतर बलवती होती जाय तो फिर ईश्वर भी मौन होकर नहीं बैठ सकता।

विवेकानंद की भांति टैगोर ने भी इस बात की आवश्यकता पर बल दिया कि अधिकारों की प्राप्ति के लिए व्यक्ति तथा समूह दोनों को ही शक्ति का अर्जन करना चाहिए। दासताजनित अपमान को स्वीकार कर लेने से मनुष्य के हृदय में विराजमान दैवी प्रकाश की ज्योति क्षीण हो जाती है। ऐसी स्वीकृति का अर्थ होता है असत्य और अय्याय के सामने समर्पण करना। दौर्बल्य मानव आत्मा के साथ विवासघात है। इसलिए टैगोर हृदय से चाहते थे कि भारत के दलित तथा अकिंचन लोग अपने पुनरुद्धार के लिए नतिक शक्ति का अर्जन करें, और निरंकुश उग्रता तथा साम्राज्यवादी शक्ति के अहंकार के सामने झुकने से इनकार कर दें। वे ग्रामीणों के पक्षपाती थे और इसलिए चाहते थे कि किसान अपने अधिकारों के सम्बन्ध में सचेत हो।⁴³ 1904 में ‘वगदशन’ में प्रकाशित अपने ‘स्वदेशी समाज’ शीर्षक लेख में उन्होंने गाँवों के पुनर्स्थापन का समर्थन किया। उनका सुझाव था कि थोड़े से गाँवों की मजदूरी अपने मंडप में ग्राम कल्याण तथा पुनर्वास की योजना बनाये। वे चाहते थे कि जिलों और गाँवों में प्रांतीय प्रतिनिधि सभाओं की शाखाएँ खोली जायें। उन्होंने कुटीर उद्योगों का समर्थन किया और ग्रामीण जनता को सलाह दी कि वह अपने में अभिक्रम की योग्यता तथा सहयोग की भावना का विकास करें। 1908 में बंगाल प्रांतीय सम्मेलन के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा ‘रैयत की शक्तिशाली होना चाहिए जिससे किसी को उस पर अत्याचार करने का प्रलोभन ही न हो सके। क्या जमींदार दुकानदार हैं जो अपने सुख लाभ का ही हिसाब लगाते रहें? उनका वशानुगत विशेषाधिकार दान देना है यदि वे अपने इस अधिकार का प्रयोग नहीं करते तो उनकी बची-खुची शक्ति भी उनके हाथ से निकल जायगी।’ इस प्रकार हम देखते हैं कि टैगोर के अनुसार जमींदारों

41 रवीन्द्रनाथ टैगोर ने *The Call of Truth* नामक पुस्तक में लिखा है ‘मनुष्य को अपने अधिकारों के सम्बन्ध में मोक्ष नहीं माँगनी है उसे चाहिए कि वह अपने लिए उनका स्वयं सज्जन करे। वह बौद्धिक विवाद के अधिकारों को आधारभूत मानते हैं।’

42 *Sadhana* पृष्ठ 18-19।

43 1904 में असबुद्ध हान कलकत्ता में उन्होंने इस बात पर बल दिया कि समाज का पुनर्निर्माण पुराने और मनुष्यों के आधार पर किया जाय।

का काम रीयत के कल्याण की व्यवस्था करना था न कि उसका उत्पीड़न करना। मनुष्य के लिए अपने अधिकारों को प्राप्त करने का एक ही माग है—रचनात्मक कार्य में सलग रहना और उसके उत्पन्न फलों को सहना⁴⁴ तथा धीरजपूर्वक आत्मत्याग करना। यह माग सम्बा और कठिन है, इसमें सन्देह नहीं। इसलिए समाज रूपी शरीर के अगणित छिद्रों को भी बन्द करना है। टगोर ने अपने देशवासियों को यह भी सलाह दी कि वे ह्वाइट हॉल के अहकारी साम्राज्यवादियों के उन टुकड़ों को अंगीकार न करें जिन्हें वे कभी कभी हमारे सामने कजूसी और घणा के साथ फेंक दिया करते हैं, बल्कि उन्हें चाहिए कि अपनी सुदृढ़ शक्ति की नींव डालें।

सर मैग्द अहमदख़ा की भाँति टगोर को भी इस बात का दुःख था कि भारत में अंग्रेजी शासन यात्रिक था और उसमें वैयक्तिक घुट की कमी थी, शासक और शासितों के बीच न तो उदारतापूर्ण भावदान प्रदान था और न सामाजिक सहानुभूति के सम्बन्ध थे। यद्यपि भारत के मुगल शासन में अनेक दोष थे, फिर भी उसके अतन्त्र शासक वगैरह तथा प्रजा के बीच सामाजिक सम्बन्धों को विकसित करने का प्रयत्न किया गया था। किन्तु अंग्रेजों ने अपने तथा भारतीय जनता के बीच सदृश दूरी बनाये रखने का प्रयत्न किया था। इसका कारण कुछ तो उनका भय था, किन्तु उनका जातीय अहंकार और अमर्द्र व्यवहार भी इसके लिए उत्तरदायी थे। रवीन्द्रनाथ की सेवेदनशील आत्मा ने इस स्थिति के विरुद्ध विद्रोह किया, और इंग्लैण्ड के वैयक्तिक सम्बन्धों से शून्य शासन के प्रति भारी रोष व्यक्त किया। यही कारण था कि वे भारत के राजनीतिक स्वतन्त्रता के अधिकार के समर्थक थे। उन्होंने इस बात को बड़ी तीक्ष्णता के साथ व्यक्त किया कि 'राजनीतिक स्वाधीनता के अभाव में जनता का नैतिक बल क्षीण होता है और आत्मा सकुचित हो जाती है। केवल आत्मनिर्णय मानवता के अधिकारों की रक्षा कर सकता है। अतः टगोर ने भारत के आत्मनिर्णय के अधिकार का समर्थन किया। 1922 में 'बंगाली पत्रिका' में प्रकाशित अपने एक पत्र में उन्होंने अहिंसा की शक्ति में आस्था प्रकट की, किन्तु शत यह रखी कि वह स्वतन्त्र प्रसूत हो। 1923 में उन्होंने कहा कि जिन्हें परिपदा में आस्था है उन्हें उनमें प्रवेश करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। किन्तु उन्हें चित्तरंजन दास तथा मोतीलाल नेहरू के इन विचारों से सहानुभूति नहीं थी कि स्वराज्य दल के सदस्यों को परिपदों में 1919 के भारत शासन अधिनियम का छिन्न-भिन्न करने के उद्देश्य से ही जाना चाहिए। 1930 में उन्होंने महात्मा गांधी के गोलमेज सम्मेलन में भाग लेने के विचार का समर्थन किया।

(ख) स्वतन्त्रता का सिद्धान्त—टगोर ने स्वीकार किया कि प्रकृति तथा इतिहास में आवश्यकता और नियतिवाद के नियम कार्य करते हैं। मनुष्य समाज के बंधनों में बँधा होता है। किन्तु यदि एक ओर वस्तु जगत पराधीनता का क्षेत्र है तो दूसरी ओर आध्यात्मिक जगत में मनुष्य स्वतन्त्रता और स्वच्छन्दता को भी उपलब्ध कर सकता है। यह स्वतन्त्र आध्यात्मिक जगत सृजनारम्भक बाहुल्य का प्रापण है।⁴⁵ आत्मा की शक्तियों से प्रसूत यह अतिरिक्त सज्जनात्मकता ही स्वतन्त्रता का स्त्रोत है, और उसकी जड़ें आध्यात्मिक हैं। अतः टगोर के अनुसार मनुष्य के लिए आवश्यकता के बंधनों का तोड़कर स्वतन्त्रता के जगत में प्रवेश करना सम्भव है।

स्वतन्त्रता तथा स्वतन्त्रता के सिद्धांत के प्रतिपादक होने के नाते⁴⁶ टगोर ने चिंतन और कर्म की स्वतन्त्रता तथा अन्तःकरण की स्वतन्त्रता का समर्थन किया। उनकी सेवेदनशील कवि आत्मा ने

44 अपनी राजनीतिक रचनाओं में प्रारम्भिक काल में टगोर नेतृत्व के सिद्धांत में विश्वास करते थे। 'स्वेदेशी समाज' में उन्होंने लिखा है 'सर्वोत्तम उपाय यह है कि हम किसी दृढ़ व्यक्ति का नेता बना लें और उसे अपना प्रतिनिधि मानकर उससे चतुर्दिक एकाग्र हो जायें। उसका शासन को स्वीकार करने से हमारे आत्म सम्मान की किसी प्रकार की हानि नहीं पहुँचेंगी क्योंकि वह स्वतन्त्रता का ही प्रतीक होगा।' 'पश्चिमादि लोकतन्त्र के कुछ समर्थक टगोर के इस नेतृत्व सिद्धांत को बुरा मानते हैं। उन गण मन में भी नेता (राजा) का गुणगान किया गया है। किन्तु अपनी परवर्ती रचनाओं में टगोर सम्भवतः राजत्व के सिद्धांत का स्वीकार करने के लिए तयार नहीं होते।

45 रवीन्द्रनाथ टगोर *Lover's Gift and Crossing* पृष्ठ 91 'मेरी दृष्टि में अदृष्ट मार्गों पर विचरण करने वैसे ही स्वतन्त्र हैं जहाँ मन के पक्षी।

46 देखिये आह्वान तथा अन्तःशीघ्र कविताएँ। कर्तार दृष्टया कम शोषक तत्त्व थे टगोर ने साम्प्रदायिकता तथा अनुष्ठानवादियों की आलोचना का है और समाज तथा राजनीतिक संगठन दोनों में ही स्वतन्त्रता की माँग की है।

सभी रूपों में शक्ति के केन्द्रीकरण के विरुद्ध विद्रोह किया। उन्हें मानव आत्मा की स्वतन्त्रता तथा स्वायत्तता से प्रेम था। उनके अनुसार यात्रिक रूढ़ियों और सकीण सामाजिक पथों के कुप्रभाव का दमन करने की एकमात्र औपधि स्वतन्त्रता है। केवल वही मृत्यु, तज्जा और बंधनों के विरुद्ध खड़े होने की शक्ति प्रदान कर सकती है।⁴⁷ अतः उन्होंने घम सघ, राज्य आदि उन सब संगठित संस्थाओं के दावों के विरुद्ध विद्रोह किया जो व्यक्ति की शक्तियों को कुचल देती हैं। राज्य का अस्तित्व इसलिए है कि वह व्यक्ति के हितों की रक्षा करे, व्यक्ति राज्य के लिए नहीं है। इस प्रकार टैगोर ने वाध्यता तथा बाह्य आधिपत्य के विरुद्ध मानव आत्मा की नैतिक तथा आध्यात्मिक स्वतन्त्रता को पवित्र माना।⁴⁸

विद्वान् द तथा अरविन्द की भांति टैगोर भी स्वतन्त्रता के आध्यात्मिक सिद्धांत को मानते थे। उनके अनुसार आत्म साक्षात्कार के द्वारा आत्मा को प्रदीप्त करना ही स्वतन्त्रता का सार है। वास्तव में सावभौमता की प्राप्ति ही स्वतन्त्रता है। इसलिए प्रेम स्वतन्त्रता तक पहुँचने का सही मार्ग है। अलगवा तथा पथक्त्व से विश्व के अत्यन्त का तालमेल बिगड़ जाता है। सहानुभूतिपूर्ण सहयोग, करुणा तथा विश्वासमूलक मेल मिलाप से मनुष्य की शक्तियों का विकास होता और उसके परिणाम स्वरूप स्वतन्त्रता का बरदान उपलब्ध होता है। अहंकार का जीवन पृथक्त्व तथा नीरसता का जीवन है, उसे निश्चय ही स्वतन्त्रता का जीवन नहीं कहा जा सकता। सहानुभूति तथा समझदारी की भावना से ही आध्यात्मिक एकता की अतर्निहित शक्तियों का प्रस्फुटन होता है। स्वतन्त्रता की उपलब्धि के दो ही साधन हैं—सब प्राणियों की व्यापक अन्तरनिम्नता को समझ लेना और परमात्मा की शाश्वत सृजनात्मकता का निष्ठाभाव से साक्षात्कार कर लेना। 'गीताजलि' में टैगोर लिखते हैं

जहाँ मन में निमग्नता है और मस्तक ऊँचा है,

जहाँ पान पर प्रतिबन्ध नहीं है,

जहाँ सत्ता सकीण घरेलू दीवारों से विभक्त होकर खण्ड खण्ड नहीं हुआ है,

जहाँ शब्दों का निस्सरण केवल सत्य के गहरे स्रोत से होता है,

जहाँ अथक उद्यम पूर्णता के आलिङ्गन के लिए भुजाएँ पसरती हैं,

जहाँ बुद्धि की निमल जलधारा निर्जीव टेढ़ के सूखे मरुस्थल की सिकता में लुप्त नहीं हो गयी है,

जहाँ तुम मन को निरन्तर विस्तीर्ण होने वाले चिन्तन और क्रम की ओर प्रेरित करते हो,

हे परमपिता ! उस स्वतन्त्रता के दिव्यलोक में मेरा देश प्राप्त हो।⁴⁹

ईसाइयत के प्रारम्भिक दार्शनिकों, एक्टन तथा उदारवादियों की भांति टैगोर ने भी राजनीतिक शक्ति की विनाशकारी लीला की भत्सना की। वे व्यक्तित्व का सदृश लेकर आये थे, न कि आधिपत्य का। उनका दृढ़ विश्वास था कि परमात्मा का शाश्वत नियम शक्ति के ठेकेदारों को अवश्य ही नीचा दिखायगा। शक्ति एक शाश्वत महामारी है। शक्ति का धारणकर्ता तथा जिसके विरुद्ध उसका प्रयोग किया जाता है, दोनों ही भ्रष्ट हो जाते हैं और इससे स्वतः ईश्वर के क्रोध की निमग्नता मिलती है। ईश्वर अथवा दिव्य माता का अदृश्य हाथ निश्चय ही मानव शक्ति तथा नृत्नीतिक चतुराई के ठेकेदारों को धूल में मिला देगा।⁵⁰ आत्मा पीड़ितों के आशुओं की पुकार को अवश्य ही सुनती है। टैगोर ने लिखा है 'शक्ति को शक्तिशालियों के आक्रमण के विरुद्ध ही सुरक्षित नहीं

47 रवीन्द्रनाथ टैगोर, 'गीताजलि', 28। 'सत्य का आह्वान' में टैगोर लिखते हैं "जो अपने भीतर स्वराज प्राप्त करने में सफल नहीं हुए हैं, वे उसे बाहरी जगत में भी खोजेंगे।

48 अपने लेख "Society and State" में टैगोर ने लिखा है कि भारत ने सदब समाज का पोषण किया और इसलिए वसुधैकुत्व पर सबसे अधिक बल दिया गया। इसलिये म राजनीतिक स्वतन्त्रता को अधिक प्रोत्साहन माना गया है, इससे विपरीत भारत में स्वतन्त्रता को उच्च स्थान प्रदान किया गया है।

49 गीताजलि 35।

50 रवीन्द्रनाथ टैगोर, "The Mother's Prayer" *The Fugitive*, पृष्ठ 95-110। यहाँ पर टैगोर ने दुर्गोष्म की शक्ति पूजा के प्रवर्तक के रूप में चित्रित किया है। दुर्गोष्म कहता है, 'केवल मृदु न्याय का स्वप्न दृष्टा करते हैं मरुपत्ता उनका वर्ण नहीं करता, किन्तु जो शासन करने के लिए उत्पन्न हान हैं वे निमग्न तथा सिद्धान्तहीन शक्ति का भरोसा करते हैं।' पृष्ठ 99। टैगोर स्वयं इस दृष्टिकोण का खण्डन करते हैं और नैतिक प्रणाली की सर्वोपरिता का उद्घोष देते हैं।

यमाना है, दुबला से भी उसकी रक्षा करनी होगी। दुबले को ये मुकाबले में ही इग बात का यह अपना सतुलन यो बँटे। दक्षिणवासियों के लिए दुबल उतना ही बड़ा खतरा है जित जालू हाथी के लिए। वे प्रगति में सहायक नहीं होते क्योंकि वे प्रतिरोध नहीं करते हैं, वे की ओर घसीटते हैं। जिन लोगो को दूसरो के विश्वास निरुप्राप्त पक्षि का प्रयोग करने में जाती है वे प्रायः यह भूल जाते हैं कि ऐसा करके वे एक ऐसी अहम्य शक्ति को जन्म दे रहे दिन उनकी दक्षिण को चनाचूर कर देगी। पददलितों के मूख रोप को नैतिक सतुलन नियम से प्रचण्ड सहायता मिलती है। वायु जा इतनी पतली और सारहीन होती है, ऐ उत्पन्न कर देती है जिनका कोई प्रतिरोध नहीं कर सकता। इतिहास ने इस बात को सा कर दिया है, और यत्नमान समय में तिरस्कृत मानवता के विद्रोह से उत्पन्न तूफान धु मण्डल में एकत्र हो रहे हैं।⁵¹ जिन सम्प्रदायों ने हृदयहीनता का आचरण किया और दु को दास बनाकर रखा अथवा मानव मूल्य और गरिमा के श्रेयस्कर सिद्धान्त को अवहेल अन्त में अपनी मृत्यु के रूप में अपने आचरण का अनिवार्य मूल्य चुकाना पड़ा। एक नति जो सम्प्रदायों को दासित करता है। प्रेम और 'याय' ही ऐतिहासिक दीधजीवन के एक फारपत्र हैं, उन्ही का अनुगमन करके सम्प्रदायों दीधकाल तक जीवित रह सकती हैं।

टैगोर ने भारत के ध्यापक सामाजिक तथा सांस्कृतिक विकास के आदर्श को स्वीक उन्ह में तो फीरोजशाह और गोखले के आदर्शों से सहानुभूति थी और न के तिलक के आदर्श थे। मितवादियों की भूल यह थी कि उनकी जहाँ देश की सांस्कृतिक परम्पराओं में गहरी अतिवादियों की नीति में दोष यह था कि उन्होंने केवल राजनीतिक कायबाही की पद्धति प दक्षिणों में निद्रित कर दी, और देश को निर्जिव कर देने वाली सामाजिक कुरीतियाँ और रुढ़ि ध्यान नहीं दिया। टैगोर के विचार में सामाजिक प्रबुद्धता और सांस्कृतिक अविच्छिन्ना का ही पोषण करना आवश्यक था। इसके लिए सामाजिक तथा नैतिक पुनर्जागरण की थी, अर्थात् मूल्य तथा निर्देशक सिद्धान्तों को अधिक गहराई के साथ आत्मसात करना। आत्मा को शुद्ध करना, दोनों ही अपरिहार्य थे।

टैगोर भारत तथा एशिया की राजनीतिक स्वतन्त्रता के समर्थक थे। उन्होंने भारत स्वराज्य का वाक्पटुता के साथ पक्षपोषण किया। उन्ह ऐसी सम्भावना लगती थी कि देश में नैतिक और बौद्धिक प्रकाश फैलेगा तथा ग्रेट ब्रिटेन अपनी राजनीतिक होतव्यता में सकेगा। यह सत्य था कि ब्रिटेन में लोकतन्त्र शताब्दियों के परीक्षण, प्रयोगों, सघर्षों और आद प्रगति कर पाया था। उसने एक महान साहसिक काय में अग्रगता की जो भूमिका थी उसका उसे भारी मूल्य चुकाना पड़ा था। किन्तु भारत भी उस मार्ग पर चलना आ सकता था। वह ब्रिटेन की सफलताओं और विफलताओं से बहुत कुछ सीख सकता था। ही देश के राजनीतिक रोगों की एकमात्र औषधि थी। 1916 में टैगोर ने टोक्यो विश्ववि अपने भाषण में चीन, भारत और सिआम (थाईलैंड) की स्वतन्त्रता की आवश्यकता पर था। 1919 में उन्होंने भारत के तत्कालीन वाइसरॉय लार्ड चम्सफोर्ड को जलियावाला बाग हत्याकाण्ड के विरुद्ध एक पत्र लिखा था। उसमें उन्होंने कहा "पंजाब के कुछ स्थानीय स दमन करने के लिए सरकार ने जो कायबाहियाँ की हैं उनकी राक्षसी क्रूरता ने हमारे मन रतापूर्वक भयभीत किया है और हमें स्पष्ट कर दिया है कि अंग्रेजों की प्रजा के रूप स्थिति अत्यधिक विवशता और असहायता की है। हमारा विश्वास है कि अन्तर्गत जनत दण्ड दिया गया है और जिस ढंग से दिया गया है वह उसने अपराध के अनुपात में इतना सम्म शासन के प्राचीन अथवा अर्वाचीन इतिहास में उसका जैसा अर्थ उदाहरण मिलना

51 *Creative Unity* पृष्ठ 127।

52 देखिये टैगोर *Nationalism* पृष्ठ 122। हम अपनी वर्तमान विवशता के अपनी सामाजिक कमी यन का कभी स्वन भी नहीं देखते। हम सोचते हैं कि हमारा काय दासता की बाँध पर स्वनन्वना में खड़ा करना है। वस्तुतः हम अपने ऐतिहासिक प्रवाह के सही मार्ग में अंध धरा कर देना चाहते हैं जो जातियों के इतिहास के स्वान से शक्ति प्राप्त करना चाहते हैं।

है, कुछ विशिष्ट अपवादा का छोड़कर जब हम यह सोचते हैं कि जिस जनता के साथ यह व्यवहार किया गया वह निःशस्त्र और साधनहीन थी और जिस शक्ति ने यह सब कुछ किया उसने पास मानव-सहारा के लिए अत्यधिक भयंकर और सक्षम संगठन है, तो हमें दृढ़ता के साथ कहना पड़ता है कि इस कुदृष्ट्य की कोई राजनीतिक आवश्यकता नहीं थी, और नैतिक औचित्य तो और भी कम था। यद्यपि सरकार ने सभी समाचार पत्रों तथा संचार साधनों को गला घोटकर चुप कर दिया है, फिर भी पत्रों में हमारे भाइयों को जो अपमान और यातनाएँ भोगनी पड़ी हैं उनका थोड़ा-बहुत विवरण रामोशी के उस पर्व में से छनकर भागत के बने-बोने में पहुँचा है। उससे हमारी सम्पूर्ण जनता के हृदय में शोक की जो वेदना उत्पन्न हुई है उसकी हमारे शासकों ने उपेक्षा कर दी है, सम्भवतः वे अपने को इस बात पर बचाई दे रहे हैं कि उन्होंने जनता को अच्छा-खासा सबक सिखा दिया है। इस भ्रूतता और हृदयहीनता की अनेक आत्म भारतीय (एंग्लो इण्डियन) समाचार पत्रों ने प्रशंसा की है और वे पाश्चात्यता की इस सीमा तक पहुँच गये हैं कि उन्होंने हमारी यातनाओं का उपहास किया है। किन्तु सत्ताधारियों ने उनकी इस दूर घटता पर कोई प्रतिक्रिया नहीं लगाया है, जबकि उही सत्ताधारियों ने वेदना की हर चिल्लाहट को और पीड़ितों का प्रतिनिधित्व करने वाले पत्र-पत्रिकाओं के निराश्रितों की हर अस्मिन्प्रति की निष्ठुरतापूर्ण सावधानी के साथ कुचल डाला है। हम यह देख रहे हैं कि हमारी प्रायनाएँ व्यर्थ सिद्ध हुई हैं और प्रतिक्रिया के आवेश ने हमारी सरकार की राजनीतिनौचिन्तन दृष्टि को अंधा कर दिया है। यदि सरकार चाहती तो वह अपनी भौतिक शक्ति तथा परम्पराओं के अनुरूप सरलता से उदारता का परिचय दे सकती थी। ऐसी स्थिति में मैं अपने देश के लिए कम से कम यही कर सकता हूँ कि अपने बरोड़ा देशवासियों के विरोध को व्यक्त कर दूँ और उसने जो भी परिणाम हाँ उह अपने ऊपर ले लूँ, मेरे देशवासी स्वयं आप तक अपनी आवाज नहीं पहुँचा सकते, क्योंकि आत्म की वेदना ने उह सहसा मूक कर दिया है। वह समय आ गया है जब हमारे सम्मान के पदों अपमान और तिरस्कार की इस असंगत पृष्ठभूमि में हमारी सज्जा को और भी अधिक स्पष्ट कर रहे हैं। और जहाँ तक मेरा सम्बन्ध है मैं सब विशिष्ट उपाधियों से वञ्चित होकर अपने उन देशवासियों की पक्ति में खड़ा होना चाहता हूँ जो अपनी तथाकथित अकिंचनता के कारण उस अधोगति को सहन करने के लिए विवश किये जा सकते हैं जो मानव प्रणियों के लिए सबका अनुचित है।" 1932 में जब अखिल भारतीय कांग्रेस द्वारा संचालित सविनय अवज्ञा आन्दोलन महात्मा गांधी के नेतृत्व में पूरे जोर के साथ चल रहा था, उस समय टैगोर ने इस बात का समयन किया कि भारतीय जनता के मूल दावों को स्वीकार कर लिया जाय और भारत को स्वाधीनता का सार सुरत प्रदान कर दिया जाय। उह ब्रिटेन तथा भारत के बीच सहयोग⁵³ में विश्वास था, किन्तु वे चाहते थे कि यह सहयोग मैत्री और विश्वास पर आधारित होना चाहिए। इसका अर्थ था कि भारतीय जनता का समानता तथा आत्मनिर्णय का अधिकार स्वीकार कर लिया जाय।⁵⁴

टैगोर के राजनीति दशन को एक महत्वपूर्ण देन उनका स्वतन्त्रता का सिद्धांत है। उन्होंने स्वतन्त्रता का गुणगान किया और प्रेम, पवित्रता, कल्पना तथा सृजनात्मकता का संदेश दिया तथा सब प्रकार के प्रतिबंधों और यात्रिक नियमन का विरोध किया। उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता का अर्थ पृथक्त्ववादी स्वाधीनता नहीं है, बल्कि पूर्ण सामाजिक सम्बन्धों का आनन्दपूर्ण सामंजस्य ही स्वतन्त्रता है। उन्होंने पटुतापूर्ण तथा प्रभावकारी शब्दों में मनुष्य की स्वतन्त्रता तथा वैयक्तिकता की प्रशंसा की है। वे उस यात्रिक भौतिकवादी सभ्यता के घोर शत्रु थे जो व्यक्तियों को सुयोग्यता तथा संगठन के रक्तपिपासु आदर्शों की वेदी पर चढ़ा देना चाहती है। स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में इस प्रकार का आग्रह हमारे गणतन्त्र की नींव को सुदृढ़ कर सकता है।

53 टैगोर का लदन टाइम्स को पत्र मई 1932।

54 डा. तारकनाथदास का यह मत निराधार है कि टैगोर लोकतन्त्रवादी नहीं थे और जनता के हकथान के लिए सर्वाधिक बुद्धिमान तथा सज्जेश व्यक्ति का आसन चाहते थे। डा. तारकनाथदास ने डा. Rabindra Nath Tagore His Religious Social and Political Ideals (तारकनाथ कलकत्ता 1932) में पृष्ठ 32 पर टैगोर के आदर्श की तुलना प्लेटो के विचारों तथा अरस्तू के से की है। किन्तु उनकी यह तुलना अनुचित है।

(ग) राष्ट्रवाद की समालोचना—रवीन्द्र के हृदय में भारत के लिए गहरा, शक्ति तथा उत्कट प्रेम था। उन्हें अपनी जन्मभूमि से, अपने पूर्वजों की शक्ति तथा स्फूर्तिदायिनी वसुधरा से, गहरा अनुराग था। 1905-06 में उनकी देशभक्तिपूर्ण वाणी सम्पूर्ण बंगाल में व्याप्त हो गया। उन्होंने भारत माता को 'विश्व मोहिनी'⁵⁵ कहकर अभिनन्दित किया। किन्तु उनकी संवेदनशील आत्मा को श्रांतिकारी तथा अराजकतावादी कार्यों से सहानुभूति नहीं हो सकती थी। 1907 के बाद टैगोर ने अपने को साहित्यिक तथा शैक्षिक कार्यों तक ही सीमित रखा। यदाकदा उन्होंने राजनीतिक समस्याओं पर भी अपने विचार व्यक्त किये किन्तु राजनीति में सक्रिय भाग लेना बंद कर दिया। अपनी गहरी देशभक्ति के बावजूद वे उस अव्यक्त 'राजनीतिक राष्ट्रवाद' को अंगीकार न कर सके जिसका स्वरूप यूरोप तथा जापान में देखने को मिलता था।

टैगोर को मनुष्य के आध्यात्मिक साहचर्य में विश्वास था। उन्होंने 'मानव जाति के महान सपने' की कल्पना की थी। इसलिए वे राष्ट्रीय राज्य के आदेशों का पालन करने के लिए तैयार नहीं थे। राष्ट्रवाद पूयकत्व का पोषण करता है और आक्रामक उग्रता विश्व की सम्यता के लिए एक खतरा है। राष्ट्रीय अहंकार सकोण करुणा तथा आध्यात्मिक संवेदनशीलता के अभाव का परिणाम है। वह शासितों की ईर्ष्या और सम्मति को महत्त्व न देकर साम्राज्यवाद तथा उग्र राष्ट्रवाद की जन्म देता है। साम्राज्यवादी शक्ति की मदोन्मत्तता के परिणामस्वरूप उपनिवेशी जनतम बबरता के भयंकर कृत्य किये जाते हैं। इसीलिए टैगोर जनता के पक्षधर थे, न कि राष्ट्र के। उन्हें भारत की जनता की आत्मा के पुनरुद्धार में विश्वास था। भारत एक अमर आध्यात्मिक शक्ति था और है। किन्तु वे राष्ट्र को देवता मानकर पूजने के विरुद्ध थे। वे समझते थे कि राष्ट्रवाद का धर्म संवेदना हर लगे वाली औपमि की भांति खतरनाक है। वह मनुष्य की चिन्तन की शक्तियों को कुण्ठित कर देता है, और उसे उन सत्ताधारियों का बिनम्र दास बना देता है जो दूरस्थ उपनिवेशों से लाभ बढ़ोन्ते के उद्देश्य से उत्पादन की दैत्याकार व्यवस्था की रचना करते हैं। संगठित राष्ट्रवाद मनुष्य की आध्यात्मिक संवेदन शक्ति पर तुष्टारपात कर देता है। परिणामतः वह जीवन के वास्तविक उद्देश्य अर्थात् प्रेम, नैतिक स्वतन्त्रता और आध्यात्मिक सामंजस्य के महान आदर्शों के प्रति अंधा हो जाता है। राष्ट्रवाद आधुनिक पूँजीवादी साम्राज्यवादी राज्यों का मुद्रघोष है। ये राज्य मनुष्यों की संवेदन शक्तियों को क्षीण और कुण्ठित कर देते हैं जिससे वे स्वेच्छा से शासक वर्गों द्वारा रचे हुए युद्धों में अपने आपको झँकने के लिए तत्पर रहें। अतः टैगोर ने राष्ट्र-पूजा के स्थान पर ईश्वरीय राज्य की नागरिकता के धर्म का उपदेश दिया। उन्होंने राष्ट्रवाद को संगठित सामुदायिकता और यात्रिक बालुपता बतलाया और उसकी मत्सना की। और इसीलिए उन्होंने सावधमान मानवतावाद की शक्तियों को उन्मूलक करने के लिए प्रचार किया। उनका कहना था कि अतर्निहित मानवीय शक्तियों के बंधन तोड़ना आवश्यक है।⁵⁶

टैगोर ने आक्रामक वाणिज्यवाद और उग्र विजयोलुपता की, जिसे पश्चिम के देशों में अपना धर्म बना रखा था, घोर निंदा की। पश्चात्त्य राष्ट्रों के बाह्य राजनीतिक सम्बंध विश्वासघात, भयंकर ईर्ष्या तथा रोगमूलक भय पर आधारित थे, और प्रेम का स्थान सदेह तथा अस्त्र शस्त्रों ने ले लिया था। 1919 में जब पंजाब हत्याकाण्ड पर विवाद चल रहा था, उस समय ब्रिटिश साम्राज्यवादियों ने जिस हृदयहीनता का परिचय दिया उससे टैगोर की आत्मा की भारी वेदना हुई। अपनी इस वेदना को व्यक्त करते हुए उन्होंने सी एफ एड्जुज को एक पत्र में लिखा था "उन्होंने दबर् क्रूरता की निलज्जतापूर्वक क्षमा कर दिया है। उनके भाषणों से यह बात स्पष्ट है और उनके समाचारपत्रों में भी इस बात की प्रतिध्वनि मिलती है। उनका यह रवैया गहिर् और भयावह है। आग्ल भारतीय शासन के अतर्गत हमारी जो अपमानजनक स्थिति है उसकी अनुभूति पिछले पचास

55 विपिनचन्द्र पान ने 'Sir Rabindranath Tagore' Indian Nationalism में पृष्ठ 18 19 पर लिखा है कि बंगाल के विभाजन के उपरान्त राधो उत्सव का विचार टैगोर ने ही दिया था। टैगोर ने ही 1906 में प्रथम बार बलकृष्ण विश्वविद्यालय की परीक्षाओं का बहिष्कार करने का प्रस्ताव किया था।

56 अपने लेख गणिगार मिलन में टैगोर ने लिखा है कि आधुनिक विज्ञान के द्वारा राष्ट्रवाद से सम्बंधित बहुधा पर विजय प्राप्त की जा सकती है।

अथवा उससे भी अधिक वर्षों से दितप्रतिदिन अधिक कटु होती आयी है। फिर भी हमें एक बात से सान्त्वना थी, हमें विश्वास था कि अंग्रेज जाति 'यायप्रिय' है, उसकी आत्मा को शक्ति के विप की घातक मात्रा ने दूषित नहीं कर दिया है, क्योंकि इतनी मात्रा उस अधीन देश में ही उपलब्ध हो सकती थी जहाँ की जनता का पुस्तक कुचलकर उसे पूणत असहाय बना दिया गया हो। किंतु विप हमारी प्रत्याशा से कहीं अधिक गहरा पीछ गया था और ब्रिटिश राष्ट्र के मर्मों पर आक्रमण कर चुका है।" टैगोर ने पश्चिमी जातियों की साहसी प्रवृत्ति और वैज्ञानिक उत्सुकता की सराहना की थी और वे पश्चिम के स्वतन्त्रता, विधि तथा वायकुशलता के आदर्शों के भी प्रशंसक थे। यह सत्य है कि पश्चिम ने सामाजिक और नागरिक दायित्व तथा चेतना का अधिक ऊँचा आदर्श प्रस्तुत किया था। किंतु पश्चिम में राष्ट्रवाद के नाम पर जिस सर्गठित लुटेरेपन का आचरण किया जा रहा था, उसकी टैगोर ने कटु आलोचना की थी। पश्चिम की साम्राज्यवादी शक्तियों की मानवभक्ती सम्म्यता जो एशिया तथा अफ्रीका के राष्ट्रों का रक्त चूस रही थी, विश्व के लिए एक भारी खतरा थी। उसकी राक्षसी क्रूरता तथा रक्तपिपासु प्रेत की-सी लूट की सालसा ने उसकी नैतिक चेतना का भ्रष्ट कर दिया था, और इसलिए वह पूर्व के लिए भयंकर खतरा बन गयी थी।⁵⁷ टैगोर लिखते हैं "राजनीतिक सम्म्यता जिसका उद्भव यूरोप की आत्मा से हुआ और जिसने सारे विश्व को बाहुल्य से उगने वाले खरपतवार की भाँति पदान्नात कर रखा है, बहिष्करण की प्रवृत्ति पर आधारित है। जब इस सम्म्यता का उत्कर्ष हुआ और उसने विश्व के महाद्वीपों को निगलने के लिए अपने भूखे जबड़े खोले उससे पहले भी सत्तर में युद्ध और लूटमार होती थी, राजतन्त्रों का परिवर्तन होता था और फलस्वरूप विपदाएँ आती थी। किंतु ऐसी भयावह और असाध्य लोलुपता का दृश्य, राष्ट्र द्वारा राष्ट्र का ऐसा समग्र भक्षण पृथ्वी के बड़े-बड़े खण्डों को काट काटकर मसीदा बनाने की ऐसी विशालकाय मशीनों, और ऐसी भयंकर ईर्ष्याओं—डरावने दातों और पंजों वाली एक दूसरे के मर्मों को फाड़ खाने के लिए उद्यत ईर्ष्याओं—का नया नाच कभी नहीं देखा गया था। यह 'राजनीतिक' सम्म्यता वैज्ञानिक है, मानवीय नहीं। नैतिक आदर्शों का सावजनिक रूप से इस प्रकार जो उन्मूलन किया जा रहा है उसकी समाज के हर व्यक्ति पर प्रतिक्रिया होती है, उससे धीरे धीरे दीर्घकालीन उत्पन्न होता है जो दिखायी नहीं देता। और अंत में मानव स्वभाव की सभी पवित्र चीजों के प्रति हृदयहीन अविश्वास का भाव उत्पन्न होता है जो सठिया जाने का सच्चा लक्षण है। किंतु शक्ति के गगनचुम्बी प्रासादा व खण्डहरों और लोभ की टूटी फूटी मशीनों की पुन खड़ा कर देना ईश्वर की भी सामर्थ्य से परे है, क्योंकि वे जीवन के लिए नहीं थी, वे सम्पूर्ण जीवन का ही निषेध करने वाली थी। वे उस विद्रोह के भग्नावशेष हैं जिसने अपने को अनन्त से टकराकर चबनाचूर कर लिया।"⁵⁸ टैगोर ने अनुभव किया कि पाश्चात्य राष्ट्रों के राजनीतिक आचरण पर अब रूसी और बर्क के आदर्शवाद का प्रभाव शेष नहीं रह गया था। उन्होंने अपनी मनुष्यता को विज्ञान की वेदी पर बलिदान कर दिया था, और राजनीतिक क्षमता की खोज में अपनी सामाजिक संवेदन शक्ति का परित्याग कर दिया था। इसीलिए वे पूर्व के राष्ट्रों पर दासता लादने में व्यस्त थे। अतः पाश्चात्य राष्ट्रवाद सामाजिक सहयोग और आध्यात्मिक आदर्शवाद के किसी सिद्धांत का प्रतिनिधित्व नहीं करता। वह केवल एक राजनीतिक संगठन है जिसका उद्देश्य अथ राष्ट्रों का आर्थिक शोषण करना है। टैगोर ने चेतावनी दी कि यह यात्रिक सम्म्यता जो एशिया और अफ्रीका से अनुचित लाभ बटोरने में व्यस्त है, धीरे धीरे विनाश के खड्ड की ओर लुढ़कती जा रही है।

टैगोर ने गांधीजी के असहयोग आन्दोलन की आलोचना की थी। उन्हें भय था कि इससे ऐसे स्थानीय, सकीण तथा सीमित दृष्टिकोण की उत्पत्ति होगी जो विद्वराज्यीय सावनीमवाद का विरोधी है, जबकि सावनीमवाद भारतीय इतिहास की मुख्य धारा रही है। 1921-22 में उन्होंने विदेशी वस्त्रों को जलाने के कार्यक्रम का विरोध किया, क्योंकि उनका विश्वास था कि वह जान बूझकर घना उत्पन्न करता है।

57 टैगोर पाश्चात्य सम्म्यता को मनुष्य के लिए सबसे अधिक घातक मानते थे। द्रविड *Nationalism*, पृष्ठ

58 रवीन्द्रनाथ टैगोर *Nationalism* पृष्ठ 59-61।

(घ) सोवियत साम्यवाद पर टंगोर के विचार—टंगोर ने 1930 में इंग्लैण्ड में हिब्र व्याख्यानमाला के अंतर्गत व्याख्यान देने के उपरांत सोवियत संघ की यात्रा की। 1901 से उन्होंने अपने शिक्षा सम्बंधी प्रयोग आरम्भ कर दिये थे। हैल्वेशियस की भांति उनका भी विश्वास था कि शिक्षा समाज के पुनर्निर्माण का एक शक्तिशाली साधन है। इसलिए यद्यपि उन्होंने रूस की अधिनायकी क्रूरता की आलोचना की फिर भी वे उसकी शैक्षिक पुनर्निर्माण की विशाल योजनाओं और प्रायोजनाओं के विषय में बड़े आशावादी थे। रूस में उन्होंने केवल दार्शनिक, सांस्कृतिक तथा शैक्षिक समस्याओं पर भाषण दिये,⁵⁹ और राजनीति का स्पष्ट नहीं किया। उनके विचार और धारणाएँ 'रसियार पत्र' में सप्रहीत हैं। उसमें उन्होंने लिखा था 'पिछले वर्षों में रूस ने एक अधिनायक का सुदृढ़ दासन देखा है। किंतु अपने को स्थायी बनाने के लिए उसने जार का भाग नहीं अपनाया है, अर्थात् उसने जनता के मन को अज्ञान और धार्मिक अंधविश्वास द्वारा बंध में रखने तथा कृष्ण की पीढ़ी के द्वारा उसके पुस्तक को नष्ट करने की नीति नहीं अपनायी है। मेरा यह विश्वास नहीं है कि रूस के वर्तमान शासक में दण्डनायक का डण्डा निष्क्रिय है, किंतु साथ ही साथ शिक्षा का प्रसार असाधारण उत्साह के साथ किया जा रहा है। कारण यह है कि वहाँ व्यक्तिगत अथवा दलगत शक्ति के तथा धन के लोभ का अभाव है। वहाँ इस बात का बुद्धिमयी संकल्प दिखायी देता है कि जनता की एक विशिष्ट आर्थिक सिद्धांत में आस्था उत्पन्न कर दी जाय और नस्ल, रंग और वर्ग आदि के भेदभाव के बिना हर व्यक्ति को मनुष्य बना दिया जाय। अभी यह कहने का समय नहीं है कि रूस का आर्थिक सिद्धांत उचित है अथवा नहीं किन्तु यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि वहाँ की जनता ने इतनी निर्भीकता से और इतने विशाल पैमाने पर स्वतंत्रता का उपयोग अभी नहीं किया था। उन्होंने आरम्भ में ही उस प्रबल लोभ का बहिष्कार कर दिया जो इस आर्थिक सिद्धांत को जोखिम में डाल देता। चूँकि वहाँ एक के बाद एक प्रयोग किये जा रहे हैं, इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि अंतिम रूप क्या होगा। किंतु यह निश्चित है कि जिस शिक्षा का रसास्वादन रूसी जनता इतनी स्वतंत्रता और प्रचुरता के साथ कर रही है उसने फलहाल उसकी मानवता को उत्पत्ति और प्रतिष्ठा प्रदान की है।"

रूसी दार्शनिक बर्टीएव की भांति टंगोर ने भी स्वीकार किया कि आधुनिक पूँजीवाद की शोषण, विषमता और संघर्ष की प्रवृत्तियाँ ही साम्यवाद की वृद्धि के लिए मुख्यतः उत्तरदायी हैं। किन्तु उन्हें आशा थी कि अंत में स्वच्छंद पारस्परिकता तथा मुक्त सहयोग के सिद्धांतों की विजय होगी। उन्होंने लिखा था "बोलशेविकवाद का जन्म आधुनिक सभ्यता की इस अमानवीय पृष्ठभूमि में होता है। वह उस रूपान्तरण की तरह है जो वामुमण्डल में दबाव कम होने पर अपनी पूर्ण प्रचण्डता के साथ विद्युत रूपी दाँत चमकाते हुए चारों ओर से फ़टता है। यह अस्वाभाविक क्रान्ति इसलिए फूट पड़ी है कि मानव समाज अपना मामजस्य खो बैठा है। चूँकि समाज के प्रति व्यक्ति की घृणा बढ़ रही थी, इसलिए व्यक्ति को समष्टि के नाम पर बलिदान करने की इस आसम्भवाती योजना का शत्रुभाव हुआ है। यह उसी प्रकार है जैसे तट पर ज्वालामुखी से सतप्त होने पर मनुष्य बिल्लाने लगता है कि समुद्र ही हमारा एकमात्र मित्र है। इस तटबिहीन मागर की वास्तविक प्रवृत्ति का पता लग जाने पर ही वह तट पर पुनः लौट आने के लिए आतुर होता है। मनुष्य सदब के लिए व्यक्तिबिहीन समष्टि की अवास्तविकता को कभी स्वीकार नहीं कर सकता। समाज में विद्यमान लोभ के गढ़ों का जीतना है, उनका निग्रह करना है किन्तु यदि व्यक्ति सदब के लिए बहिष्कृत कर दिया गया तो फिर समाज का परित्राण कौन करेगा? यह असम्भव नहीं है कि इस युग में बोलशेविकवाद ही उपचार हो, किन्तु डाक्टरों के उपचार शाश्वत नहीं हो सकते। मेरी प्रायश्चाति है कि हमारे गाँवों में धन के उत्पादन तथा निमंत्रण में सहयोग के सिद्धांत की विजय हो, क्योंकि यह सहयोगिता की इच्छा और राय की अवहेलना न करके मनुष्य के स्वभाव को भावना देता है। मनुष्य के स्वभाव में शत्रुता करके कभी कुछ सफल नहीं होता।"

टंगोर ने सम्पत्ति के विषय में समष्टिवादी सिद्धान्त का कभी अंगीकार नहीं किया। निम्नोक्त

59 अक्टूबर 1930 में रबीन्द्रनाथ ने भारत में शोषण की ची कि मनुष्य जाति की सभी समस्याएँ किता द्वारा हल की जा सकती हैं। उनका कहना था कि भारत में शिक्षा की दयनीय दशा ही मनुष्य जाति की दरिद्रता, महाभारतों, भौतिक पिछड़पन तथा पारस्परिक अंधाई के लिए जिम्मेदार है।

वे सम्पत्ति के बे-द्रीकरण के विनाशकारी परिणामों से भलीभांति परिचित थे। फिर भी हेगेल तथा ग्रीन की भांति टंगोर ने स्वीकार किया कि सम्पत्ति मानव व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति का माध्यम है। उसके रूप में हमारी रुचि, कल्पना तथा रचनात्मक शक्तियाँ साकार होती हैं। किन्तु टंगोर चाहते थे कि सम्पत्ति मनुष्य में अतर्निहित सावर्भौम अहं की अभिव्यक्ति बने न कि हमारी लोलुपतापूर्ण सग्रहवृत्ति की। अतः उन्होंने मनोवैज्ञानिक तथा सौन्दर्यात्मक आधार पर निजी सम्पत्ति का समर्थन किया, परिणामस्वरूप वे सम्पत्ति के समाजीकरण की अनुमति नहीं दे सकते हैं। उनका सुभाव था कि श्रमिकों को सहयोगमूलक प्रयत्नों के द्वारा अपनी दशा को सुधारना चाहिए। उन्होंने राज्य पर अत्यधिक निर्भर होने के विचार का उपहास किया। फिर भी जहाँ तक पूँजी के के द्रीकरण और धन के असमान वितरण के विघटनकारी और भ्रष्टकारी प्रभावों का विरोध करने का सम्बन्ध था, वे किसी समाजवादी से पीछे नहीं थे।

(ड) फासीवाद—मई 1926 में रवीन्द्रनाथ ने इटली के लिए प्रस्थान किया। जब तक वे वहाँ रहे तब तक मुसोलिनी के कायकलाप का उन पर प्रभाव पड़ा। इटली के नेताओं ने भारतीय कवि का भारी आतिथ्य सत्कार किया। इटली में उन्होंने उदार प्रत्ययवादी नव-हेगेलवादी दार्शनिक क्रोचे से भी मेंट की। उन्होंने मुसोलिनी तथा उसके उत्साहपूर्ण आतिथ्य की सराहना की, किन्तु उन्होंने फासीवाद के राजनीतिक तथा आर्थिक दशन को न तो स्वीकार किया और न कभी उसकी प्रशंसा की। इस विषय में उन्होंने 'मैनचेस्टर गार्जियन' को कुछ पत्र लिखकर अपना दृष्टिकोण स्पष्ट कर दिया था।

(घ) अन्तरराष्ट्रवाद—टंगोर अन्तरराष्ट्रवादी थे। जब विश्व में राष्ट्रीय अधिकारों के लिए निरन्तर संघर्ष चल रहा था उस समय उन्होंने राष्ट्रीय की पारस्परिक मैत्री तथा एकता का समर्थन किया। उन्होंने चेतावनी दी कि यदि जातीय अहंकार की इस बढ़ती हुई प्रतिस्पर्धा का अंत न किया गया तो यह मनुष्य जाति के लिए आत्मघाती सिद्ध होगी। अतः आवश्यक है कि मानव धर्म की मानव एकता के रूप में अभिव्यक्ति हो। किन्तु अरविन्द की भांति वे भी मानव जाति की यात्रिक एकता से सतुष्ट नहीं हो सकते थे। वे विश्व की मनुष्य की आत्मा का मन्दिर समझते थे, न कि राजनीतिक शक्ति का मण्डार। अतः उन्होंने सब जातियों के वास्तविक हार्दिक मिलन के आदेश को स्वीकार किया। उनका कहना था कि राष्ट्रीय के व्यक्तित्व का मुक्त तथा अवरोध विकास ही सच्ची सावर्भौमता का अन्त्य आधार बन सकता है। 25 मई 1930 को ऑक्सफर्ड में अपने भाषण में उन्होंने कहा 'हमें यह विश्वास बनाने रखना चाहिए कि हमारी आध्यात्मिक एकता के आदेश का स्रोत वस्तुगत है, यद्यपि हम उसे गणित के किसी तक से सिद्ध नहीं कर सकते। हम अपने आचरण द्वारा घोषणा करें कि यह आदेश हमें साक्षात्कार करने के लिए पहले से ही दिया जा चुका है। यह बसे ही है जैसे कोई गीत जिसे हम जानते हैं, केवल उसे सीख लेना और गाना शेष रह जाता है, अथवा जैसे प्रातः की बेला जो आ चुकी है, हमें केवल पर्दे उठाकर और खिड़कियाँ खोलकर उसका स्वागत करना है।' राष्ट्रीय की बंद दीवारों को ध्वंस किया जाना है और जातीय समन्वय तथा सांस्कृतिक सहयोग की नींव डाली जानी है। उन सब तत्वों का उन्मूलन किया जाना है जो जातियों के बीच अवरोध उत्पन्न करते हैं, और उनके स्थान पर अन्तरनिम्नता तथा भ्रातृत्व की भावना को प्रतिष्ठित करना है। यदि हम गहराई में जाकर देखें तो सत्यता वास्तव में इन्द्रियातीत मानवता की अभिव्यक्ति है। अपने विवादा के निपटारे के लिए तलवार का सहारा लेना मानव बुद्धि की शक्तियों के दिवालियापन की स्वीकार कर लेना है अतः आवश्यकता आध्यात्मिक भावनाओं के उत्कलन की है, तभी मानव जाति का संघ सम्भव हो सकेगा। यह तभी सम्भव है जब जगल और हिंसक पशु के आक्रामक कानून के स्थान पर अन्तरराष्ट्रीय विधि तथा सामूहिक सुरक्षा के शासन की स्थापना हो। हमें सदेह, भय, अविश्वास, लालुपता तथा राष्ट्रीय स्वायत्तता से ऊपर उठकर सद्भावना, राष्ट्रीय मैत्री, जातियों और सभ्यताओं के हार्दिक मेलमिलाप को अपने आचरण में समाविष्ट करना चाहिए। तात्त्विक वस्तु उदारता तथा सहयोग की भावना है। बोलपुर के विश्वभारती विश्वविद्यालय की स्थापना पूर्व तथा पश्चिम के बीच सांस्कृतिक समन्वय तथा सहयोग को प्रोत्साहन देने के उद्देश्य से की गयी थी। कवि तथा सदेशवाहक के रूप में टंगोर ने बहुत्व, भ्रष्टाचार तथा मानवता के भारतीय आदर्शों का सदेश दिया। इस प्रकार वे चाहते थे कि सगठन, काम कुशलता, घोषण और आक्रामकता के स्थान पर

सामाजिक सहयोग, अन्तरराष्ट्रीय अयायाश्रयता तथा आध्यात्मिक आदर्शवाद की प्रतिष्ठा हो।⁶⁰

7 टगोर तथा गांधी

रवीन्द्रनाथ ठाकुर और मोहनदास करमचन्द गांधी आधुनिक भारतीय चिन्तन की दो महान विभूति हुए हैं। दोनों की ही प्राचीन भारतीय ग्रंथों से प्रेरणा मिली थी। किन्तु टगोर को उपनिषदों तथा यक्षीर की रचनाओं में प्रतिपादित सर्वेश्वरवादी सवध्यापकता के सिद्धान्त ने अधिक अनुप्राणित किया था, जब कि गांधी आध्यात्मिक एकत्ववादी होने पर भी गीता और तुलसीदास के आस्तिकवादी विश्वास करते थे। टगोर तथा गांधी दोनों को नतिक तथा आध्यात्मिक शक्तियाँ की सवधपठता में आस्था थी, और दोनों ने हिंसा, वल तथा शोषण की भत्तना की। भारतीय राज्यतन्त्र तथा अथतन्त्र के सम्बन्ध में दोनों ने प्रधानतः कृषिक भाग का ही समर्थन किया। अतः टगोर उस औद्योगिक क्रायद के विरुद्ध थे जिसका प्रतीक कलकत्ता की महानगरी थी, और उनकी आत्मा को बोलपुर के दहाती वातावरण में आत्मीयता की अनुभूति होती थी। गांधीजी ने खादी तथा कृषिप्रधान राज्य व्यवस्था का सन्देश दिया।⁶¹

किन्तु जीवन तथा सस्कृति के दशन के सम्बन्ध में उन दोनों में उल्लेखनीय अन्तर भी हैं। टगोर कवि थे, अतः जीवन के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण सौन्दर्यात्मक था। उह सामजस्य की मूनानी धारणा से प्रेरणा मिली थी। उन्होंने पाश्चात्य साहित्य तथा सस्कृति के जीवनदायी तत्वों को अंगीकार कर लिया। उह शेषसपियर, बडसवध और शैली की आत्माओं के साथ आत्मीयता का अनुभव होता था। गांधी नतिक शुद्धाचारवादी थे। वे प्रायः पाश्चात्य सम्म्यता की रिक्तता, बाह्यता, भोषचारिकता तथा रुडियाद के विरुद्ध उबल पडते थे। तौल्लसतौय ने सम्म्यता की जो समालोचना की थी उससे वे सहमत थे। गांधीजी की अपेक्षा टगोर को पाश्चात्य सम्म्यता के मूल्यों से अधिक सहानुभूति थी। गांधीजी दरिद्रता के जीवन को आदर्श मानते थे। ईसा मसीह तथा सतः फ्रांसिस की माति गांधीजी को विश्वास था कि दरिद्रता ईश्वरीय राज्य में प्रवेश पाने का पारयन है। टगोर ने भी कभी कभी प्रेरणा के क्षणों में भारत की धूल मिट्टी तथा गांवों की कचवी मिट्टी की भोषद्विया के गीत गाये, किन्तु कवि तथा नाटककार के रूप में वे मनुष्य जीवन के सभी पक्षों के सतुलित विकास में विश्वास करते थे। वे सामाजिक आवश्यकता के रूप में कुछ मात्रा में धन की स्वीकार करने के पक्ष में थे।⁶² टगोर तथा गांधी दोनों ने ही आध्यात्मिक मानवतावादी दृष्टिकोण को महत्व दिया। किन्तु, यदि गांधी ने 'याय' के लिए शहीद की माति जीवन भर कष्ट सहने का सन्देश दिया, तो टगोर सहनशीलता तथा मिताचार पर आधारित सयत जीवन के पक्षपाती थे।⁶³

॥ निष्कर्ष

रवीन्द्रनाथ टगोर एक सावमीय विभूति थे। उनकी प्रतिमा बहुमुखी, समन्वयात्मक तथा मौलिक थी। सम्भवतः उन पर ईसाइयों की ईश्वर के पितृत्व की धारणा का प्रभाव था, और प्रारम्भिक दिनों में उहे शैली, कीटस तथा ब्राउनिंग से प्रेरणा मिली थी। किन्तु उनकी बौद्धिक सजलात्मकता तथा सवैगात्मक गठन की जडें उपनिषदों, कालिदास के उत्तुंग काव्य, वैष्णवों के भजनों, कबीर की गरिमापूर्ण कविताओं और ब्रह्म समाज के वातावरण में थी। समग्र रूप से देखने पर टगोर गम्भीर मौलिकता और सृजनात्मक उपलब्धियों के लेखक ठहरते हैं। वे महान देशभक्त थे। बग मग विरोधी आन्दोलन के दिनों में उनकी वाणी भोज से गुँज उठी, और बाद में वे राष्ट्रीय कवि के रूप में पूजे जाने लगे। उन्होंने समाज सुधार, स्वदेशी तथा राष्ट्रीय एकता और सुहृदता का पक्षपोषण किया। वे

60 टगोर, *The Religion of Man*, पृष्ठ 17। "महराई में हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान से परे शाश्वत आत्मा निवास करती है।

61 अपने 'The Call of Truth' तथा 'The Striving for Swaraj' आदि लेखों में टगोर ने गांधीजी के अतुहयोग आन्दोलन और खादी पर सर्वाधिक बल देने की नीति का विरोध किया।

62 टगोर, *The Religion of Man* पृष्ठ 179 "मैं उन लोगों को जानता हूँ जो दरिद्रता के आध्यात्मिक मूल्य का गुणगान करते-सहल जीवन का उपदेश देते हैं। मैं कल्पना नहीं कर सकता कि दरिद्रता में भी कोई गुण हो सकता है, विशेषकर जबकि रूप केवल निषेधात्मक है।"

63 टगोर का मानवतावाद की तीन आधारमूल धारणाएँ हैं (1) मानवधर्म (2) सत्य तथा विश्व का मानवतावादी निरूपण और (3) व्यक्ति की विशिष्टता पर आधार।

राजनीतिज्ञ नहीं थे, बल्कि राजनीतिक सदेशवाहक थे जिन्होंने एकता, सामंजस्य, शांति तथा सहयोग का उपदेश दिया।

टैगोर ने आधुनिक भारत को विश्व-एव-जीवन-स्वीकृति का दर्शन दिया है। उन्होंने नैतिकता को परम्पराओं तथा धर्मशास्त्रीय विधानों से मुक्त करने का प्रयत्न किया है। उनके दर्शन के अनुसार जाति धर्म के प्रति भक्ति नैतिक आचरण का मूल नहीं है, उसका आधार ईश्वरीय सामंजस्य और प्रेम की पहचान है। अपनी अतः प्रज्ञात्मक सिद्धियों और जीवन की अनुभूतियों के आधार पर उन्होंने विश्व के सम्बन्ध में एक नैतिक दर्शन का विकास किया है जिसकी अतिरिक्त पुष्टि उपनिषदों से होती है। इस प्रकार उन्होंने समाज सुधार, मानसिक मुक्ति, परोक्ष और परोपकार के कार्यों का समन्वय करने वाले दार्शनिक आदर्शवाद का निरूपण किया। इसलिए टैगोर के दर्शन से मनुष्य के लौकिक श्रिया कलाप को नैतिक महत्व मिलता है।

टैगोर का राजनीति दर्शन गम्भीर आध्यात्मिक मानवतावाद से प्रसूत है। वह इन्द्रियातीत-वाद, बाट के नियम निष्ठावाद (फोर्मलिज्म) और बुद्धिवाद के स्थान पर मानव प्राणी के, जो परम शाश्वत सृजनात्मकता की प्रतिश्रिया है, सृजनात्मक प्रयोगों और कलात्मक आह्लाद को अधिक महत्व देता है। उन्होंने शक्ति की भक्तिसूता की, राष्ट्रवाद का खण्डन किया और सहयोग तथा भ्रातृत्व पर आधारित अवयवी सामाजिक जीवन पर बल दिया, इस सबका स्रोत आधारभूत मानवतावाद ही है। सब प्रकार के तनावों और द्वन्द्वों से विक्षिप्त और परितप्त जगत को टैगोर ने मानव प्रेम का सन्देश दिया है।

किंतु टैगोर के राजनीति दर्शन में कुछ कमजोरियाँ भी हैं। उनका इतिहास की सामाजिक व्याख्या में विश्वास है। हीबहाउस, एलबुड, मकाइवर प्रभृति आधुनिक समाजशास्त्रियों ने भी सामाजिक आयाम को ही अधिक महत्व दिया है। किंतु राजनीतिक तत्त्व को यूनान मानना भी उचित नहीं प्रतीत होता। यह सत्य है कि चूँकि राजनीति का सम्बन्ध आधिपत्य से रहा है, इसलिए टैगोर को राजनीतिक तत्त्व धृणास्पद दिखायी दिया। किंतु, जसा कि पेन और बैयम ने बतलाया था, राजनीतिक तत्त्व मानव इतिहास में एक आवश्यक बुराई रहा है। वह सतत विद्यमान रहने वाला तत्त्व है। भारतीय इतिहास के मध्य युग में तथा आधुनिक युग के प्रारम्भ में लोगों के लिए राजवंशों के भाग्य के उतार-चढ़ाव की चिन्ता न करते हुए अपने गाँवों में जीवन बिताना सम्भव था। किंतु लोकतान्त्रिक व्यवस्था के अतः तथा औद्योगिक प्रगति के सदर्भ में राजनीतिक तत्त्व भारतीय जीवन में दिन प्रतिदिन अधिक शक्तिशाली होता जा रहा है।

रहस्यवादी कवि तथा स्वच्छन्दता के पुजारी होने के नाते टैगोर ने आधुनिक राष्ट्रवाद की बबर प्रकृति को निमग्नतापूर्वक गहन कर दिया। किंतु उनकी आलोचना उनकी काव्यात्मक चित्त वृत्तियों की द्योतक हैं, वह राष्ट्रवाद के दर्शन तथा समाजशास्त्र के साथ गाय नहीं करती। राष्ट्रवाद को सदैव साम्राज्यवादी लुटेरेपन, संगठित लोलुपता तथा अपराध से अभिन मानना उचित नहीं है। उसका उज्ज्वल पक्ष भी है। उसने मनुष्य को सामन्ती व्यवस्था के बन्धनों से मुक्त किया है। उसने मानव को निरंकुश साम्राज्यवाद के अत्याचारों से मुक्ति प्रदान की है। इसके अतिरिक्त वह सश्रेणीय उदात्तकरण का भी साधन बन सकता है। वह मनुष्य को जाति, जनजाति तथा स्थान की सीमाओं से ऊपर उठने के योग्य बनाता है। राष्ट्र के विविध, बहुवर्णी तथा बहुमुखी विकास के बिना विश्वराज्यवाद तथा सावर्भौमवाद के आदर्श भी शोथे तथा काल्पनिक हैं। अतः मैं यह अनुमय विधे बिना नहीं रह सकता कि टैगोर ने राष्ट्रवाद को चेतना हरने वाला तथा खतरनाक विष बतलाकर अतिशयोक्ति की है।

कभी कभी यह भी कहा जाता है कि टैगोर ने व्यक्तिवाद तथा समाज की अवयवी धारणा के बीच अतर्विरोध है। रथोन्द्रनाथ ने व्यक्ति के अनन्य मूल्य का बहुत गुणगान किया है। वे 'साधना' में लिखते हैं "मैं निरपेक्षतः अनन्य हूँ, मैं मैं हूँ, मैं अद्वितीय हूँ। सम्पूर्ण विश्व का भार भी मेरे इस व्यक्तित्व को कुचल नहीं सकता।" यह कथन एक प्रकार के अस्तित्ववादी ढंग के व्यक्तित्ववाद का प्रवर्तन करता है। यह कवि के गहरे मानवतावाद ने समरूप है। किंतु मानवतावादी व्यक्तित्ववाद का समन्वय करने के साथ-साथ टैगोर ने कहा कि विश्व सचेत आत्मा के लिए परिवार, समाज तथा

द्वारा भी अपना साक्षात्कार करना सम्भव है। उनकी यह प्रस्थापना सामाजिक व्यवस्था की अवयवी धारणा से निस्सृत है और कुछ अंग में फिन्टे तथा हुगेल की प्रस्थापना के सदृश है, किन्तु इसका उनके उस गम्भीरत 'नैति' और सौ-दय्यात्मक व्यक्तिवाद के साथ अतविरोध है जिसका प्रतिपादन उन्होंने अपनी रचनाओं में निरन्तर किया है।

राजनीति के सम्बन्ध में टगोर का भाग नैतिक था। उन्होंने साम्राज्यवादी उद्दण्डता की वर अमिव्यक्तियाँ का तथा नस्तगत आन्नामवता की बट्ट निन्दा की। वे मैकेविलियाई शासन कला के हर रूप में विरोधी थे। उन्होंने राजनीति काय को सामदायिकता तथा अवसरवादिता के सम तुल्य मानने से इनकार किया। मनुष्य की आत्मा परा गयी है, यही इस युग का सबसे अधिक लुभाने वाला पाप है। विज्ञान की शक्ति इसका उपचार करने में असमर्थ सिद्ध हुई है। इसलिए टगोर ने नैतिक मूल्यों की पुन स्थापना का समर्थन किया। उनका कहना था कि सच्चे हृदय से 'पाप, दुष्टता, स्वतन्त्रता आदि गुणों के अनुसार आचरण से ही राष्ट्र शक्तिशाली बन सकेंगे। नैतिक सिद्धांतों की अवहेलना के दुष्परिणाम अंत में अधिन उग्रता के साथ पापी के ही स्तर पर पड़ते हैं। इतिहास नैतिक नियमों की श्रियाविति है, इसलिए नैतिक मूल्यों की उपेक्षा करने से व्यक्ति तथा समूह दोनों की आन्तरिक शक्ति को आघात पहुँचाता है। अतः टगोर ने विदेशी साम्राज्यवादियों तथा भारतीय अराजकतावादियों को नैतिक नियमों की अवहेलना करने के विरुद्ध गम्भीर तथा भावुकतापूर्ण शब्दों में चेतावनी दी। इस प्रकार प्लेटो, यक तथा गांधी की भाँति टगोर ने भी यह मानने से इनकार किया कि राजनीति अनैतिकता का क्षेत्र है। वे सवेदनपूर्ण, सनानाग्वेषी कलाकार थे, इसलिए उन्होंने राष्ट्रीय अहंकार और शोषी वधारने की प्रवृत्ति के स्थान पर सामंजस्य, सौ-दय तथा आत्मनिर्णय से उत्पन्न सजनात्मक बसव का गौरवगान किया।

स्वामी विवेकानन्द तथा स्वामी रामतीर्थ

प्रकरण 1 स्वामी विवेकानन्द

1 प्रस्तावना

स्वामी विवेकानन्द (1863-1902)¹ एक अध्यात्मवादी और महान सज्जनार्थक विभूति थे, भारत के नैतिक तथा सामाजिक पुनरुद्धार के लिए उन्होंने एक अनुप्रेरित कार्यकर्ता के रूप में अपना सम्पूर्ण जीवन खपा दिया। यदि राममोहन, केशवचन्द्र सेन और गोखले का विश्वास था कि इंग्लण्ड का भारत में एक विशेष ध्येय है, तो दयानन्द और गांधी की भांति विवेकानन्द की आस्था थी कि भारत का पश्चिम के लिए एक विशिष्ट सन्देश है। अपने आध्यात्मिक तथा दार्शनिक विकास के दौरान उन्होंने सहसा सहज आस्था का परित्याग करके सशयवादी अनीश्वरवाद को अंगीकार कर लिया, और कहा जाता है कि बाद में उन्होंने निर्विकल्प समाधि की अवस्था में पहुँचकर परब्रह्म का साक्षात्कार कर लिया—निर्विकल्प समाधि एक प्रकार की परा चेतना की अवस्था मानी जाती है। दे कार्तों के बाद का आधुनिक पश्चात्य चिन्तन द्वा-द्वारमक तत्व शास्त्र तथा ज्ञानशास्त्र के सूक्ष्म प्रश्नों का समाधान करने में लगा हुआ है। भारत में भी इस प्रकार के विचारक तथा मनीषी हुए थे, नव्य नयायिक इसके सबसे बड़े नमूने हैं। किन्तु भारत में दशन का अर्थ है सत्य का साक्षात् दशन, इसलिए इस देश में कोई व्यक्ति तब तक दार्शनिक होने का दावा नहीं कर सकता था जब तक कि उसने अपने सिद्धांतों के सत्य का आन्तरिक तथा अन्तःप्रज्ञात्मक साक्षात्कार न कर लिया हो। इन्द्रियगम्य ब्रह्माण्ड (हृदय जगत) के क्षेत्र में अनुसंधान करना विज्ञान का काम है, किन्तु दार्शनिक की दृष्टि उसमें अतर्निहित वास्तविकता की खोज करती है। स्वामी विवेकानन्द दार्शनिक शब्द के इसी अर्थ में दार्शनिक थे। अपनी गहरी निश्चलता के कारण ही वे अपना जीवन उस सत्य के अनुसार बिता सके जिसका उन्होंने दशन कर लिया था। कभी-कभी वे शांत और गम्भीर सयासी के रूप में आकर शांतिदायी और उदात्तकारी वेदान्त मार्ग का प्रचार करने लगते थे। किन्तु वे सदैव दार्शनिक आर रहस्यात्मक अनुभूतियों में मग्न नहीं रहते थे। उनके स्वभाव में ब्रह्म-साक्षात्कार की गहरी आकांक्षा दिखायी देती थी, किन्तु साथ ही साथ उनके मन में पापिया, दुःखियों तथा पीड़ितों के उद्धार के लिए ज्वलंत उत्साह भी विद्यमान था। वे महान देगमन्त थे, इसलिए देश की अपोगति की देखकर वे प्रायः बहुत दुःखी हुआ करते थे और कभी-कभी उनकी इच्छा होती थी कि एक भूतिभजक के उत्साह और निष्ठुरता से कार्य करें तथा समाज की चुरादया पर बल्य की तरह टूट पड़ें। उन्होंने इस बात का समय निया कि जाति प्रथा व नियमा की जटिलता को

1 विवेकानन्द का प्रारम्भिक नाम नरेन्द्रनाथ दत्त था। उनका जन्म 9 जनवरी 1863 का हुआ था और 4 जुलाई, 1902 का उनका देहान्त हुआ। सितम्बर 1893 में उन्होंने विश्वभारत के विश्व धर्म-सम्मेलन में हिन्दू धर्म का बड़ी सद्गता के साथ समर्पण किया जिसके फलस्वरूप सहसा विश्वभारत में उनका दानि वष रूपी। उन्होंने दार् पश्चिम की यात्रा की। प्रथम बार व जुलाई 1893 से अग्रेत 1897 तक पश्चिमी देशों में रहे, किन्तु दूसरी उनकी यात्रा सितम्बर धी—बनन जुलाई 1899 से सितम्बर 1900 तक 1900 में व पैरिस व धर्म-स म सम्मेलन हुए और अनेक बार विचार विमर्श में प्रतिष्ठाबन्धुन भाग लिया।

उदार बनाया जाय । जीवन भर उनकी मानसिक बर्तिया स्टॉइक दार्शनिकों की सी रही, किन्तु उन्होंने पतितों, पापियों, दलितों तथा दारिद्र के मारे हुएों की दशा सुधारने के लिए धमयुद्ध का कभी परित्याग नहीं किया ।

विवेकानन्द वेदात्त सम्प्रदाय के तत्त्वज्ञानी थे । वे आधुनिक युग में वेदात्त दर्शन के एक महान निवचनकर्ता हुए हैं । वे इस काल के प्रथम महान हिंदू थे जिन्होंने हिंदू धर्म और दर्शन के सार्वभौम प्रचार के स्वप्न का पूरा करने का निरंतर प्रयत्न किया । वे उस अम में राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे जिसमें हम हॉब्स, रूसो, ग्रीन अथवा बोसाक्वे को समझते हैं, क्योंकि उन्होंने इन दार्शनिकों की भांति राजनीतिक चिन्तन का कोई सम्प्रदाय कायम नहीं किया । उन्होंने राजनीति दर्शन के आधारभूत प्रत्ययों का विश्लेषणात्मक अध्ययन नहीं किया और न उन्होंने राजनीतिक प्रक्रिया तथा व्यवहार की प्रेरक शक्तियों की गहराई में पैठने का प्रयत्न किया । किन्तु आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में उनका स्थान है । इसके दो कारण हैं । प्रथम, उनकी शिक्षा तथा व्यक्तित्व का बंगाल के राष्ट्रवादी आन्दोलन पर गहरा प्रभाव पड़ा । वे महान देशभक्त थे और मातृभूमि के लिए उनके मन में ज्वलंत प्रेम था । वे देश की एकता का स्वप्न देखा करते थे । उनकी वीर आत्मा सदैव स्वतन्त्रता के लिए लालायित रहती थी । यद्यपि प्रघात उन्होंने आध्यात्मिक स्वतन्त्रता की वारणा का ही सन्देश दिया, किन्तु उनके इस सन्देश का अनिवार्य परिणाम यह हुआ कि राजनीतिक आदि अथ प्रकार की स्वतन्त्रता के विचार भी लोकप्रिय हुए । बंगाल के अनेक आत्मवादियों तथा राष्ट्रवादियों ने उनकी 'सयासी का गीत'² शीपक कविता से स्वतन्त्रता के मूल्य तथा पवित्रता का पाठ सीखा । इस कविता में विवेकानन्द ने उक्त स्वर में स्वतन्त्रता का गुण गाया है

अपनी बेड़ियों को तोड़ डाल । उन बेड़ियों को जिन्होंने तुम्हें बाधकर डाल रखा है ।

व दीप्तिमान सोने की हो, अथवा काली निम्नकोटि की धातु की,

प्रेम, धृणा, शुभ, अशुभ—द्वैधता के सभी जजालों को तोड़ डाल ।

तू समझ ले कि दास दास है, उसे प्रेमपूर्वक पुचकारा जाय, अथवा कोड़ा से पीटा जाय वह स्वतन्त्र नहीं है,

क्योंकि बेड़ियाँ सोने की ही क्यों न हो, बाधने के लिए कम मजबूत नहीं होती, इसलिए हे वीर सयासी । उह उतार फेंक और बोल—'ओम् तत् सत् ओम्' ।

× × × ×

तू कहा बूढ़ रहा है ? तुम्हें वह स्वतन्त्रता न यह लोक दे सकता है और न वह ।

व्यथ में तू बूढ़ रहा है ग्रंथों और मन्दिरों में ।

तेरा अपना ही तो हाथ है जो उस रज्जु को पकड़े हुए है जो तुम्हें घसीट रहा है ।

इसलिए तू विलाप करना छोड़ दे ।

रज्जु को हाथ से जाने दे, हे वीर सयासी । और बोल— ओम् तत् सत् ओम्' ।

विवेकानन्द ने कमयोग का सन्देश दिया । राजनीतिक जीवन में इस सन्देश का भी पूणतम भूमि अथ लगाया गया । आगे की पीढ़ियाँ ने इसका अर्थ यह समझा कि मातृभूमि की निष्काम सामाजिक तथा राजनीतिक सेवा भी कमयोग का उदाहरण है । विवेकानन्द ने स्पष्ट रूप से ब्रिटिश साम्राज्यवाद के नैतिक आधार को चुनौती नहीं दी । किन्तु उनका सम्पूर्ण जीवन और व्यक्तित्व भारतीय बीजा के प्रति प्रेम और सम्मान का जीवन्त उदाहरण था, इसलिए अप्रत्यक्ष रूप से वे विदेशी

2 देखिए एम एन राय *India in Transition*, पृ 193 "विवेकानन्द का राष्ट्रवादी आध्यात्मिक साम्राज्यवाद था । उन्होंने तर्क भारत का प्रेरित किया कि वह भारत का आध्यात्मिक उद्देश्य (मिशन) में विश्वास रखे । उनके दर्शन के आधार पर आगे चलकर उन तर्क बुद्धिजीवियों के परम्परागत राष्ट्रवाद का निर्माण हुआ जो अपने धर्मों से सम्बन्ध विच्छेद कर पुनः वीर जिन्होंने अपने को गुप्त समुदायों के रूप में संगठित किया तथा ब्रिटिश सामन्य का उच्चाड फेंकने के लिए हिंसा और आतंक का समर्थन दिया । आध्यात्मिक योग्यता के द्वारा विश्व की विजय करने का इस धर्मसंपूर्ण स्वप्न ने उन तर्क बुद्धिजीवियों में भी नयी चेतना जागृत करी जिन्होंने अपनी आर्थिक स्थिति ने उन्हें बंधुस्त कर रखा था ।

3 *Complete Works* हिस्सा 4, पृ 327-30 ।

आधिपत्य के विरुद्ध विद्रोह के स्पष्ट प्रतीक बन गये।⁴ दूसरे, विवेकानन्द ने हमें भारतीय समाज के विकास के सम्बन्ध में कुछ नये विचार दिये हैं। इसके अतिरिक्त उन्होंने उस समय की कुछ ऐसी समस्याओं के समाधान के लिए भी पटुता से अपना विचार व्यक्त किया जिनका तत्काल हल करना आवश्यक हो गया था। अतः आधुनिक भारत के सामाजिक तथा राजनीतिक चिन्तन के विकास को व्यवस्थित ढंग से समझने के लिए आवश्यक है कि विवेकानन्द के विचारों का अध्ययन तथा विवेचन किया जाय।

2 विवेकानन्द के राजनीतिक चिन्तन के दार्शनिक आधार

विवेकानन्द के दशन के तीन मुख्य स्रोत हैं। प्रथम, वेदा तथा वेदात की महान परम्परा। शङ्कराचार्य विश्व के एक महानतम तत्त्वज्ञानी माने गये हैं, उन्हें अपने चिन्तन के लिए प्रेरणा इन्हीं ग्रन्थों से मिली थी। रामानुज, माधव, बल्लभ तथा निम्बार्क के सम्बन्ध में भी यही कहा जा सकता है। विवेकानन्द की मेधा विशाल थी। कहा जाता है कि उन्होंने 'एनसाइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका'⁵ के ग्यारह खण्डों पर अधिकार प्राप्त कर लिया था। उन्हें अपने देश के साहित्य का ही गम्भीर ज्ञान नहीं था, बल्कि पश्चिम के प्लेटो से स्पेंसर तक के तत्त्वशास्त्रीय साहित्य में भी उनकी अद्भुत गति थी। पश्चिम की वैज्ञानिक उपलब्धियों से भी उनका परिचय था। वे अद्वैत वेदात के सद्देशवाहक थे, और अद्वैत सम्प्रदाय के भाष्यकारों की परम्परा में उनका स्थान है। यद्यपि वे अद्वैतवादी तथा मायावादी थे, किन्तु उनकी बुद्धि समन्वयकारी थी। इसलिए उनकी व्याख्या की अपनी विशेषताएँ हैं। अतः यह कहना सव्या अनुपयुक्त होगा कि उनकी वेदात सम्बन्धी रचनाएँ शङ्कर के सम्प्रदाय का केवल अंग्रेजी अथवा आधुनिक संस्करण हैं। उनमें चीजों की तह तक पहुँचने की मौलिक प्रतिभा थी, जो उनकी रचनाओं में स्पष्ट दिखायी देती है। विवेकानन्द के दशन का दूसरा शक्तिशाली स्रोत उनका रामकृष्ण (1836-1886) के साथ सम्पर्क था। रामकृष्ण आधुनिक भारत के एक महानतम सत्त तथा रहस्यवादी हुए हैं।⁶ रहस्यवाद ने कभी कभी दशन की सहायता की है। हम जानते हैं कि पाइथागोरस और प्लेटो, इन दो यूनानी विचारकों के दशन को यूनान के रहस्यवादी सम्प्रदायों ने बहुत कुछ प्रेरणा दी थी। रामकृष्ण का रहस्यवादी अनुभूतिया उसी प्रकार से उपलब्ध हुई थी जिस प्रकार बुद्ध को। दोनों ने ही अपनी इन्द्रियों को बश म करने के लिए घोर निग्रह और तपस्या का मार्ग अपनाया था, और दोनों ने ही सत्य का दशन करने के लिए अनेक दिन और रातियाँ व्याकुलता से बितायी थी। रामकृष्ण के उपदेशों और प्रवचनों की शैली में हमें सद्देशवाहकों की सी सरलता तथा स्पष्टता देखने को मिलती है, किन्तु विवेकानन्द में दार्शनिक तथा धार्मिक उपदेशों दोनों का सम्मिश्रण था। इसलिए उन्होंने उन्हीं अनेक सत्याओं को दशन की भाषा और आधुनिक पदावली में प्रस्तुत किया। विवेकानन्द के दशन का तीसरा स्रोत उनके अपने जीवन का अनुभव था। उन्होंने विस्तृत जगत का भ्रमण किया, और इस प्रकार उन्हें जो अनुभव हुआ उसका उन्होंने अपनी प्रौढ़ तथा कुशाग्र बुद्धि में निवचन और व्याख्या की। इस प्रकार जिन अनेक सत्यों का उन्होंने उपदेश दिया उनकी उपलब्धि उन्हें अपने अनुभवों का मनन करने से ही हुई थी। इसलिए उनके दशन की जड़ें जीवन में हैं। उनका दशन केवल तार्किक और प्रत्यक्षारम्भ नहीं है बल्कि वास्तविक जीवन से भी उसका सम्बन्ध है। आधुनिक यूरोपीय तथा अमेरिकी दान का सघन बड़ा दाप यह है कि उसका जीवन में सम्पर्क टूट गया है। वह भाषाशास्त्रीय विद्वेषण के घन जंगल में विलुप्त होता जा रहा है। तब का ऐसा घुघरा प्रतिस्पर्धा जिनका जीवन से सम्पर्क नहीं है, निरर्थक तथा निष्फल है। किन्तु विवेकानन्द का दान जीवनदायी तथा गतिशील है।

विवेकानन्द के दशन का पूर्ण विवरण प्राप्त करने के लिए हमें उनके सम्पूर्ण ग्रन्थों का अवगहन करना पड़ेगा। उनकी रचनाओं के कुछ दार्शनिक अंग निम्न हैं (1) ज्ञानयाग, (2) पाप जलि सूत्र पर भाष्य तथा (3) वेदान्त दान पर भारत और पश्चिम में दिये गये विभिन्न व्याख्यान।

4 विश्वनाथप्रसाद वर्मा "The Relations of Tilak and Vivekananda," *The Indian Kesari* नवम्बर 1958 पृष्ठ 290-92।

5 *The Life of Sri Sri Vivekananda by his Eastern and Western Disciples* (प्रथम भाग) अन्तर्भाग 2 (विष्णु) विष्णु 2 पृ 893।

6 विवेकानन्द की रामकृष्ण से भेंट 1880 में हुई थी।

उनका राजनीति दशन उनकी तीन रचनाओं में सन्निहित है 'बौलम्बो से अरमोडा तक व्याख्यान', 'पूर्व तथा पश्चिम' और 'आधुनिक भारत'।

विवेकानन्द के दशन का सार ब्रह्म अथवा सच्चिदानन्द की धारणा है। ब्रह्म का अर्थ है परम सत् और सच्चिदानन्द में अभिप्राय है परम शुद्ध सत्, ज्ञान तथा आनन्द। सत्, चित और आनन्द ब्रह्म के गुण नहीं हैं, वे स्वयं ब्रह्म हैं। वे तीन पृथक् वस्तुएँ अथवा सत्ताएँ नहीं हैं, वास्तव में वे तीन होते हुए भी एक हैं। ब्रह्म परम सत् (सर्वोच्च सत्ता) और परम सत्य है। वह आध्यात्मिक अनुभूतियों के रूप में ही अपने को व्यक्त करता है। विवेकानन्द ने जिम वेदात के ब्रह्म को स्वीकार किया वह न तो हेगेल का स्थूल परमसत्त्व है, न माध्यमिका का शून्य और न योगाचार्या का अलपविज्ञान। उसका अश्वघोष के तथ्य से कुछ साम्य है। किन्तु दोनों में अन्तर यह है कि अश्वघोष ने तथ्य की रहस्यात्मक अनुभूति पर बल नहीं दिया है।

स्वामी विवेकानन्द माया के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं। अतः उनके अनुसार काल, प्रसर तथा कार्य-कारण नियम को सायबता दृश्य जगत तक ही सीमित है। अपने 'ज्ञानयोग' में उन्होंने मायावाद का अनुप्रेरित तथा अलङ्कृत माया में समर्थन किया है। उनका कहना है कि माया कोई सिद्धांत नहीं है, बल्कि तथ्य है।⁷ किन्तु अनेक आलोचक माया के सिद्धांत को अद्वैत दशन का सबसे दुबल पक्ष मानते हैं। शुद्ध तब और विज्ञान के आधार पर माया के सिद्धांत का मण्डन करना अमम्भव प्रतीत होता है। विवेकानन्द ने माया के सिद्धांत का जो मण्डन किया वह भी बहुत कुछ वाक्चातुर्य पर आधारित है। उनका कहना है "अनन्त सात क्यों बना, इस प्रश्न का उत्तर देना अमम्भव है क्योंकि इसमें अंतर्विरोध है।"⁸ उन्होंने माया का जो मण्डन किया उसमें साहित्यिक शब्दजाल की भरमार है, किन्तु वह विश्व की अवास्तविकता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। व्यक्तिगत मृत्यु और विनाश की दृष्टि से विश्व माया है, मगमरीचिका है, किन्तु व्यक्तियों की मृत्यु के बावजूद विश्व की प्रक्रिया निरन्तर जारी रहती है।

परम ज्ञान की अवस्था में परम सत् का जिस रूप में दशन होता है, वही ब्रह्म है। धार्मिक आराधना के स्तर पर वही सत् ईश्वर है। विवेकानन्द ने लिखा है "अद्वैत दशन में सम्पूर्ण विश्व एक ही सत्ता है, उसी को ब्रह्म कहते हैं। वही सत्ता जब विश्व के मूल में प्रकट होती है तो उसी को ईश्वर कहा जाता है। वही सत्ता जब इस सगु विश्व अर्थात् शरीर के मूल में प्रकट होती है तो आत्मा कहलाती है। सावभौम आत्मा जो प्रकृति के सावभौम विकारों से परे है वही ईश्वर—परमेश्वर—है। ईश्वर इस सृष्टि का कर्ता, धर्ता तथा हर्ता है। वह इस विश्व तथा इसकी होतव्यता का वैयक्तिक शासक और अधिष्ठाता है।⁹ विवेकानन्द तथा रामकृष्ण पर तान्त्रिक सम्प्रदाय का भी प्रभाव था। तान्त्रिक लोग ब्रह्माण्ड की सृजनारम्भक शक्ति का भी ईश्वरीय मानते हैं और उसे परम माता, अगदम्बा, कहते हैं।¹⁰

विवेकानन्द के अनुसार जीव तत्त्व ब्रह्म ही है। कुछ अंश में विवेकानन्द पर सांख्य दशन का भी प्रभाव था। जीवों की अनेकता का सिद्धांत उन्होंने सांख्य से लिया, किन्तु सच्चे अद्वैतवादी की भांति उनका विश्वास है कि अतत्त्वोक्तत्वा सब जीव ब्रह्म ही हैं। भौतिक तथा मानसिक बंधनों में बंधे हुए आत्मा को जीव कहते हैं। विवेकानन्द का दृढ़ विश्वास था कि मनुष्य की आत्मा स्वभावतः

7 स्वामी विवेकानन्द, "Mava and Illusion" *The Complete Works of Swami Vivekananda* (मायावमी मेमाप्तिपल सस्वरण, भाग 2, 1945), पृ. 97।

8 "The Absolute and Manifestation," *The Complete Works of Swami Vivekananda*, भाग 2, पृष्ठ 132।

9 रामकृष्ण तथा विवेकानन्द दोनों का ही कहना था कि दुर्ग, विशिष्टाद्वैत और अद्वैत के सिद्धांत परस्पर विरोधी दार्शनिक पक्ष नहीं हैं, वे तो उत्तरोत्तर आध्यात्मिक प्रगति के बौद्धिक कथन मात्र हैं। वे विभिन्न स्तरों के धोतक हैं, न कि निरर्थक पृथक् सत्ताओं का।

10 राममोहन राय, देवेन्द्रनाथ, दयानन्द आदि सुधारकों के विपरीत विवेकानन्द ने हिन्दुत्व का उसने सभी पक्षों और विचारों को सभी कलाओं व समस्त समर्थन दिया। वे यह नहीं चाहते थे कि किसी एक धर्मशास्त्र को अंगीकार कर लिया जाय और शेष को छोड़ दिया जाय। इसलिए वेनांत के प्रमुख उपदेशक होने हुए भी उन्होंने इस बात पर बल दिया कि हिन्दुओं के सभी प्रमुख धार्मिक ग्रन्थों का अध्ययन किया जाय।

गुद तथा घुम है। किंतु प्रकृति के ससर्ग से उसमें विकार उत्पन्न हो जाते हैं। विवेकानन्द को ईसा इयो की इस धारणा पर भारी आश्चर्य होता था कि आत्मा स्वभावतः पापी है। वे आत्मा को पापी मानने को ही महान पाप मानते थे। उन्होंने कहा कि मनुष्य के बर्णों से जो प्रभाव और प्रवृत्तियाँ (सस्वार) उत्पन्न होती हैं उनका समग्र ही उसका चरित्र है। इस प्रकार मनुष्य का कम ही उसका चरित्र है। मनुष्य स्वयं अपने साम्य का निर्माता है, इसलिए यदि आंतरिक और बाह्य प्रकृति को नियंत्रित करने का सतत प्रयत्न किया जाय तो मनुष्य अवश्य ही ईश्वरत्व की प्राप्ति कर सकता है।¹¹ उनका कहना था कि सृष्टि में मनुष्य उच्चतम प्राणी है, क्योंकि केवल वही स्वतंत्रता प्राप्त करने योग्य है।¹²

विवेकानन्द कपिल के भारत के बुद्धिवादी दशन का जनक मानते थे। उनका यह भी विश्वास था कि यूनानी दशन के विकास पर साक्ष्य का प्रभाव था। उन्होंने गुणा का अर्थ शक्तियाँ लगाया है, और इस प्रकार साम्य की कुछ असो में वैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत की है। उन्होंने परमाणवीय सिद्धांत का इस आधार पर खण्डन किया कि यदि बिना आकार के परमाणुओं को अनंत गुना कर दिया जाय तो भी वे विश्व का निर्माण नहीं कर सकेंगे।¹³ उन्होंने लिखा है 'परमाणु का विद्युत-चुम्बकीय ऊर्जा में विलयन होना वेदांत के इस दावे का समर्थन करता है कि ब्रह्माण्ड का आधार सूक्ष्म ऊर्जा है न कि अगणित परमाणु। अतः अनेक चीजों की भाँति (उदाहरण के लिए एकलवाद) यहाँ भी विज्ञान वेदांत के दावे की पुष्टि करता है।' क्लॉक मैक्सवेल तथा हाइनरिख हर्ट्स के विद्युत चुम्बकीय ऊर्जा के सिद्धांत का अनेक प्रकार से निबन्धन किया गया है। द्वैतात्मक भौतिकवाद विद्वत् में निरन्तर गति की धारणा की पुष्टि करने के लिए इस सिद्धांत का प्रयोग करते हैं। इसके विपरीत विवेकानन्द का विश्वास था कि इस सिद्धांत से वेदांत की उस प्रस्थापना की पुष्टि होती है कि विश्व में एकात्मक सबव्यापी ऊर्जा ही प्रधान है।¹⁴

3 विवेकानन्द के चिन्तन में इतिहास दर्शन

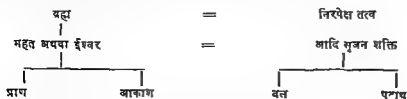
स्वामी विवेकानन्द ने इतिहास का कोई सुव्यवस्थित सिद्धांत प्रतिपादित नहीं किया। किंतु इस विषय में उनके कुछ स्पष्ट विचार हैं जिन्हें एकत्र करके एक सूत्र में बाँधा जा सकता है। यद्यपि वे रहस्यवादी और वेदांती थे तथा ब्रह्म को परम सत् मानते थे, फिर भी उन्होंने विश्व के विकास के सम्बन्ध में कुछ विचार विमर्श किया है। उनकी धारणा थी कि विश्व का इतिहास चार सिद्धांतों की अभिव्यक्ति है जिनका द्रष्टव्य रूप हमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, इन चार सामाजिक वर्णों में मिलता है। आध्यात्मिक सिद्धांत भारतीय इतिहास में पिण्डोद्भूत हुआ, रोमन प्रसार तथा साम्राज्यवाद का इतिहास सैनिक (क्षत्रिय) तत्व का द्योतक था, ब्रिटिश वाणिज्यवादी अभिजाततन्त्र का युग वैश्य तत्व के साक्षात् उत्थान का प्रतिनिधित्व करता है,¹⁵ और अमेरिकी लोकतन्त्र भविष्य

11 विवेकानन्द का मत था कि अद्वैत दर्शन के अनुसार आत्मा का विकास नहीं होता, केवल प्रकृति का विकास होता है। *The Complete Works of Swami Vivekananda*, खण्ड 5, पृष्ठ 208-09।

12 'The Atman Its Bondage and Freedom' *The Complete Works of Swami Vivekananda*, भाग 2 पृष्ठ 258।

13 "The Atman" *The Complete Works of Swami Vivekananda*, भाग 2, पृ 240-41।

14 विवेकानन्द ने निम्न द्वय से वेदांत तथा विज्ञान का सामंजस्य स्पष्ट किया



15 विवेकानन्द के अनुसार प्राचीन काल के द्राव्य तथा फार्म और मध्य युग का बनिम भी कुछ सीमा के प्रतिनिधि थे।

के सूत्रतन्त्र का प्रतिनिधि है।¹⁶ विवेकानन्द का विचार था कि पू्व सामायत कष्ट सहन के आदश का प्रतीक है और पश्चिम कम तथा सघप के सिद्धांत का प्रतिनिधि है।¹⁷

विवेकानन्द मंगोल जाति की शक्ति तथा स्फूर्ति की प्रशंसा किया करते थे। उनके शब्द हैं "तातार मनुष्य जाति की मदिरा है। वह हर रक्त को शक्ति तथा बल प्रदान करता है।"¹⁸ उनका यह दृष्टिकोण उन लोगों के मत के विरुद्ध है जो कोहकाफ अथवा नॉर्डिक जाति की सर्वोच्चता का प्रतिपादन करते हैं। उन्होंने चगेजखा को इस बात का श्रेय दिया है कि वह राजनीतिक एकता का आदश का पोषक था। उनका कहना है कि सिकन्दर, चगेजखा और नैपोलियन विश्व के एकीकरण के आदश से अनुप्राणित थे।¹⁹ विवेकानन्द ने अपनी चीन तथा जापान की यात्राओं के दौरान अनेक मंदिरों के दशन किये जहाँ उन्होंने पुरानी बँगला लिपि में सस्कृत की अनेक पाण्डुलिपियाँ देखीं। उन्होंने जापानी मंदिर देखे जिनकी दीवारों पर पुराने बँगला अक्षरों में सस्कृत के मन्त्र उत्कीर्ण थे। इससे उन्होंने निष्कर्ष निकाला कि मध्य युग में चीन तथा बंगाल के बीच धर्मिष्ठ आदान प्रदान रहा होगा।²⁰ उन्हें वैदिक तथा रोमन कैथोलिक कमकाण्डों के बीच साम्य दिखायी दिया।²¹ उनका विश्वास था कि रोमन कैथोलिकों के अनुष्ठान बौद्ध धर्म के द्वारा वैदिक धर्म से लिये गये होंगे—और बौद्ध धर्म हिंदुत्व की ही एक शाखा था।

विवेकानन्द का विश्वास था कि ईसा मसीह ऐतिहासिक व्यक्ति थे। किन्तु वे ईसा मसीह के स्थूल व्यक्तित्व को ईश्वरीय अवतार मानते थे। उनके मतानुसार यह भी सम्भव है कि सिकन्दरिया में भारतीय तथा मिस्री धर्मों का सम्मिश्रण हुआ हो, और फिर उन्होंने ईसाइयत के विकास को प्रभावित किया हो।²²

विवेकानन्द के अनुसार वेदांत सन्यासियों एवं चिंतनशील दासिकों का दशनमान नहीं था, बल्कि सम्प्रदाय के विकास में भी उसका महत्वपूर्ण योग था। उन्होंने माना कि भारतीय चिंतन ने पाइथागोरस, सुक्रात, प्लेटो और पोरफीरी आयब्लीकस आदि नव प्लेटावादियों को भी प्रभावित किया था। मध्ययुग में भारतीय चिंतन का स्पेन में प्रवेश हुआ। मूर लोगों ने स्पेन पर प्रभाव डाला, और अरबों के विज्ञान ने यूरोपीय सस्कृति के निर्माण में योग दिया।²³ आधुनिक युग में भारतीय विचारधारा यूरोप को, विशेषकर जर्मनी को प्रभावित कर रही है।

विवेकानन्द का विश्वास था कि प्राचीन भारत में ब्राह्मणों तथा क्षत्रियों के बीच द्वैतात्मक सघप चला था। ब्राह्मण इस पक्ष में थे कि सस्कृति के क्षेत्र में जो मानक, प्रामाणिक और अनन्य भूत हैं उन्हीं को अंगीकार किया जाय। वे अपने को परम्परागत तथा रूढिगत सस्कृति का संरक्षक मानते थे। अतः वे पुरातनपौषी ऐतिहासिक दृष्टिकोण के प्रतिनिधि थे और रूढियों, परम्पराओं, परिपाटियों तथा आचरण के संस्थाबद्ध आदर्शों के समर्थक थे। इसके विपरीत क्षत्रिय लोग उप उदारवाद के पोषक थे। वे राष्ट्र की उदीयमान बचननाशक प्रवृत्तियों के प्रतिनिधि थे, और अपने विचारों में विद्रोही तथा भावुक थे। राम और कृष्ण का भी सम्बन्ध क्षत्रिय अभिजात वर्ग से था। बुद्ध ने क्षत्रियों के विद्रोह का समर्थन किया। इसके विपरीत कुमारिल, शंकर तथा रामानुज ने पुरोहित वर्ग की शक्ति की पुनः स्थापना करने का प्रयत्न किया किन्तु उस कार्य में वे असफल रहे।²⁴ मेरा भी विचार है कि भारत में ऐतिहासिक परिवर्तनों और स्फूर्तियों के मूल में जो द्वैतात्मक

16 *The Life of Swami Vivekananda* जिल्द 2, पृष्ठ 685।

17 वही पृष्ठ 790।

18 वही पृष्ठ 838।

19 वही पृष्ठ 705।

20 वही जिल्द 1, पृष्ठ 352।

21 वही जिल्द 2, पृष्ठ 710।

22 वही पृष्ठ 547।

23 वही पृष्ठ 838।

24 वही पृष्ठ 651।

25 वही, पृष्ठ 687।

26 *Modern India* 'The Complete Works of Swami Vivekananda', जिल्द 4, पृष्ठ 380।

प्रक्रिया देखने को मिलती है उसके पीछे ब्राह्मणों तथा क्षत्रियों की पारस्परिक सामाजिक शत्रुता तथा सघप सम्भवतः प्रेरक तत्व थे। इस प्रकार भारतीय इतिहास की व्याख्या करना कुछ सीमा तक समीचीन प्रतीत हो सकता है। किन्तु सम्पूर्ण प्राचीन भारतीय इतिहास के रहस्या की केवल इसी एक तत्व के आधार पर व्याख्या करना अनुपयुक्त होगा। आधुनिक सामाजिक विज्ञान ने हमें सिखाया है कि सामाजिक विकास और परिवर्तनों के मूल में अनेक तत्व काम किया करते हैं, अतः भारत के इतिहास को समुचित ढंग से समझने के लिए हमें राजनीतिक, आर्थिक, धार्मिक आदि अनेक सन्निय तत्वों का अध्ययन तथा विश्लेषण करना पड़ेगा।

हेगेल की भांति विवेकानन्द को भी राष्ट्र के ध्येय में विश्वास था।²⁷ उनका विचार था कि भारतीय सस्कृति की नींव आध्यात्मिक है इसलिए पश्चिम के लिए उसका विशेष ध्येय, सन्देश है।²⁸ पश्चिम के लोग भौतिक, शारीरिक तथा व्यापारिक सन्तोष और सफलताओं में आवश्यकता से अधिक व्यस्त हैं। इसलिए पश्चिमी सस्कृति में उन सम्मीर धार्मिक मूल्यों को समाविष्ट करना आवश्यक है जिसका पोषण और समर्थन पूरब के ऋषिया मुनियों ने किया है। विवेकानन्द ने भविष्यवाणी की थी कि अतन्तोगत्वा भारतीय विचारधारा इंग्लैण्ड को विजय कर लेगी।²⁹

विवेकानन्द का कथन था कि भारत की प्रतिभा प्रथमतः तथा प्रमुपतः दर्शन तथा धर्म में व्यक्त हुई है। भारतीय सस्कृति के नेताओं का प्रधान उद्देश्य उन शाश्वत सत्या का साक्षात्कार करना रहा है जिनका प्रतिपादन धर्मग्रन्थों में किया गया है। अपन अधिक उमर के क्षणों में वे कहा करते थे कि पश्चिम के मनुष्य को भौतिकवाद ने जिस दलदल में फँसा दिया उससे उसका उद्धार करने के लिए वेदात के आध्यात्मवाद की आवश्यकता है। किन्तु उन्होंने देश-देशांतरों का पयटन करके जा अनुभव प्राप्त किया था उसके कारण वे विज्ञान के महत्त्व को भी मलीभाति समझते थे।³⁰ अतः वे इस पक्ष में थे कि चिन्तन के भारतीय आदर्श और बाह्य प्रकृति पर आधिपत्य स्थापित करने के पाश्चात्य आदर्श के बीच ऐक्य स्थापित किया जाय।³¹

विवेकानन्द ने कश्मीर के धार्मिक इतिहास को चार युगों में विभक्त किया (1) अग्नि तथा नाग-पूजा, (2) बौद्ध धर्म—मूर्तिकला इस युग की कला की सबसे बड़ी विशेषता थी, (3) सूर्य पूजा के रूप में हिंदू धर्म, और (4) इस्लाम।³²

4 विवेकानन्द का समाज दर्शन

विवेकानन्द को प्राचीन भारत की षण व्यवस्था में साकार हुए सामाजिक सामंजस्य तथा समन्वय के आदर्श से प्रेरणा मिली थी।³³ इसलिए उनकी हार्दिक इच्छा थी कि जाति-प्रथा को उदात्त बनाया जाय। तत्त्व की बात यह नहीं है कि समाज पर नीरस एकलपता की कोई व्यवस्था थोप दी जाय, आवश्यकता इस बात की है कि हर व्यक्ति को सच्चे ब्राह्मण का पद प्राप्त करने में सहायता दी जाय।³⁴ किन्तु उन्होंने पुरोहित कम की बट्टे शब्दों में निंदा की, क्योंकि उससे सामाजिक अत्याचार को कायम रखने में सहायता मिलती थी, और जनता की उपेक्षा होती थी।³⁵ इसलिए यद्यपि

27 *The Life of Swami Vivekananda* जिल्द 1, पृष्ठ 294।

28 "India's Mission," *Sunday Times*, सन् 1896 *The Complete Works of Swami Vivekananda* जिल्द 5 में पुनमुद्रित (मायावती मनीरियन संस्करण, 1936), पृष्ठ 118-24।

29 *The Complete Works of Swami Vivekananda* जिल्द 5 पृष्ठ 120-21 "एक बार पुन भारत को विश्व की विजय करनी है। — उसे पश्चिम की आध्यात्मिक विजय करनी है।

30 *The Complete Works of Swami Vivekananda* जिल्द 1, पृष्ठ 294।

31 वही, जिल्द 5, पृष्ठ 157।

32 *The Life of Swami Vivekananda* जिल्द 2, पृष्ठ 701।

33 एक बार स्वामी विवेकानन्द ने कहा था कि षण व्यवस्था एक प्रकार का साम्यवाद है। उन्होंने कहा 'भारत में सामाजिक साम्यवाद विद्यमान है और वह अद्भुत अर्थात् आध्यात्मिक व्यक्तिता' का प्रमाण में मानावित है इसका विपरीत आप यूरोपवासी सामाजिक दृष्टि से व्यक्तिवादी हैं किन्तु आपका चिन्तन इनका है जिते प्राध्यात्मिक साम्यवाद कहा जा सकता है। इस प्रकार भारत की संस्थाएँ सामाजिक हैं और वे व्यक्तिवादी चिन्तन में आवत हैं और यूरोप की संस्थाएँ व्यक्तिवादी हैं तथा वे साम्यवादी विचारों से परित्यजित हैं।

34 *The Complete Works of Swami Vivekananda*, जिल्द 5, पृष्ठ 144।

35 *The Life of Swami Vivekananda* जिल्द 2 पृष्ठ 353।

विवेकानन्द भारत की सांस्कृतिक महानता के स्पष्टवादी प्रचारक थे, किंतु साथ ही साथ उ प्रचलित सामाजिक अनुदारता के विरुद्ध विध्वंसकारी योद्धा की भाँति सघष किया।

विवेकानन्द ने परम्परावादी ब्राह्मणों के पुरातन अधिकारवाद के सिद्धांत का खण्डन किया यह सिद्धांत शूद्रों अर्थात् देश की बहुसंख्यक जनता को वैदिक ज्ञान के लाभ से वंचित करता शकर ने भी इस लोकतन्त्र विरोधी मतवाद को स्वीकार किया था। किंतु विवेकानन्द ने निर्मोक्त आध्यात्मिक समता के आदर्श का पक्षपोषण किया। उनका कथन था कि सभी मनुष्य समान हैं, सभी को आध्यात्मिक अनुभूति तथा परम ज्ञान का अधिकार है। उनका लोकतांत्रिक आध्यात्म वास्तव में एक क्रांतिकारी आदर्श था। उपनिषदों तक वे किसी न किसी रूप में अधिकारवाद का सम किया है, जो एक प्रकार से आध्यात्मिक अमिजाततन्त्र का पक्षपोषण है। किंतु विवेकानन्द चाह कि परम सत्य का बिना किसी शर्त के व्यापक प्रचार किया जाय। उन्होंने कहा है “इस प्रकार जनता को सबसे बड़ा धर्यान दोगे, उसके बच्चों को तोडोगे और सम्पूर्ण राष्ट्र का उद्धार करोगे

विवेकानन्द ने अस्पृश्यता की भत्सना की। उन्होंने रसोईघर और पत्थली-कढ़ाई के निर पथ का मखौल उड़ाया। इसकी अपेक्षा वे चाहते थे कि आत्म साक्षात्कार, आत्म निग्रह और लं सग्रह की धार्मिक भावना जाग्रत की जाय।

आधुनिक विश्व में विभिन्न समूहों तथा वर्गों के अधिकारों के समर्थकों के बीच निर सघष चल रहा है। फलस्वरूप समाज धीरे धीरे अधिकारों के परस्पर-विरोधी सिद्धांतों की सफ के लिए युद्ध का अखाड़ा बनता जा रहा है। किंतु विवेकानन्द ने कतव्यों को महत्व दिया। चाहते थे कि सभी व्यक्ति और समूह अपने कतव्यों और दायित्वों के पालन में ईमानदार हों। मा प्राणी का गौरव इस बात में नहीं है कि वह अपने तथा अपने अधिकारों के लिए आग्रह करे, उर गरिमा इस बात में है कि वह सावसीम शुभ की सिद्धि के हेतु अपना उत्सर्ग कर दे।³⁶ इसी यद्यपि स्वामी विवेकानन्द स्वयं भिक्षु और सयासी थे, किंतु उन्होंने निष्काम भाव से अपना कत करने वाले गृहस्थ को सर्वोच्च स्थान दिया।³⁷

सामाजिक परिवर्तनों के विषय में अरस्तू की भाँति विवेकानन्द भी मितान्तर में विश्वास क थे।³⁸ सामाजिक परिपाटियाँ समाज की आत्म परिरक्षण की व्यवस्था का परिणाम हुआ करती हैं किंतु यदि परिपाटियाँ स्थायी रूप से कायम रहे तो समाज के अवपतन का भय उपस्थित हो जा है। लेकिन पुराने सामाजिक नियमों को हटाने का तरीका यह नहीं है कि उन्हें हिंसा द्वारा नष्ट कि जाय। सही ढंग यह है कि जिन कारणों ने उन नियमों और परिपाटियों को जन्म दिया था उन धीरे धीरे उन्मूलन किया जाय। इस प्रकार विशिष्ट सामाजिक परिपाटियाँ स्वतः विलुप्त हो जायेंगी केवल उनकी भत्सना और निंदा करने से अनावश्यक सामाजिक तनाव और शत्रुता उत्पन्न होती है औ लाभ कुछ नहीं होता।³⁹ हिंदू समाज अपनी जीवन शक्ति बनाये रखने में इसलिए सफल हुआ था कि उसमें परिपाचन की सामर्थ्य थी।⁴⁰ यदाकदा वह आक्रामक हो गया था,⁴¹ किंतु उसका बुनियाद रवैया यही था कि जिन शक्तियों के साथ सम्पर्क हो उनके सर्वोत्तम तत्वा से आत्मसात कर लिया जाय

36 'The Evils of Adhikarvada' *The Complete Works of Swami Vivekananda* जिल्द 5 पृष्ठ 190-92।

37 *The Life of Swami Vivekananda*, जिल्द 2, पृष्ठ 58।

38 बी पी बर्मा "Vivekananda and Marx as Sociologists," *The Vedanta Kesari* जिल्द 45, जनवरी 1959, पृष्ठ 374-81।

39 विवेकानन्द *Karma Yoga*, अध्याय 2 'Each is Great in His Own Place,' *The Complete Works of Swami Vivekananda* (मायावती ममोरियल सन्स्करण भाग 1 1940) पृष्ठ 34-49।

40 बी पी पाल, *The Spirit of Indian Nationalism*, पृष्ठ 40 'जिस नबीन बरात का सम्बन्ध बहुत कुछ स्वामी विवेकानन्द के साथ जाड़ा जाता है उससे प्रभाव के कारण पुराने सामाजिक विचारों को उदार बनाने की धीमी और भात प्रक्रिया जाय करता आयो है।

41 *The Life of Swami Vivekananda* जिल्द 2 पृष्ठ 752।

42 बर्मा पृष्ठ 790।

43 बी पी बर्मा, "Vivekananda the Hero Prophet of the Modern World," *Paina College Magazine*, सितम्बर 1946 पृष्ठ 7-15।

उसके दीर्घजीवी होने का रहस्य उसकी परिपाचन की उदार तथा रचनात्मक क्षमता ही थी।⁴⁴ अतः विवेकानन्द ने उग्र शक्तिकारी परिवर्तनों की अपेक्षा अव्ययी ढंग के और धीमे सुधार का समयन किया।⁴⁵ उन्होंने सामाजिक जीवन में यूरोप का अनुकरण करने की बटु आलोचना की। उन्होंने लिखा है “हमें अपनी प्रकृति के अनुसार ही विकसित होना चाहिए। विदेशियों ने जो जीवन प्रणाली हमारे ऊपर थोप दी है उसके अनुसार चलने का प्रयत्न करना व्यर्थ है। ऐसा करना असम्भव भी है। परमात्मा को धनवाद है कि यह असम्भव है, हमें तोड़ मरोड़कर अथ राष्ट्रों की आकृति का नहीं बनाया जा सकता। मैं अर्थजातियाँ की सस्याओं की निन्दा नहीं करता, वे उनके लिए अच्छी हैं, किन्तु हमारे लिए अच्छी नहीं हैं। उनकी विद्याएँ, उनकी संस्थाएँ तथा परम्पराएँ भिन्न हैं और उन सबके अनुरूप ही उनकी वर्तमान जीवन प्रणाली है। हमारी अपनी परम्पराएँ हैं और हजारों वर्षों के क्रम हमारे साथ हैं, इसलिए स्वभावतः हम अपनी ही प्रकृति का अनुसरण कर सकते हैं, अपनी ही लकीर पर चल सकते हैं, और हम वहीं करेंगे। हम पाश्चात्य नहीं बन सकते, इसलिए पश्चिम का अनुकरण करना निरर्थक है। यदि मान भी लिया जाय कि आप पश्चिम की नकल कर सकते हैं, तो आप उसी क्षण मर जायेंगे, आपमें जीवन शेष नहीं रह जायगा। एक सरिता का उस समय उद्गम हुआ, जब काल का भी प्रारम्भ नहीं हुआ था और मानव इतिहास के करोड़ों युगों को पार करती हुई बहती चली आयी है, क्या आप उस सरिता को पकड़कर उसके उद्गम हिमालय के किसी हिमनद की ओर मोड़ देना चाहते हैं? चाहे वह भी सम्भव हो सके, किन्तु आपके लिए अपना यूरोपीयकरण करना असम्भव है। जब आप देखते हैं कि यूरोपवासियों के लिए अपनी कुछ शताब्दियों पुरानी संस्कृति को छोड़ देना सम्भव नहीं है तो फिर आप अपनी बीसियों शताब्दी पुरानी जगमगाती हुई संस्कृति का परित्याग कैसे कर सकते हैं? यह नहीं हो सकता। अतः भारत का यूरोपीयकरण करना असम्भव तथा भ्रूक्षतापूर्ण काम है।⁴⁶

5 विवेकानन्द का राजनीति दशन

हेगेल की भाँति विवेकानन्द का भी विश्वास था कि प्रत्येक राष्ट्र का जीवन किसी एक प्रमुख तत्त्व की अभिव्यक्ति है। उदाहरण के लिए, धर्म भारत के इतिहास में महत्वपूर्ण नियामक सिद्धांत रहा है। विवेकानन्द लिखते हैं “जिस प्रकार संगीत में एक प्रमुख स्वर होता है वैसे ही हर राष्ट्र के जीवन में एक प्रधान तत्त्व हुआ करता है, अथवा सब तत्त्व उसी में केन्द्रित होते हैं। प्रत्येक राष्ट्र का अपना तत्त्व है, अथवा सब वस्तुएँ गीण होती हैं। भारत का तत्त्व धर्म है। समाज सुधार तथा अर्थ सब कुछ गीण हैं।”⁴⁷ इसलिए उन्होंने राष्ट्रवाद के एक धार्मिक सिद्धांत की नींव का निर्माण करने के लिए कार्य किया। आगे चलकर उसी सिद्धांत का विभिन्नचंद्र पाल तथा अरवि द ने समयन और पक्ष-पोषण किया। विवेकानन्द ने राष्ट्रवाद के धार्मिक सिद्धांत का प्रतिपादन इसलिए किया कि वे समझते थे कि आगे चलकर धर्म ही भारत के राष्ट्रीय जीवन का मेरुदण्ड बनेगा।⁴⁸ उनका कहना था कि राष्ट्र की भावी महानता का निर्माण उसके अतीत की महत्ता की नींव पर ही किया जा सकता है। अतीत की उपेक्षा करना राष्ट्र के जीवन का ही निषेध करने के समान है। उसका अर्थ तो वास्तव में उसके अस्तित्व को ही अस्वीकार करना है। इसलिए भारतीय राष्ट्रवाद का निर्माण अतीत की ऐतिहासिक विरासत की सुदृढ़ नींव पर ही करना होगा। विवेकानन्द वहाँ करते थे कि अतीत में भारत की सज्जन-रमक प्रतिभा की अभिव्यक्ति मुख्यतः धर्म के क्षेत्र में ही हुई थी। धर्म ने भारत में एकता तथा स्थिरता को बनाये रखने के लिए एक सज्जनरमक शक्ति का काम किया था, यहाँ तक कि जब कभी राजनीतिक

44 विवेकानन्द का कथन “(भारत की) सामाजिक व्यवस्था अनन्त सावधोक्त्य भावतत्त्व का प्रतिबिम्ब मात्र है। “Modern India” The Complete Works of Swami Vivekananda, खंड 4, पृष्ठ 413।

45 वही खंड 1, पृष्ठ 294।

46 स्वामी विवेकानन्द On India and Her Problems, पृष्ठ 102-03।

47 The Complete Works of Swami Vivekananda (भाषावती मेमोरियल संस्करण, भाग 1 1936), पृ 140।

48 वही, पृ 554

सत्ता सिधिल और दुबल हो गयी तो धर्म ने उसकी भी पुनः स्थापना में योग दिया। इसलिए विवेकानन्द ने घोषणा की कि राष्ट्रीय जीवन का धार्मिक आदर्शों के आधार पर संगठन किया जाना चाहिए।⁴⁹ उनके विचार में आध्यात्मिकता अथवा धर्म का अर्थ शाश्वत तत्व का साक्षात्कार करना था, सामाजिक मतवादों, धर्मसंघों द्वारा प्रतिपादित आचार संहिताओं और पुरानी रूढ़ियों को धर्म नहीं समझना चाहिए। वे कहा करते थे कि धर्म ही निरंतर भारतीय जीवन का आधार रहा है, इसलिए सभी सुधार धर्म के माध्यम से ही किये जाने चाहिए तभी देश की बहुसंख्यक जनता उन्हें अंगीकार कर सकगी।⁵⁰ अतः राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक अथवा धार्मिक सिद्धांत राजनीतिक चिन्तन को विवेकानन्द की प्रथम महत्वपूर्ण देन माना जा सकता है।⁵¹ ब्रह्म की भाँति विवेकानन्द भी भारत माता को एक आराध्य देवी मानते थे, और उसकी देदीप्यमान प्रतिमा की कल्पना और स्मरण से उनकी आत्मा जगमगा उठती थी। यह कल्पना कि भारत देवी माता की दृश्यमान विभूति है, बंगाल के राष्ट्रवादियों और आत्मवादियों की रचनाओं तथा भाषणों में आधारभूत धारणा रही है।

राजनीतिक सिद्धांत का विवेकानन्द की दूसरी महत्वपूर्ण देन उनकी स्वतंत्रता की धारणा है। उनका स्वतंत्रता विषयक सिद्धांत बहुत व्यापक था। उनका कहना था कि सम्पूर्ण विश्व अपनी अनवरत गति के द्वारा मुख्यतः स्वतंत्रता की ही खोज कर रहा है।⁵² वे स्वतंत्रता के प्रकाश की वृद्धि की एकमात्र शक्त मानते थे।⁵³ उनके शब्द हैं “शारीरिक, मानसिक तथा आध्यात्मिक स्वतंत्रता की ओर अग्रसर होना तथा दूसरों को उसकी ओर अग्रसर होने में सहायता देना मनुष्य का सबसे बड़ा पुरस्कार है। जो सामाजिक नियम हम स्वतंत्रता के विकास में बाधा डालते हैं वे हानिकारक हैं, और उन्हें तुरंत नष्ट करने के लिए प्रयत्न करना चाहिए। उन संस्थाओं को प्रोत्साहन दिया जाय जिनके द्वारा मनुष्य स्वतंत्रता के मार्ग पर आगे बढ़ता है।”⁵⁴ विवेकानन्द आध्यात्मिक स्वतंत्रता अथवा माया के बंधनों और प्रलोभनों से मुक्ति के ही समर्थक नहीं थे, बल्कि वे मनुष्य के लिए भौतिक अथवा बाह्य स्वतंत्रता भी चाहते थे। वे मनुष्य के प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत को मानते थे। उनका कथन है “स्वतंत्रता का निश्चय ही यह अर्थ नहीं है कि यदि मैं और आप किसी की सम्पत्ति को हड़पना चाहें तो हमें ऐसा करने से न रोका जाय, किन्तु प्राकृतिक अधिकार का अर्थ यह है कि हमें अपने शरीर, बुद्धि और धन का प्रयोग अपनी इच्छानुसार करने दिया जाय और हम दूसरों को कोई हानि न पहुँचाएँ, और समाज के सभी सदस्यों को धन, शिक्षा तथा ज्ञान प्राप्त करने का समान अधिकार हो।”⁵⁵ विवेकानन्द के मतानुसार स्वतंत्रता उपनिषदों का मुख्य सिद्धांत था, उपनिषद्धारियों ने शारीरिक, मानसिक एवं आध्यात्मिक आदि स्वतंत्रता के सभी पक्षों का डटकर समर्थन किया था। विवेकानन्द को यह भी आशा थी कि जिस स्वतंत्रता का उदय अमेरिका में 4 जुलाई, 1776 को हुआ था वह किसी दिन समस्त विश्व में प्रतिष्ठित हो जायगी। अपनी “चारजुलाई के प्रति” शीर्षक कविता में उन्होंने लिखा है

तुमकी कोटिश अभिवादन, हे प्रकाश के प्रभु !

आज तुम्हारा नव स्वागत,

हे दिवाकर ! आज तुम स्वतंत्रता से विश्व को प्रदीप्त कर रहे हो।

× × ×

हे प्रभो ! अपने अनवरोध्म भाग पर निरंतर बढ़ते जाओ !

49 विवेकानन्द ने कहा था कि सम्पत्ता आंतरिक ईश्वरत्व की अभिव्यक्ति हुआ करती है।

50 *The Life of Swami Vivekananda* जिल्द 2, पृष्ठ 698।

51 विवेकानन्द वेदान्त की विश्व तथा विश्व धर्म की बुद्धिसंगत व्याख्या मानते थे। उनकी धारणा थी कि वेदान्त सामाजिक दृष्टि से भी उपयोगी है। वह एकत्व में सभी जीवित प्राणियों के एकत्व तथा मनुष्य के देवत्व में आस्था उत्पन्न करता है। वह निष्काम काम की शिक्षा देता है। वह सभी धर्मों और पंथों के बीच सामंजस्य स्थापित कर सकता है। अतः वेदान्त सामाजिक तथा राजनीतिक पुनर्निर्माण के उद्देश्य की पूर्ति में सहायक हो सकता है।

52 विवेकानन्द ने लंदन में एक व्याख्यान में कहा था “यह विश्व क्या है ? स्वतंत्रता में इसका उदय होता है, और स्वतंत्रता पर ही वह अवलम्बित है।”

53 विवेकानन्द, “स्वतंत्रता आध्यात्मिक प्रगति की एकमात्र शक्त है।

54 *The Life of Swami Vivekananda* भाग 2 पृष्ठ 753।

55 वही, पृष्ठ 752।

प्रकृति का कितना ही गुणगान क्यों न करें, वास्तव में व्यक्ति ही राष्ट्रीय ढाँचे के घटक होते हैं, इस लिए जब तक व्यक्ति स्वस्थ, नैतिक तथा दयालु नहीं होते तब तक राष्ट्र की महानता तथा समृद्धि की आशा करना व्यर्थ है। अतीत में भारत में राष्ट्रीय जीवन का निर्माण समाजसेवा तथा व्यक्ति की मुक्ति के आदर्शों की नींव पर किया गया था। इन श्रेष्ठ आदर्शों को पुनः प्रतिष्ठित करना और शक्तिशाली बनाना है।⁶² इसलिए सेवा तथा त्याग को भारतीय राष्ट्र के पुनर्भार का तात्त्विक आधार बनाना आवश्यक है।⁶³ इस प्रकार विवेकानन्द इस पक्ष में थे कि राष्ट्रीय एकता और सुदृढता का आधार नैतिक हो। उन्होंने उत्प्रेरित शब्दों में भारतीयों को जलज्वार “हे वीर ! निर्भीक बनो, साहस धारण करो, इस बात पर गव करो कि तुम भारतीय हो और गव के साथ घोषणा करो, ‘मैं भारतीय हूँ और प्रत्येक भारतीय मेरा भाई है।’ बावो, ‘गानहीन भारतीय, दरिद्र तथा अकिंचन भारतीय, ब्राह्मण भारतीय, अछूत भारतीय, मेरा भाई है।’ तुम भी अपनी कमर में एक लंगोटी बाँध कर गव के साथ उच्च स्वर में घोषणा करो, ‘भारतीय मेरा भाई है, भारतीय मेरा जीवन है भारत के देवी देवता मेरे ईश्वर हैं, भारतीय समाज मेरे बाल्यकाल का पालना है, मेरे जीवन का आनन्द उद्यान है, पवित्र स्वर्ग, और मेरी वृद्धावस्था की वाराणसी है।’ मेरे बच्चे धो लो, ‘भारत की भूमि मेरा परम स्वर्ग है, भारत का कल्याण मेरा कल्याण है’, और दिन रात जपों और प्रार्थना करो, ‘हे गौरीशंकर, हे जगज्जननी, मुझे पुरुषत्व प्रदान करो। हे शक्ति की माँ, मेरे दीवल्य को हर लो, मेरी पौरुषहीनता को हर लो—और मुझे मनुष्य बना दो।’”

विवेकानन्द प्रधानतः मिश्र, धर्मोपदेशक तथा सत्यासी थे किन्तु उनके हृदय में जनता के लिए प्रगाढ़ प्रेम था।⁶⁴ वे जनता की दशा देखकर सचमुच रोया करते थे।⁶⁵ अपने उपदेशों तथा लेखों के द्वारा वे जनता की आकांक्षाओं तथा तीव्र वेदनाओं को वाणी देना चाहते थे। उनका कहना था कि दरिद्रों की दशा सुधारने के लिए उन्हें शिक्षा तथा धर्म का संदेश देना आवश्यक है। उनके शब्द हैं “राष्ट्र के रूप में हम अपना व्यक्तित्व खो बैठे हैं, और यही इस देश में सब दुष्कर्मों की जड़ है। हमें देश को उसका खोया हुआ व्यक्तित्व वापस देना है, और जनता का उत्थान करना है। हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, सभी ने उसको अपने पैरों से कुचला है। किन्तु अब उनके उत्थान की शक्ति भी भीतर से ही आनी चाहिए, अर्थात् परम्पराभिन्त हिन्दू समाज में से। प्रत्येक देश में जो बुराईयाँ देखने को मिलती हैं वे धर्म के कारण नहीं हैं, बल्कि धर्मद्रोह के कारण हैं। इसलिए दाँप धर्म का नहीं है, मनुष्यो का है।”⁶⁶ अतः विवेकानन्द ने पुकार लगायी कि जनता का उत्थान किये बिना राजनीतिक मुक्तिकरण सम्भव नहीं है।⁶⁷ जब जनता दुःखों और विपदाओं में पड़ी कराह रही हो और घोर नैराश्य में डूबी हुई हो ऐसे समय में निजी मुक्ति की बात सोचना निरर्थक है।⁶⁸ उन्होंने उस समय की भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की भी आलोचना की, क्योंकि उनकी निगाह में यह जनता की दशा सुधारने के लिए कोई भावात्मक और रचनात्मक कार्य नहीं कर रही थी। एक बार अदिवनीकुमार दत्त ने एक भेंट में उनसे पूछा “किन्तु क्या आपको जो कुछ कांग्रेस कर रही है उसमें विश्वास नहीं है ?” विवेकानन्द ने उत्तर दिया “नहीं, मुझे विश्वास नहीं है। किन्तु निश्चय ही मैं कुछ से कुछ अच्छा है और सोते हुए राष्ट्र को जगाने के लिए उसे सब ओर से धक्का लगाना अच्छा है। क्या आप मुझे बतला सकते हैं कि कांग्रेस जनता के लिए क्या करती आयी है ? क्या आपका विचार है कि केवल कुछ

62 *The Life of Swami Vivekananda*, जिल्द 2, पृष्ठ 713।

63 वही, पृष्ठ 306।

64 रक्षिये विवेकानन्द “विश्व में एक ही ईश्वर है, एक ही ऐसा ईश्वर है जिसमें मुझे आस्था है वह ईश्वर सब आत्माओं के दीन तथा दरिद्र लोग हैं। विवेकानन्द ने ही भारत को दरिद्रनारायण की धारणा प्रदान की।

65 एक बार विवेकानन्द ने कहा था “स्मरण रक्षिये कि राष्ट्र शोषणियों में रहता है।”

66 *The Life of Swami Vivekananda*, जिल्द 1 पृष्ठ 306-07।

67 एक बार विवेकानन्द ने घोषणा की थी “तुम सब लोग जो दीन और दरिद्र हो जो पतित और पददलित हो, आओ ! जब तक उनका उद्धार नहीं होता तब तक महान भारत माता का कभी उद्धार नहीं हो सकता।

68 “Our Duty to the Masses,” *The Complete Works of Swami Vivekananda*, जिल्द 4, पृष्ठ 107-09।

प्रस्ताव पास करने से स्वतंत्रता मिल जायगी ? मेरा उसमें विश्वास नहीं है । सबसे पहले जनता को जगाना होगा । उसे भरपेट भोजन मिलने दीजिए, फिर वह अपना उद्धार स्वयं कर लेगी । यदि कांग्रेस उसके लिए कुछ करती है तो मेरी सहानुभूति कांग्रेस के साथ है ।”⁶⁹

6 निष्कर्ष

स्वतंत्रता की प्राप्ति के उपरांत भारतीय राष्ट्रवाद के आधारभूत तत्वों के अध्ययन का महत्व बहुत बढ़ गया है । विवेकानन्द की रचनाओं तथा माधवों ने बंगाल के राष्ट्रवाद की नतिक नींव को सिद्धांत तथा व्यवहार दोनों ही दृष्टि से सुदृढ़ बनाने में महत्वपूर्ण योग दिया है । उन्होंने सम्पूर्ण देश पर भी प्रभाव डाला है । जिस समय राष्ट्र उदासीनता, निष्क्रियता और निराशा में डूबा हुआ था, उस समय विवेकानन्द ने शक्ति तथा निमग्नता के संदेश की गजना की । उन्होंने लोगों को शक्तिशाली बनने की प्रेरणा दी । शक्ति ही विवेकानन्द की भारतीय राष्ट्र को वसीयत है । जब भारत का बौद्धिक अंग पश्चिम का अनुकरण करने में व्यस्त था, उस समय उन्होंने निर्भीकतापूर्वक घोषणा की कि पश्चिम को भारत से बहुत कुछ सीखना है । विवेकानन्द की रचनाओं तथा उनके संदेश का ध्यान में रखे बिना भारतीय राष्ट्रवादों आंदोलन के जन्म तथा विकास को और 1904 तथा 1907 के बीच राजनीतिक साहित्य के स्वर में जो परिवर्तन हुआ उसे समझना सम्भव नहीं है ।

विवेकानन्द का मत था कि भारत में दृढ़ और स्थायी राष्ट्रवाद का निर्माण धर्म के आधार पर ही किया जा सकता है । किंतु उन पर पधवादी सकीणता अथवा साम्प्रदायिकता का आरोप नहीं लगाया जा सकता । उनकी दृष्टि में नैतिक तथा आध्यात्मिक प्रगति के शाश्वत नियम ही धर्म हैं । उन्होंने अपनी निर्भीक दृष्टि द्वारा पहले से ही देख लिया था कि लूट का बंटवारा करने में सलग धार्मिक राष्ट्रवाद स्थायी नहीं हो सकता । राष्ट्र के अवयवी विकास के लिए आवश्यक है कि लोगो में उदारता, ब्रह्मचर्य, प्रेम, त्याग तथा निग्रह के गुण विद्यमान हों । विवेकानन्द की सी सावर्भौम सहिष्णुता वास्तविक किसी धार्मिक पथ अथवा सम्प्रदाय के विरुद्ध अत्याचार की अनुमति नहीं दे सकता था । उन्हें व्यक्तिगत विकास में विश्वास था, वे इस पक्ष में नहीं थे कि किसी पर धार्मिक विश्वास अथवा सामाजिक परिपाटियाँ बलात् थोपी जायें । अतः विवेकानन्द द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रवाद का धार्मिक आधार अरविन्द और विपिनचन्द्र पाल की राष्ट्रवादी धारणा के समतुल्य था ।

विवेकानन्द सावर्भौमवाद के समर्थक थे । उनके लिए देशभक्ति एक शुद्ध और पवित्र आदेश था, किंतु उन्होंने मनुष्य के देवत्व का भी संदेश दिया । उनके संदेश में महान प्रभाव का पट्टी रहस्य था । उनका कथन था कि धर्म, रंग, लिंग आदि के भूल में वास्तविक मानव अन्तर्निहित है । टैगोर की भाँति विवेकानन्द को भी सावर्भौम मानव में विश्वास था । उनके अनुसार सावर्भौम बहुत्व का साक्षात्कार करने के लिए सावमानव की गम्भीर कल्पना आवश्यक थी । जिस युग में विद्वत् सशयवाद, नाशवान और भौतिकवाद से पीड़ित था उस समय अद्वैत वेदांती के रूप में विवेकानन्द ने सावर्भौम धार्मिक भावना को पुनर्जीवित करने का संदेश दिया । उनकी दृष्टि में भारत का जागरण तथा मुक्ति सावर्भौम प्रेम तथा बहुत्व के साक्षात्कार की एक सीढ़ी थी ।

प्रकरण 2

स्वामी रामतीर्थ

1 प्रस्तावना

स्वामी रामतीर्थ (1873-1906) आधुनिक युग में वेदांत दर्शन के एक अत्यधिक महत्वशाली प्रतिपादक हुए हैं । पंजाब के एक ब्राह्मण परिवार में उनका जन्म हुआ था । उनका परिवार अपने को गोस्वामी सुलसीदास का वंशज मानता था । रामतीर्थ अत्यंत दृढ़ विचारार्थ थे, किंतु अपने लगभग अतिमानवीय परिश्रम के फलस्वरूप वे साहोर के फौजमन् क्रिश्चियन कॉलेज में गणित के प्रार्थमिक के पद पर पहुँच गये । वे गणित के दार्शनिक शिक्षण थे । वे उर्दू तथा फारसी के भी विद्वान थे और इन भाषाओं में कविता कर सकते थे । वे दृष्टि में महान मनुष्य थे । विवेकानन्द की प्रेरणा से

गणित के प्राचाय गोस्वामी तीथराम ने सासारिक बंधन और स्नेह का परित्याग कर दिया और स्वामी रामतीथ के नाम से सयासी के वस्त्र धारण कर लिये। उन्होंने जापान तथा अमेरिका में लगभग तीन वर्ष (1902-1904) तक व्याख्यान दिये। वे नि स्वायत्ता, परम वैराग्य तथा अपरिग्रह के वेदाती आदर्श के जीवन्त मूर्तिमान् उदाहरण थे। संयुक्त राज्य अमेरिका में उनका एक दूसरे ईसा मसीह के रूप में अभिनन्दन किया गया। उनके शिष्यों तथा प्रशंसकों का विश्वास था कि उन्होंने नानमुक्त का परम पद प्राप्त कर लिया था। वे निम्न प्रकृति के सभी प्रलोभनों से मुक्त हो चुके थे, और उनके शिष्यों की दृष्टि में वे भगवद्गीता में प्रतिपादित त्रिगुणातीत के आदर्श के मूल रूप थे। कहा जाता है कि वे माया के सभी प्रलोभनों और सीमाओं को पार कर चुके थे। वे वेदा त में वर्णित ईश्वर चेतना के अतिरेकी की साक्षात् मूर्ति थे। किंतु गम्भीर साधुता के साथ साथ रामतीथ में अपने देश के पुनरुद्धार की उत्कट और ज्वलन्त आकांक्षा थी। भारत लौटने पर उन्होंने उत्तर प्रदेश के अनेक नगरों में उपदेश दिया और कहा कि वेदांत का माग ही राष्ट्रीय मुक्ति का एकमात्र माग है। 1906 में दीपावली के दिन वे देहरी के निकट गया में डूब गये, और इस प्रकार उनके जीवन का दुःखद अन्त हुआ।⁷⁰

रामतीथ कवि, गणितज्ञ, रहस्यवादी, वेदाती और सद्देशवाहक थे। उन्हें गणित के आधार पर वेदांत की प्रस्थापनाओं को सिद्ध करने में आनन्द आता था। विवेकानन्द तथा अरविन्द की भांति रामतीथ का भी मत था कि वेदांत में दर्शन, धर्म तथा विज्ञान का समन्वय है, और उसके सिद्धांतों को व्यक्तिगत अनुभव के आधार पर सत्य सिद्ध किया जा सकता है। रवीन्द्रनाथ की भांति रामतीथ को भी प्रकृति से गहरा अनुराग था। उन्हें हिमालय के उत्तुंग शृंगों, गंगा की उपनती हुई उद्दाम धाराओं और उत्तर भारत के वनों एवं वृक्षों की समृद्धि में असीम आनन्द की अनुभूति होती थी। उनकी आत्मा राजनीति के कूचक्रा और जटिलताओं से अधिकाधिक दूर थी। राजनीति दर्शन के प्रश्नों जैसे विधि के सम्प्रदाय, राजनीतिक दायित्व के सिद्धांत, प्रभुत्व के स्तर आदि से उनकी आत्मा नितांत अपरिचित थी। उन्हें केवल एक ही वस्तु से प्रयोजन था—आध्यात्मिक सत्ता की प्रभूत वास्तविकता। फिर भी मैंने रामतीथ को आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन के इतिहास में समाविष्ट कर लिया है। इसके दो कारण हैं। प्रथम यद्यपि रामतीथ राजनीतिक विचारक और कार्यकर्ता नहीं थे, फिर भी उनके हृदय में मातृभूमि के लिए उत्कट प्रेम तथा उत्साह था। अपनी सबसे प्रारम्भिक रचना 'अलिक' में भी उन्होंने भारत को दास मनोवृत्ति से स्वतन्त्र करने की बात कही है।⁷¹ अमेरिका में प्रवास के दौरान भी उन्होंने अपने देशभक्ति के उदगार व्यक्त किये और कहा उन्होंने 'भारतीयों की ओर से अमरीकियों से अपील'⁷² शीघ्र एक पुस्तिका प्रकाशित की। स्वदेश लौटने पर भी वे देशभक्ति का यह सदेश सबत्र सुनाते रहे।⁷³ दूसरे एक समय था जब पंजाब, उत्तरप्रदेश और बिहार की हिन्दीभाषी तरुण पीढ़ी के मन पर रामतीथ का गम्भीर प्रभाव था। 'नन्द धर्म', 'ब्रह्मचर्य' आदि पर उनके व्याख्यानों ने तरुणों को बहुत प्रभावित किया। उनकी नि स्वायत्ता, उनके असाधारण ज्ञान तथा चुम्बकीय आत्मबल ने विद्यार्थी वर्ग को बहुत प्रेरणा दी। उन्होंने देशभक्ति की अनेक उत्प्रेरित कविताएँ लिखीं। अपनी एक कविता में उन्होंने लिखा है

“ईश्वर हमारे प्राचीन भारत को आशीर्वाद दो,

70 स्वामी रामतीथ के जीवन की जानकारी के लिए रामतीथ फ्लोरेन्स लीग द्वारा प्रकाशित निम्न ग्रंथों का अब सोहन कौजिए नारायण स्वामी 'स्वामी रामतीथ महाराज का जीवन चरित्र', पृष्ठ 652 व्रतनाथ शर्मा *Suams Ramtiritha His Life and Legacy*, मार्च 1936, पृष्ठ 720 पूर्वनिर्दिष्ट, *The Story of Suams Rama*, अप्रैल 1935, पृष्ठ 291।

71 पूर्वनिर्दिष्ट *The Story of Suams Rama*, पृष्ठ 225।

72 रामतीथ "An Appeal to the Americans on behalf of India," *In Woods of God Realization* जिल्द 7, पृष्ठ 119-87।

73 रामतीथ ने धार्मिक दर्शन, विज्ञान की विभिन्न शाखाओं तथा भौतिकीय ब्रह्मांडों के अध्ययन के लिए जीवन संस्था नाम का एक संस्थान स्थापित करने का विचार किया था। देखिये *In Woods of God Realization*, जिल्द 7, पृष्ठ 69। इनसे स्पष्ट है कि देश की समकालीन सामाजिक और आर्थिक समस्याओं के प्रति रामतीथ का दृष्टिकोण यथावकाश था।

प्राचीन भारत, एक समय का गौरवशाली भारत,
सागर द्वीपों से समुद्र तक,
कश्मीर से कयाकुमारी तक,
सबका पूर्ण शांति का साम्राज्य हो,
ईश्वर हमारे भारत को आशीर्वाद दो ।
उसकी सब आत्माएँ प्रेम वधन में बँधें,
और वे अपने कर्तव्यों का समुचित पालन करें
शाश्वत सत्य के ज्ञान से भर दो उन्हें,
और उनके पुण्य नित नूतन होकर चमकें,
देश तुम्हारे वरद हस्त की प्रायना करता है,
उसकी सुनो एक बार पुन
उसमें राष्ट्रीय भावना उँडेल दो
उसका यश सागर तट से मागर तट तक फैले,
ईश्वर एक बार शक्तिशाली भारत को आशीर्वाद दो ।”

उस समय जब देश ब्रिटिश साम्राज्यवाद के अत्यायों और अत्याचारों के विरुद्ध संघर्ष की अग्नि परीक्षा में होकर गुजर रहा था, रामतीर्थ के जीवन की साधुता, पवित्रता, विद्वत्ता तथा व्रतों ने राजनीतिक कार्यकर्ताओं को भी गहरी प्रेरणा दी । इसलिए यद्यपि रामतीर्थ ने सम्भवतः ऐसा कुछ नहीं लिखा है जिसे सही अर्थ में राजनीति दर्शन की कोटि में रखा जा सके, फिर भी भारतीय राष्ट्रवाद के नैतिक तथा सांस्कृतिक स्रोतों की विवेचना करते समय उनके सम्बंध में विचार करना आवश्यक है ।

2 रामतीर्थ के राजनीतिक विचारों का दार्शनिक आधार

विवेकानन्द की भाँति रामतीर्थ भी अद्वैत सम्प्रदाय के वेदाती थे ।⁷⁴ जबकि विवेकानन्द अपने जीवन के अंतिम दिना तक आस्तिक भक्तिमार्गी हिन्दू धर्म के अनुष्ठानों और कर्मकाण्ड का पालन करते रहे, रामतीर्थ परम सत्य के ध्यान और चिन्तन में ही पूर्णतः मग्न रहते थे । उसके मन में सर्व आत्मा की गम्भीर, निश्चल, मौन शांति में डूबे रहने की उत्कट साससा रहती थी । इसी स्थिति को उपनिषद् में यतो वाचो निवर्तते’ कहा है । उनकी शिक्षाओं का प्रधान तत्व है मानव आत्मा तथा अनुमन्त्रातीत परब्रह्म की आध्यात्मिक एकता, और इसी को उन्होंने बार बार बुहरासा । उनके अनुसार वेदात दर्शन का उच्चतम निष्ठात है कि एक आदि आध्यात्मिक सत्ता ही एकमात्र सत् है । उनके विचार में वेदात न तो बकल और फिस्टे का आत्मगत प्रत्ययवाद है और न प्लेटो तथा प्लेट का वस्तुगत प्रत्ययवाद । रामतीर्थ ने हेगेल और शैलिंग के निरपेक्ष प्रत्ययवाद का भी उल्लेख किया है । किन्तु हेगेल ने निरपेक्ष तत्व (सावर्भौम आत्मा) की बौद्धिक प्रकृति को महत्व दिया है इसके विपरीत रामतीर्थ के अनुसार परम सत् सकल्प चित और आनन्द है ।⁷⁵

रामतीर्थ ने ह्यूम के संशयवाद का खण्डन किया, उनका विश्वास था कि मनुष्य अपने अन्तःकरण की निस्तब्धता में परम सत् का साक्षात्कार कर सकता है । वे यह भी मानते हैं कि मानव अहम् एक सार वस्तु है, उसका अस्तित्व है और उसका अन्तस्तम सार परम सत् है । परब्रह्म ही मनुष्य के हृदय में विराजमान है । इसलिए मानव ब्रह्म को ईश्वरीय दिशा की ओर प्रेरित करता है । विवेकानन्द की भाँति रामतीर्थ ने भी सिखाया कि मनुष्य की आत्मा का स्वरूप देवी है, ब्रह्मोक्ति प्रत्यक्ष व्यक्ति उसी आध्यात्मिक शक्ति का प्रतिरूपण है, उसी की प्रतिष्ठा है ।⁷⁶ उन्होंने सातारि

74 रामतीर्थ के दर्शन की जानकारी के लिए मैं रामतीर्थ वक्तोवैज्ञान संघ सचनक द्वारा प्रकाशित *In Woods of God Realization or the Complete Works of Swami Ramtirtha*, का अध्ययन किया है । अब और अपना बाकीय सचनक में उठाकर बाकीयों से संचालित है ।

75 ‘Idealism and Realism Reconciled,’ *In Woods of God Realization*, पृष्ठ 6 पृष्ठ 1-46 ।

76 रामतीर्थ स्वोक्त करते हैं कि मनुष्य का मूल्य अर्थात् वह विश्वास हुआ है और उग्रय देवता तब पड़ने की समय विद्यमान है । *In Woods of God Realization* पृष्ठ 5, पृष्ठ 53 76 ।

वासनाओं, प्रलोभनों और भोगों से चिपटे रहने की प्रवृत्ति की भत्सना की। बुद्ध की भाँति रामतीथ का विश्वास था कि मोह अथवा तृष्णा ही संसार के सब दुःखों की जड़ हैं। इसलिए उन्होंने संन्यास (त्याग) को ही सर्वश्रेष्ठ माना।

एक वेदाती होने के नाते रामतीथ मानते हैं कि विश्व प्रतीति मात्र है, उसका वास्तविक अस्तित्व नहीं है, उसका केवल आभास होता है। इसलिए उनका हार्दिक आग्रह था कि मनुष्य को सांसारिक भय तथा वासनाओं पर विजय प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए। शुद्ध आचरण के द्वारा मनुष्य दैवी शक्ति उपलब्ध कर सकता है, और उसी को रूपांतरित जीवन का आधार बनाया जा सकता है। शुद्धता ही दैवी ज्ञान का मार्ग है। कभी कभी रामतीथ परमात्मा को 'राम' कहकर पुकारते थे, और 'राम' का अर्थ है विश्व में रमण करने वाली सत्ता। उन्होंने यह भी घोषणा की कि मेरा परम सत् के साथ तादात्म्य हो चुका है। रामतीथ को मनुष्य की आत्मा के ईश्वरत्व में अडिग आस्था थी, और उनका आत्म विश्वास इतना अगाध था कि वे समझते थे कि मैंने उच्चतम आध्यात्मिक अनुभूतियों को उपलब्ध कर लिया है। उनकी इस अतिरिक्त आत्मपरकता ने उनके अनवरत प्रशंसकों को अप्रसन्न कर दिया था, सिक्ख लेखक पूरनसिंह उनसे से एक थे।

ईश्वर चेतना प्राप्त करने के लिए परम वैराग्य की आवश्यकता होती है। धर्म का आचरण वही व्यक्ति कर सकता है जिसकी आत्मा सबल हो और जिसने इन्द्रियों के प्रलोभनों पर विजय प्राप्त कर ली हो। परमात्मा का दर्शन इन्द्रियों के सम्पूर्ण सुखों के परित्याग का ही फल है। मनुष्य को बाह्य व्यापार में अपनी शक्तियों का अपव्यय नहीं करना चाहिए। सम्पूर्ण शक्ति को मुक्ति के प्रयत्नों में केन्द्रित कर देना होगा। रामतीथ ने सब्र सौगों को जागृत करने तथा वास्तविक दैवी पवित्रता और शक्ति के रहस्य को पहचानने की प्रेरणा दी। उनका आग्रह था कि हम अपने काम के सभी मुख्य प्रेरणा स्रोतों को ईश्वर की लय में मिला देना चाहिए।

3 रामतीथ का सामाजिक दर्शन

(क) आधुनिक सभ्यता की आलोचना—रामतीथ की आत्मा सर्वदा सावभौम चेतना (पर-ब्रह्म) के लिए तड़पा करती थी। उनकी आत्मा सवेगात्मक तथा कायप्रधान थी। उन्हें हिमालय के एकांत से प्रेम था। वे सबद स यासी रह। इसलिए वे आधुनिक सभ्यता के आलोचक थे। उन्हें आधुनिक सभ्यता में तीन मुख्य दोष दिखायी देते थे।⁷⁷ वे कहा करते थे कि कृत्रिमता आधुनिक युग का सबसे बड़ा अमिश्राप है। वर्तमान सभ्यता में जाता को प्रसन्न करने तथा भीड़ का सम्मानपान करने पर अधिक धन दिया जाता है। बाह्य नाम और रूप का अधिक आश्रय लिया जाता है। आध्यात्मिक विधि के प्रभुत्वसम्मत प्रताप की उपेक्षा की जाती है, बहुसंख्यक लोग दूसरों की राय की कृपा पर जीते हैं तथा तड़क भड़क और कृत्रिमता की मोहिनी में फँसे रहते हैं। अपनी 'सभ्यता' की पक कविता में रामतीथ ने लिखा है

"तुम दासों की रचि को तुष्ट करने, पक्षों के दासों और सम्मानित धूर्तों को प्रसन्न करने के लिए कुत्स करते हो। तुम अनुकरण पर आधारित रुढ़ियों का पालन करते हो और परम्पराओं तथा कृत्रिम रूपाँ की पीछे दौड़ते हो।"⁷⁸

रामतीथ के अनुसार आधुनिक सभ्यता की दूसरी दुर्बलता धनलोभता है।⁷⁹ सम्पत्ति की लालसा के वशीभूत होकर लोग दिन रात इधर उधर दौड़ते हैं। अतः रामतीथ लिखते हैं

"तुम्हारे व्यापारिक स्वार्थों ने तुम्हारे प्रेम पर विजय पा ली है, सांसारिक धन वैभव ईश्वरत्व पर आक्रमण कर रहा है, तुम न हँसन के लिए स्वतंत्र हो, न रोने के लिए, न प्रेम करने के लिए स्वतंत्र हो और न सोने के लिए।"⁸⁰

77 "Civilization", In *Woods of God Realization* जिल् 5, पृष्ठ 124-34।

78 स्वामी रामतीथ की "To Civilization" की पक कविता।

79 In *Woods of God Realization* जिल् 5 पृष्ठ 127-36।

80 रामतीथ की कविता "To the So called Civilized"

आधुनिक सभ्यता में धन की लालसा वा ही सबत्र दासता है, उसी के बाधनारी आत्मा लोग इधर-उधर नाचते फिरते हैं, लोग स्वयं अपनी सम्पत्ति के दास बन गये हैं। विन्ध्य वस्तुओं की उमादपूर्ण आकांक्षा ने जीवन के वाक्य तथा संगीत के आनन्द को लगभग बहिष्कृत कर दिया है, और जीवन गीरस उत्तमना और तनावों का प्रदानमात्र बन गया है। इसलिए रामतीथ सावध थे कि अब 'चिन्ता और लगाव' की मृत्यु की घण्टी बजना आवश्यक है, क्योंकि "अनुचित धनतुल्य दुखी बनाता है।"

आधुनिक सभ्यता की तीसरी दुबलता जनता में फैली हुई मानसिक बीमारियाँ हैं। आजकल सभी राष्ट्र ईर्ष्या और मय से ग्रस्त हैं। रामतीथ का आग्रह है कि मनुष्य को अपनी सब ध्येय को आदरें छोड़ देनी चाहिए। उनका हादिक अनुरोध है कि आधुनिक सभ्यता में मिताचार और समझ दारी का समावेश किया जाय। भौतिकवादी अघविश्वासों और वाणिज्यवादी आदर्शों की पूजा का अन्त तभी हो सकता है जब जीवन की आध्यात्मिक दिशा में मोड़ा जाय। आत्मा की सबशक्तिमान ज्योति ही पीछा, ईर्ष्या, दीवर्ष्य, मृत्यु तथा अहकार के सबव्यापी साम्राज्य का अन्त कर सकता है।

(ख) राजनीतिक शक्ति के स्रोत के रूप में धर्म का महत्व—रामतीथ की आत्मा में प्राचीन भारत के गौरव और महानता को पुनर्जीवित करने की आकांक्षा व्याप्त थी। वे कहा करते थे कि जब प्राचीन भारतीय अपना जीवन प्रेम, आत्मोत्सग और निर्भीकता आदि वेदान्ती आदर्शों के अनुकूल व्यतीत करते थे तब देश स्वतन्त्र था। मिस्री, असुर और मीड आदि जातियाँ भारतीय सीमाओं पर अधिकार इसलिए नहीं कर पायी कि उस युग में भारतीय अपना जीवन वास्तविक धर्म के अनुसार बिताते थे। देश के राजनीतिक अघ पतन का मुख्य कारण यह था कि लोगों ने भ्रातृत्व, सहयोग, मैत्री आदि सच्चे धार्मिक आदर्शों की उपेक्षा कर दी थी। अपने एक अत्यन्त ओजस्वी नापण में रामतीथ ने कहा था "एक समय था जब किन्हीशी लोग बड़े शक्तिशाली थे किन्तु वे भारत पर आक्रमण करने और उसको जीतने में असफल रहे, मिस्री भी उत्कय के शिखर पर थे किन्तु वे भी भारत को अपने अधीन न कर सके। एक समय ईरान भी सबशक्तिमान था किन्तु उसका भारत की ओर शत्रुतापूर्ण दृष्टि से देखने का भी साहस नहीं हुआ। रोमन लोगों का झण्डा लगभग सम्पूर्ण विश्व में फहराता था और उस समय तक विदित समस्त पृथ्वी पर उनका आधिपत्य था। किन्तु रोमन सम्राटों को भारत को अपने अधीन करने का साहस नहीं हुआ। यूनानियों का जब उत्कय हुआ तो वे शताब्दियों तक भारत पर कुदृष्टि नहीं डाल सके। फिर सिकन्दर नाम का एक व्यक्ति हुआ जिसे गलती से सिकन्दर महान कहा जाता है, भारत आने से पहले उसने, जितना जगत उसे ज्ञात था, उस सबको विजय कर लिया था। उस शक्तिशाली सिकन्दर को ईरानियों की सम्पूर्ण सेना मिल गयी थी और मिस्र की सेनाएँ भी उसके पक्ष में थी। वही सिकन्दर भारत में प्रवेश करता है और पीरप नाम के छोटे से भारतीय राजा से उसकी मुठभेड़ हो जाती है और यह भयभीत हो जाता है। इस भारतीय राजा ने सिकन्दर महान को नीचा दिखा दिया, और उसकी सब सेनाओं को वापस लौटना पड़ा। सभी सेनाएँ परास्त हुईं और सिकन्दर महान पीछे लौटने पर बाध्य हुआ। यह सब कैसे हुआ? उन दिनों भारत की जनता में वेदात का प्रचार था। क्या तुम्हें इसका प्रमाण चाहिए? यदि प्रमाण चाहते हो तो उस समय के यूनानी भारत का जो विवरण छोड़ गये हैं उसे पढ़ो, उस समय के सिकन्दर के साथी यूनानियों ने भारत के सम्बन्ध में जो कुछ लिखा है उसे इतिहास में पढ़ो। उस सबसे तुम्हें पता लग जायगा कि उस समय जनता में व्यावहारिक वेदात का प्रचार था और देश शक्तिशाली था। सिकन्दर महान को वापस जाना पड़ा था। फिर एक समय आया जब महमूद गजनवी नामक एक साधारण लुटेरे ने सत्रह बार भारत को लूटा, सत्रह बार वह भारत से, जितना धन मिल सका, लूटकर ले गया। उन दिनों की जनता का विवरण पढ़ो, तुम्हें पता लगेगा कि जनता का धर्म वेदात से बिल्कुल उलटा था। वेदात का प्रचार था, किन्तु केवल कुछ चुने हुए लोगों में। जनता ने उसका परित्याग कर दिया था, और इसीलिए भारत का अघ पतन हुआ।"¹⁸¹

रामतीथ का कहना था कि भारत का पतन घम के कारण नहीं, बल्कि सद्धम के अभाव के कारण हुआ था। इसीलिए उन्होंने वेदात्त की भावना को पुनर्जीवित करने का उत्साह के साथ समर्थन किया। उनकी इच्छा थी कि वेदात्त को राष्ट्रीय जीवन का आधार बनाया जाय। उनके विचार में व्यक्तियों तथा समूहों दोनों की सफलता सात आधारभूत सिद्धान्तों का अनुगमन करने पर निर्भर होती है— निमग्नता, उद्यम, आत्म-त्याग, आत्म विस्मरण, सावधानी प्रेम, प्रसन्नता और आत्मविश्वास।⁸²

(ग) जनसंख्या की समस्या का नैतिक हल—रामतीथ इस अर्थ में आर्थिक मयायवादी और समाज-सुधारक थे कि वे देश की बढ़ती हुई जनसंख्या से चिन्तित थे। उन्होंने जनसंख्या की समस्या का नैतिक हल प्रस्तुत किया। उन्होंने भारत के तुरुष्णा को सलाह दी कि यदि देश को सवनाश से बचाना है तो ग्रहचय का पालन करो। देश की उदीयमान पीढ़ियाँ को रामतीथ ने इन शब्दों में कड़कर सलाह दी— “शुद्धता। शुद्धता। तुम्हें आध्य होकर शुद्धता प्राप्त करनी है।” उनका कहना था कि यदि देश के लोगों ने श्रेष्ठ आदर्शों का अनुसरण न किया और नेक सलाह न मानी तो प्रवृत्ति के नियम निश्चय ही अपना काम करेंगे और देश का नाश अनिवार्य हो जायगा। रामतीथ ने बड़े आवेश से कहा कि यदि भारतवासी अपने जीवन में महान नैतिक और आध्यात्मिक आदर्शों का पालन नहीं करते तो प्रवृत्ति शूद्र होकर उनका सवनाश कर देगी।⁸³ इस प्रकार रामतीथ ने वेदात्त के आध्यात्मिक प्रत्ययवाद की इस ढंग से व्याख्या की कि वह देश के लिए प्राणदायिनी शक्ति का सन्देश बन गया। उनका आग्रह था कि समूहों की सभी शक्तियाँ और उनसे उत्पन्न बाधाओं पर विजय प्राप्त की जाय, और प्रमाद, निष्क्रियता तथा आसक्त्य का तत्काल परित्याग किया जाय। उनका विश्वास था कि ग्रहचय के पालन से ही देश अपनी पुरातन महत्ता और गौरव को पुनः प्राप्त कर सकेगा। उन्होंने दृढ़ता के साथ घोषणा की कि यदि प्राचीन वैदिक और औपनिषदिक आर्यों के आदर्शों की रक्षा करनी है यदि मनुष्य को पृथ्वी पर ईश्वरीय राज्य स्थापित करना है अर्थात् यदि नैतिक और आध्यात्मिक अनुभूतियों का नैतिक आधार तैयार करना है, तो व्यक्तिगत शुद्धता तथा स्वच्छता से काम प्रारम्भ करना होगा। ईश्वर चेतना के आकाशियाँ को आचरण के उच्चतम स्तर पर पहुँच कर सभी निम्न तथा पादाधिक वासनाओं इच्छाओं तथा अहंकार का परित्याग करना होगा। स्पष्ट है कि रामतीथ का यह उच्च सन्देश थोड़े से व्यक्तियों के लिए ही था। देश की सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं के हल के लिए उन्होंने आत्मसमर्थन का अधिक नरम माग निर्धारित किया। उन्होंने कहा कि देश के सीमित साधनों को देखते हुए आवश्यक है कि खाने वालों की संख्या कम की जाय। समाज तथा राष्ट्र के उत्थान के लिए व्यक्तियों की शक्ति का परिरक्षण करना होगा। रामतीथ का विश्वास था कि जो लोग भीष्म तथा शंकर का गौरवगान करते हैं वे अपने को अनियन्त्रित सत्तानीपत्ति से उत्पन्न अनिवार्य सवनाश से बचाने के लिए स्वेच्छा से अपने ऊपर समय का अकुशल लगाने में समर्थ होंगे। उन्होंने लिखा है— एक समय था जब भारत के आय उपनिवेशियों के लिए अधिक सत्तान एक वरदान थी। किन्तु वे दिन अब चले गये हैं, परिस्थितियाँ एकदम विपरीत हो गयी हैं, और अब जनसंख्या देश के साधनों को देखते हुए कहीं अधिक बढ़ गयी है। अतः बड़ा परिवार अनिष्टाव बन गया है। हमें देश से उस घातक आदर्श का उन्मूलन कर देना चाहिए जो इतने दीर्घ काल से हम सिखाता आया है— “विवाह करो, अज्ञानपूषक अध्यापुष अपनी संख्या बढ़ात जाओ, दासता में जीवन बिताओ और उसी में मरो।” नवयुवकों, इस सबको बंद करो। भारत के भविष्य के लिए उत्तरदायी तुरुष्णा, इसे बंद करो। मैं नैतिकता के नाम पर, भारत के नाम पर, तुम्हारे लिए और तुम्हारे वंशजों के लिए प्रार्थना करता हूँ कि इन अज्ञानतापूर्ण विवाहों को बंद करो। इससे जनता का चरित्र गुढ़ होगा, और जनसंख्या की समस्या भी कुछ सीमा तक हल होगी।⁸⁴ रामतीथ ने सिखाया कि भारत के नवयुवकों को वेदात्त के उन आदर्शों के आधार

82 रामतीथ का “वाक्यान” *The Secret of Success* पूर्णखिह द्वारा *The Story of Swami Rama* में पृष्ठ 123-30 पर उद्धृत।

83 रामतीथ *“The Problem of India,” In Woods of God-Realization* जिल्द 7, पृष्ठ 28-37।

84 वही पृष्ठ 32-34। रामतीथ का कहना था कि रोम तथा यूनान के पतन के मूल में जनसंख्या की ही समस्या थी। वही पृष्ठ 29।

पर अपने चरित्र का निर्माण करना चाहिए जो शुद्धता तथा शक्ति का उपदेश देते हैं। उन्होंने कहा वना दी कि यदि भारत के युवक समय का जीवन बिताने के लिए तैयार नहीं हैं तो उन्हें अनिवार्य विनाश का सामना करना पड़ेगा। शुद्धता व्यक्तिगत तथा राष्ट्रीय शक्ति का आधार है। यदि युवक जीवन से प्राप्त धोरण का परिरक्षण किया जाय तो बिद्वज्जो भी बाधाएँ हमारे मार्ग में प्रस्तुत करता है व सत्र ध्वनाचूर हो जायेंगी। ग्रन्थचय के पालन से ही पुरुषत्व के विकास के लिए आवश्यक चरित्र का निर्माण हो सकता है।

सामाजिक स्तर पर रामतीथ का वेदांत निष्क्रियता का संदेश नहीं था, बल्कि देश तथा ईश्वर की सेवा के लिए निष्काम कर्म का उपदेश था। रामतीर्थ ने अनुभव किया कि हम अपने जीवन में नैतिक मूल्यों को समाविष्ट करके ही देश का विनाश तथा भ्रांति के दलदल से बचा सकते हैं।

4 रामतीर्थ का राजनीति दर्शन

(क) गतिशील आध्यात्मिक राष्ट्रवाद का सिद्धान्त—1893 में दादामाई नोरोजी, जो उस वर्ष भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष थे, लाहौर गये। उनके आगमन के उपलक्ष्य में नगर में भव्य उत्सव मनाये गये। उस समय रामतीर्थ विद्यार्थी थे, उन्हें उन उत्सवों की स्वयं देखने का अवसर मिला था। किन्तु वे अपने अध्ययन में इतन मग्न थे कि उन पर तत्कालीन घोर समारोहों का कोई प्रभाव नहीं पड़ा। अपने एक पत्र में उन्होंने लिखा "25 दिसम्बर, 1893। आज ब्रिटिश संसद के सदस्य दादामाई नोरोजी 3 बजे की गाड़ी से आये। नगर निवासियों ने उनका हार्दिक स्वागत किया। लोगों में असीम उत्साह था। कांग्रेस वालों ने तो मानो उन्हें ब्रह्मा और विष्णु का पद दे दिया था। नगर में विभिन्न स्थानों पर सुनहरी मेहराबें बनायी गयी थी। जुलूस में हजारों लोग सम्मिलित हैं। वे सब बड़े प्रसन्न हैं, उनकी प्रसन्नता उमड़ी पड़ रही है। किन्तु मुझे इसका कोई प्रभाव नहीं पड़ा है। यह सब हर्षोल्लास किसलिए? मैं अपनी इस मन स्थिति के लिए ईश्वर का आभारी हूँ।" 85 वे 1893 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अधिवेशन में भी सम्मिलित हुए किन्तु वक्ताओं के आलंकारिक भाषणों का उन पर प्रभाव नहीं पड़ा। उन्होंने लिखा है "मैं केवल कांग्रेस में आये हुए वक्ताओं और व्याख्यानदाताओं के भाषण सुनने के लिए गया था जिससे उनकी वक्तव्य कला के सम्बन्ध में स्वयं अपनी राय बना सकूँ। उस दिन मैंने ईश्वर को धन्यवाद दिया कि मैं जनता की भाँति दादामाई का स्वागत करने के खोलले आनंद में नहीं बह गया, और आज मैं कहता हूँ कि कांग्रेसी वक्ताओं के आलंकारिक भाषणों में मुझे कोई आनंद अथवा प्रेरणा नहीं मिली, वे सब खोखले हैं।" 86 किन्तु इस सबसे यह अनुमान नहीं लगाना चाहिए कि रामतीर्थ ने देशभक्ति का उत्साह नहीं था। केवल इतना ही कहा जा सकता है कि उन्हें तब तक भड़क, दिखावे और उत्सवों में आनंद नहीं आता था। विद्यार्थी तथा अध्यापक के रूप में वे कठिन तथा सतत परिश्रम में विश्वास करते थे। उनमें देशभक्ति की भावना थी यह निश्चित है। 21 अक्टूबर, 1895 को उन्होंने सियालकोट से अपने एक पत्र में लिखा था "मैंने देशभक्ति पर भी भाषण दिया।" 87

जिन दिनों रामतीर्थ अमेरिका में (1902-1904) उपदेश कर रहे थे उन्हीं दिनों तिलक के राजनीतिक सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखने वाले कुछ भारतीयों ने उनसे भारत के लिए कुछ करने का आग्रह किया। 88 उनमें से एक महाशय बी. जी. जोशी थे जो सैन फ्रांसिस्को में रामतीर्थ के सचिव के रूप में कार्य कर रहे थे किन्तु रामतीर्थ ने तिलक सम्प्रदाय का कभी सक्रिय समर्थन नहीं किया। फिर भी स्वदेश लौटने पर वे देश के नवोदय पुनरुत्थान की कार्यप्रणाली पर सामान्य तौर पर प्रवचन करते रहे। एक अवसर पर उन्होंने कहा "राम योग की गम्भीर समाधि में लीन हो गया था, और उसी निर्विकल्प समाधि की अवस्था में सकल्प उत्पन्न हुआ 'भारत स्वतन्त्र हो—भारत स्वतन्त्र

85 पूरनसिंह की पुस्तक *The story of Swami Rama* में पृष्ठ 69-70 पर उद्धृत।

86 वही पृष्ठ 70।

87 वही, पृष्ठ 74।

88 देखिये रामतीर्थ की 'An Appeal to Americans,' *God Realization* जिल्द 7, पृष्ठ 127।

होगा।' सभी राजनीतिक कार्यकर्ता राम के उपकरणों के रूप में काम करेंगे, वे मेरे हाथ तथा पाव हैं। राम उन सबके पीछे है।'⁸⁸

रामतीथ शुद्ध राष्ट्रवाद में विश्वास करते थे। एक बार अपने प्रेरणा के क्षणों में उन्होंने लिखा था "भारतभूमि मेरा शरीर है। बंगालुमारी मेरे पैर हैं और हिमालय मेरा सिर। मेरे चेहरे में से गंगा बहती है, और मेरा सिर ब्रह्मपुत्र तथा सिन्धु का उदगम है। विष्णुचक्र की शृङ्खलाएँ मेरी कटि की माला हैं। चोलमण्डल मेरी बायीं और मलाबार मेरी दायीं टांग हैं। मैं सम्पूर्ण भारत हूँ, पूरब तथा पश्चिम मेरी भुजाएँ हैं, और मैं उन्हें मानवता का आलिंगन करने के लिए सीधी रेखा में पसार रहा हूँ। मेरा प्रेम सावभूमि है। हाँ! हाँ! यह है मेरे शरीर की मुद्रा। वह खड़ा हुआ अनन्त अंतरिक्ष में टपटपी लगाये देखा रहा है, किन्तु मेरी अंतरात्मा सबकी आत्मा है। जब मैं चलता हूँ तो मुझे लगता है कि भारत चल रहा है। जब मैं बोलता हूँ तो मुझे लगता है कि भारत बोल रहा है। जब मैं निश्वास लेता हूँ तो मुझे लगता है कि भारत निश्वास ले रहा है। मैं भारत हूँ। मैं शक्ति हूँ। मैं शिव हूँ। देशभक्ति की यही उच्चतम अनुभूति है, और यही व्यावहारिक वेदांत है।"⁸⁹ उनका राष्ट्रवाद राजनीतिक तथा आर्थिक विचारों पर आधारित नहीं था, देश के सभी निवासियों के साथ आध्यात्मिक एकरूपता की भावना ही उसका आधार थी। वेदांती तत्त्वज्ञान की भावना से प्रेरित होकर एक बार उन्होंने कहा था "सम्पूर्ण भारत उसके प्रत्येक पुत्र में पिण्डीभूत है।"⁹⁰ उनके विचार में भारतीय राष्ट्रवाद के विचारों के लिए धार्मिक पथों की संकुचित करने वाली संकीर्णता और कट्टरता का अन्त करना अति आवश्यक था, उन्होंने परम्परावाद की मत्तना की और सद्गम के फलने फूलने की कामना की। राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में विवेकानन्द की भांति उनका भी दृष्टिकोण धार्मिक था। उनका विश्वास था कि व्यावहारिक वेदांत दृढ़ तथा जीवनदायक राष्ट्रीय शक्ति का आधार बन सकता है। वे कहा करते थे कि सच्ची, वास्तविक आध्यात्मिकता ही वेदांत का सार है, और केवल उसी के सहारे भारत एक राष्ट्र के रूप में समृद्ध हो सकता है। रामतीथ ने झूठे पथों, धोखे मतवादों और औपचारिक अनुष्ठानों का खण्डन किया और वेदांत के सच्चे धर्म का समयन किया। उनके विचार में धर्म की प्रभावशाली सामाजिक शक्ति के द्वारा ही भारत की जनता का उत्थान हो सकता था। उनकी दृष्टि में उस समय की भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस इस प्रचण्ड सामाजिक शक्ति के प्रति पर्याप्त ध्यान नहीं दे रही थी। उन्होंने लिखा 'भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस अथवा सामाजिक तथा राजनीतिक सुधार का उद्देश्य लेकर चलने वाली अथवा कोई सत्ता जनता को इसलिए प्रभावित नहीं कर सकती, इसलिए उसकी आत्मा का प्रेरित नहीं कर सकती कि वह उस जनता के पास धर्म के मार्ग से हो नहीं पहुँचती। ऐसी स्थिति में देश में सब प्रकार का सुधार लाना का वेदांत की शिक्षाओं से अधिक प्रभावकारी अथवा कोई तरीका नहीं हो सकता। कारण यह है कि वेदांत में राजनीतिक, पारिवारिक, बौद्धिक तथा नैतिक स्वतंत्रता और प्रेम का समावेश है, उसके अंतर्गत स्वतंत्रता और शक्ति, शक्ति तथा धैर्य, गौरव तथा प्रेम का सामंजस्य है, और यह सब कुछ धर्म के नाम पर।"⁹¹

रामतीथ राष्ट्रीयता की क्रियाशील भावना के पक्षपोषक थे।⁹² उनका कहना था कि राष्ट्रीयता की क्रियाशील भावना को उत्पन्न करने का अभिप्राय है कि भारत माता के साथ सवेगात्मक आदान प्रदान किया जाय, और भारत माता का अर्थ है देश के वे अगणित निवासी जो विभिन्न पथों और धर्मों के अनुयायी हैं। अपनी एक कविता में उन्होंने भारतवासियों से भावुकतापूर्ण अपील की है

"चाहे हमें सूखे टुकड़े खाने पड़ें

हम भारत के लिए अपना बलिदान कर देंगे।

89 पूर्णसिंह की पुस्तक *The Story of Swami Rama* पृ 269 पर उद्धृत।

90 रामतीथ, "The Future of India, In *Woods of God Realization* जिल्द 2, पृ 60।

91 वही, पृ 12।

92 In *Woods of God Realization*, जिल्द 7, पृ 162।

93 वही, पृ 12।

चाहे हमें भुने चने चवाने पड़ें,
हम भारत के गौरव की रक्षा करेंगे ।
चाहे हमें जीवन भर नग्न रहना पड़े ,
हम भारत के लिए अपने प्राण दे देंगे ।
हम फाँसी के फंदे का आसिगन करेंगे, किंतु हम
(भारत की उन्नति के मांग के) चाँटा को जलाकर भस्म कर देंगे ।
चाहे हमें हर द्वार पर दुतकार खानी पड़े,
हम आनंद को हृदय में स्थान देंगे ।
चाहे हमें सब सांसारिक बंधन तोड़ने पड़ें,
हम अपने हृदय का एक आत्मा से तादात्म्य कर देंगे,
तुम सदैव इन्द्रिय विषयो से विमुक्त रहोगे,
हम सब पाप का नाश कर देंगे ।

रामतीथ भारत माता की आराध्य देवी के रूप में स्तुति किया करते थे । उह उसकी सभी विभूतियों से प्रेम था । वे चाहते थे कि दरिद्र, भूखे हिन्दुस्तानी, हिंदू को नारायण का साक्षात् जीवित रूप समझा जाय ।⁹⁴ वे दरिद्रों को पवित्र देवी विभूति मानते थे । उनकी इच्छा थी कि भारतीय "जातियों के कठोर नियमों को शिथिल करें" और उग्र बग भेदों को राष्ट्रीय भ्रातृ भावना के अधीन कर दें ।⁹⁵ उनका विचार था कि राष्ट्रीय एकता और सुदृढ़ता की भावना को जाग्रत करने के लिए स्त्रियाँ, बालकों तथा श्रमिकों को शिक्षित करना आवश्यक है । राष्ट्रवाद की माँग है कि "जनता में प्रेम और एकता उत्पन्न हो ।"⁹⁶ रामतीथ ने श्रमिक वर्गों की शिक्षा को महत्व दिया, इससे उनके राजनीतिक यथार्थवाद का परिचय मिलता है ।⁹⁷ इसके अतिरिक्त वे जीवित देशी भाषाओं की एकता तथा राष्ट्रीय त्योहारों⁹⁸ की एकता के भी समर्थक थे ।

रामतीथ ने समाज के पिछड़े हुए तथा दलित वर्गों के उद्धार की आवश्यकता की ओर भी देशवासियों का ध्यान आकृष्ट किया । उन्होंने 'श्रम के अमिजातत्वन' के आदर्श का प्रतिपादन किया ।¹⁰⁰ उनका विचार था कि सम्पूर्ण शारीरिक श्रम को एक ही बग अर्थात् शूद्रा पर छोड़ देना, जैसा कि देश में होता आया था, अव्यावहारिक था । प्रत्येक व्यक्ति को अहंकारमूलक स्वायत्तता का परित्याग करने की भावना की वृद्धि करनी चाहिए, किंतु साथ ही साथ शारीरिक परिश्रम का अभ्यास डालना भी आवश्यक है । अतः रामतीथ का उपदेश था "संन्यास की भावना का परिग्रह के हाथों से संयोग किया जाना चाहिए ।"¹⁰¹

(ख) राष्ट्रवाद से सार्वभौमवाद की ओर—महान् देशभक्त होने पर भी रामतीथ महान् सार्वभौमवादी थे । वे किसी एक देश अथवा पथ से बंधकर रहने के लिए तयार नहीं थे । उनका दावा था कि मैं केवल भारतीय अथवा हिंदू नहीं हूँ, मैं अमरीकी और ईसाई भी हूँ । केवल आत्मा ही सत्य है, अतः मानवकृत सभी अंतर तथा भेदभाव महत्वहीन हैं । इस उच्च अनुभवातीत आत्मा की दृष्टि से हर व्यक्ति वही आध्यात्मिक सत्ता है । वेदांत के तत्त्वज्ञान तथा आध्यात्मिक सबंधों पक्का के आधार पर रामतीथ ने मानव भ्रातृत्व का संदेश दिया । उन्होंने कहा "संसार में जितना कष्ट है, विश्व में जितना दुःख और वेदना है, उस सबका एकमात्र कारण यह है कि तुमने मानव बंधुत्व के अपितु प्रत्येक की ओर सबकी एकता के इस सबसे पवित्र घम, सबसे पवित्र सत्य, घमों

94 वही, पृ 12 ।

95 वही पृ 13 ।

96 प्रस्तावना द्वारा *The Story of Swami Rama* में पृ 239 पर उद्धृत ।97 *In Woods of God Realization* जिल्द 5 पृ 159 ।

98 वही पृ 110 ।

99 वही पृ 109 ।

100 वही, पृ 19 ।

101 वही ।

रामतीथ इस पक्ष में थे कि मता की सत्यता की जाँच के लिए बुद्धि की कसौटी से रूप लेना चाहिए। उनका कहना था कि सत्य या आधार उसकी अपनी शक्ति है, वह बहुसंख्यकों की स्वीकृति पर निर्भर नहीं होता। जॉन स्टुअर्ट मिल की भाँति रामतीथ ने भी बतलाया कि "बन्धन सत्य का प्रमाण नहीं होता।"¹¹¹

रामतीथ एक महान् वेदाती थे, किन्तु वे पुराने धर्मशास्त्रों के मतवादा से नहीं बंधे थे। उद्भूत वेदात्त के विषय में श्वेतर तब की अंतिम प्रमाण स्वीकार नहीं किया। उनका आग्रह था कि स्वतन्त्र तथा मुक्त चिन्तन की सत्ता की पुनः स्थापना की जाय।¹¹² सस्कृत विद्या के पाण्डित्य प्रश्न में उन्हें सतोष नहीं होता था। उस समय भारतीयों में सस्कृत शास्त्रों की हर बात की प्रशंसा करने की प्रवृत्ति पायी जाती थी। रामतीथ ने इस प्रवृत्ति का मखौल उड़ाया और स्वतन्त्र चिन्ता का समयन किया।¹¹³

वेदाती होने के नाते रामतीथ व्यक्तिवादी थे। वे चाहते थे कि सभी लोगों को आत्मा की स्वतन्त्र चेतना की अनुभूति हो। इसलिए उन्होंने कहा "सम्पूर्ण समाज, सब राष्ट्र तथा अथ प्रत्येक वस्तु के आश्रमण से अपने व्यक्तित्व की रक्षा करो।"¹¹⁴ वे इस बात से सहमत थे कि वेदान्त तथा समाजवाद दोनों ही सम्पत्ति के मोह का परित्याग करने का उपदेश देते हैं। उनका विचार था कि समाजवाद के समता, धातृत्व और प्रेम के आदर्शों को ठोस आधार प्रदान करने के लिए वेदान्त की आत्मा अथवा सायभौम एकरूप की धारणा की स्वीकृति आवश्यक है। इसीलिए उन्होंने अपने वेदान्त समाजवाद के दशन का निरूपण किया।¹¹⁵ किन्तु साथ ही साथ वे सदैव आध्यात्मिक व्यक्तित्व के साक्षात्कार की आवश्यकता पर बल देते रहे। उनका कथन है "सबप्रथम जहाँ तक समाजवाद नाम का सम्बन्ध है, मैं उसे व्यक्तिवाद कहना ही पसन्द करता हूँ। समाजवाद" शब्द समाज के प्रभुत्व के विचार का प्रधानता देता है, किन्तु राम के मत में सत्य की सही भावना यह है कि सम्पूर्ण विश्व के मुकाबले में व्यक्ति को सर्वोच्चता प्रदान की जाय।"¹¹⁶

(घ) ईश्वरीय विधान का सिद्धान्त—रामतीथ का विश्वास था कि विश्व एक नैतिक और आध्यात्मिक शासन (एतर्नल का अक्षरस्य प्रशासन) के अधीन है। वे यह भी मानते थे कि नैतिक तथा आध्यात्मिक नियम अदल तथा गिठुर रूप से कार्य करते हैं, उनमें उच्छकोटि की अमावसा पायी जाती है अर्थात् उन्हें कोई निष्फल नहीं कर सकता। इसलिए जो भी व्यक्ति, समूह अथवा राष्ट्र उनका उत्सर्जन करता है वह विनाश को प्राप्त होता है। कोई भी एकता के आध्यात्मिक नियम या सहज अतिक्रमण नहीं कर सकता। सरकार भी इस दली नियम से बंधी हुई है। रामतीथ लिखते हैं 'वे सरकारें भी अपने विनाश का माग तयार करती हैं जिनके तथाकथित कानून श्रुत के दली नियम के अनुकूल नहीं होते। शाइलाक की भाँति व्यक्तिगत अधिकारी का गीत गाना, इसकी अथवा उसकी अपना समझना, परिग्रह की भावना का अनुभव करना, यह कहना कि कानून में मुझे महि दिया है—इस सब से उस सच्चे ईश्वरीय कानून का उत्सर्जन होता है जिसके अनुसार मनुष्य का एकमात्र हक (अधिकार) हक (इश्वर) है, और शेष प्रत्येक वस्तु अनुचित है। यदि अन्य कोई इस नियम की स्वीकार नहीं करता तो कम से कम सयासी का तो इसे अपने जीवन में उतारना ही चाहिए।'¹¹⁷

111 वही।

112 *In Woods of God Realization* जिल्द 5, पृष्ठ 87-89।

113 रामतीथ, *The Present Needs of India* *In Woods of God Realization* जिल्द 7, पृष्ठ 35।

114 पूरणसिंह द्वारा *The Story of Rama* म पृष्ठ 237 पर उद्धृत।

115 स्वामी रामतीथ *Vedanta and Socialism* *In Woods of God Realization* जिल्द 6, पृष्ठ 137।

116 वही, पृष्ठ 167।

117 स्वामी रामतीथ 'The Law of Life Eternal' *In Woods of God Realization* (वही संस्करण) जिल्द 3 पृष्ठ 15।

5 निष्कर्ष

स्वामी रामतीथ वेदात्त के महान शिक्षक तथा ऋषि थे। यद्यपि वे राजनीति दशन की पारिभाषिक पदावली में प्रशिक्षित नहीं थे, किन्तु पश्चिम तथा पूर्व के दार्शनिक साहित्य पर, विशेषकर प्रत्ययवादी सम्प्रदाय के साहित्य पर, उनका अच्छा अधिकार था। उनका विचार था कि यदि वेदात्ती प्रत्ययवाद का सामाजिक तथा राजनीतिक दृष्टि से निवचन किया जाय तो उसका अर्थ होता है कि मनुष्य अपने सकुचित अहं की तुच्छ इच्छाओं तथा भोगों में लिप्त होने की प्रवृत्ति का दमन करें और उत्तरोत्तर साधनीय चेतना (ब्रह्म) की ओर उठता जाय। रामतीथ ने राष्ट्रवाद का जो स्वरूप प्रस्तुत किया वह भी साधनीय चेतना (ब्रह्म) की ओर प्रगति की एक अवस्था है। उन्होंने भारत माता की सश्रिय आराधना करने का उपदेश दिया और बतलाया कि उसकी आराधना का एकमात्र साधन उसकी सभी सत्तानों की पवित्रता का साक्षात्कार है। रामतीथ की यह धारणा कि राष्ट्रवाद देशवासियों के साथ तादात्म्य की सश्रिय भावना है, राजनीतिक चिन्तन में एक उल्लेखनीय और अद्वितीय योगदान है। राष्ट्रवाद का सोलहवीं सताब्दी में पश्चिमी यूरोप में उदय हुआ था। उस समय अपने देश के व्यापार और वाणिज्य को प्रोत्साहन देने के उद्देश्य से इटली के पोप के मुकाबले में अपने राजा का गौरवगान करना ही राष्ट्रवाद का सार था। केवल फ्रांसीसी क्रांति के समय से राष्ट्रवाद में लोकतन्त्र का पुट दिया जाने लगा है। लेकिन उसके बाद भी उसका रूप अमूर्त तथा अव्यक्तिक ही बना रहा। किन्तु रामतीथ की दृष्टि में देशवासियों के प्रति हार्दिक प्रेम का पथ ही सच्चा राष्ट्रवाद है। इसीलिए उन्होंने राष्ट्रीयता की सश्रिय धारणा का ससंयन किया। पश्चिम के सम्पूर्ण राजनीतिक साहित्य में इस धारणा के समानांतर विचार कहीं देखने को नहीं मिलता। यद्यपि रामतीथ ने अपने इस प्रत्यय की सविस्तार व्याख्या नहीं की है, किन्तु यह कथन ही महत्वपूर्ण है, क्योंकि यह वेदात्त की उस व्याख्या से कौंसो दूर है जो ब्रह्माण्ड की वास्तविकता को अस्वीकार करती तथा माया के सिद्धांत को स्वीकार करती है। रामतीथ का सश्रिय आध्यात्मिक राष्ट्रवाद का आदर्श अधिक व्यापक साधनीय बंधुत्व के आदर्श का समर्थक है, न कि उसका विरोधी।

भारत लोकतन्त्र तथा सामाजिक आर्थिक ऋषि के महान आदर्श के माग पर चल पड़ा है। इन आदर्शों का वास्तविक रूप देने के लिए आवश्यक है कि जनता नैतिक उत्साह से अनुप्राणित हो। नैतिक पुनर्जागरण के बिना देशवासियों की राजनीतिक तथा आर्थिक मुक्ति असम्भव है। देश के ऐतिहासिक विकास की इस महत्वपूर्ण तथा संकटापन्न अवस्था में रामतीथ के उपदेश तथा भावना राजनीतिक उद्देश्य की सिद्धि में सहायक हो सकते हैं। उनसे युवकों के चरित्र तथा नैतिक भावना को बल मिल सकता है। वे स्वतंत्रता, समता, ऋषि तथा निर्भीकता की मायताओं को शक्ति प्रदान कर सकते हैं। अतः स्वामी रामतीथ की 'इन बूडस आव गॉड रिएलाइजेशन' पुस्तक के आठ खण्डों में सप्रहीत रचनाएँ औपचारिक एवं पारिभाषिक अर्थ में राजनीतिक न होते हुए भी नैतिकता-उन्मुख लोकतांत्रिक राजनीति दशन का आधार बन सकती हैं।

7

दादाभाई नौरोजी

1 प्रस्तावना

‘भारत के महावृद्ध’ नाम से विख्यात दादाभाई नौरोजी (1824-1927) भारतीय राष्ट्रवाद के एक अग्रणी जनक थे। उनका जन्म 4 सितम्बर, 1825 को हुआ था और 30 जून, 1911 को उनकी इहलौला समाप्त हुई। उन्होंने अपने जीवन में विविध प्रकार के अनुभव प्राप्त किए थे। उन पर ‘वासता उम्लने’ आंदोलन के अग्रगण्य या विलंबकाम, टॉमस क्लार्कसन तथा जकरा मन्नि का प्रभाव पड़ा था। 1853 में उन्होंने कुछ अल्प सदस्यों के सहयोग में बम्बई सभ (बोम्ब एन्-शियेशन) की स्थापना की। 1854 में वे एंफिस्टन कॉलेज बम्बई में गणित तथा प्राकृतिक दर्शन के प्रोफेसर नियुक्त हुए। 1867 में उन्होंने तथा उनके कुछ मित्रों ने मिलकर लंदन में ईस्ट इंडिया एसोसियेशन की स्थापना की और 1869 में उसकी बम्बई शाखा की नींव डाली। 1873 में दादाभाई ने भारतीय वित्त की फासिट प्रवर समिति के समक्ष साक्ष्य दिया। 1874 में उन्होंने बरीन के दीवान पद पर काम किया। 1875 में वे बम्बई नगर महापालिका के सदस्य बने। 1885 में उन्हें बम्बई प्रांतीय विधान परिषद का सदस्य नामांकित किया गया। अपने महान अर्थव्यवस्थापन लड़ाई के फलस्वरूप 1892 में वे भारत के पक्ष का प्रतिनिधित्व करने के लिए केन्द्रीय मितवर्ती निर्वाचन क्षेत्र से ब्रिटिश लोक सभा (हाउस ऑफ कॉमन्स) के सदस्य चुने गये। वे 1892 से 1893 तक ब्रिटिश समद के सदस्य रहे। इंग्लैण्ड में अपने दीर्घ प्रवास के दौरान उन्होंने ग्लैंडस्टन, बर्लॉ, ब्राइट और ह्यूक आदि से सायब मंत्री स्थापित की। दादाभाई तथा चार्ल्स ब्रैंडलॉ के सतत प्रयत्नों के फलस्वरूप लोक सभा में एक प्रस्ताव पारित किया गया जिसमें सिफारिश की गयी कि सभी प्रकार की साम्राज्यीय सेवाओं के लिए इंग्लैण्ड तथा भारत में साथ साथ परीक्षाएँ ली जायें। 1897 में दादाभाई भारतीय धर्म के वैय्ती आयोग के समक्ष उपस्थित हुए और आयोग की अनेक दृष्टिकोण प्रस्तुत की। उन्होंने इस बात पर जोर प्रकट किया कि 1857 के विद्रोह को दयान का धर्म तथा अवीसीनिया का अभिमान और वितराल सहित सीमांत युद्ध का सम्पूर्ण धर्म भारत के मध्य में दिया गया था। उन्होंने अविचल लगन तथा महान साहस के साथ लगभग साठ वर्ष तक भारतभर के पुनरुद्धार के लिए अथक प्रयत्न किया। सभी वर्गों के भारतीयों ने उन्हें अपनी अग्रदानी अति की ओर उनका आदर किया। वे आत्मत्याग की भूमि थे और पारसी धर्म के श्रेष्ठतम आदर्शों के प्रतिनिधि थे। उन्हें भारतीय अर्थतन्त्र तथा वित्त का अद्वितीय ज्ञान था। उनकी रचनाएँ प्रमाणपूर्ण, तथ्यों की अधिभारपूर्ण विवेचना और वस्तुगत बौद्धिक दृष्टिकोण से युक्त हैं। दादाभाई ने स्मृत के सम्पादन, प्राप्ति, व्यवसायी, प्रशासक, ब्रिटिश समद के सदस्य और तीन बार भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के सम्मेलन के रूप में सेवा की। जीवन के इन सभी क्षेत्रों में उन्होंने अत्यन्त कामकाज, अनुशासनपूर्ण दायित्व और निष्पक्ष ईमानदारी का गौरवपूर्ण उदाहरण प्रस्तुत किया। वे मरमुच भारतीय राष्ट्रवाद के पथ-अवधारक थे।

1 भार की पगनी *Dadabhai Naoroji: The Grand Old Man of India* महात्मा गांधी द्वारा लिखित प्रारम्भिक जीवन (बोर्ड एन्ड एच 1939)।

दादामाई का भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के संस्थापना में प्रमुख स्थान था । वे तीन बार कांग्रेस के सभापति चुने गये, 1886 में कलकत्ता में, 1893 में लाहौर में और 1906 में बलकत्ता में । 1906 में कलकत्ता के अधिवेशन में उन्होंने अध्यक्षीय आसन से घोषणा की कि भारत के राजनीतिक प्रयत्नों का उद्देश्य 'स्वराज' है । स्पष्ट है कि उनके विचारों में धीरे-धीरे परिवर्तन हो गया था और वे उदारवाद से उग्रवाद की ओर बढ़ गये थे । ब्रिटिश राजनीतिकों की 'यायप्रियता' और ईमानदारी के सम्बन्ध में उन्हें प्रारम्भ में जो कुछ भ्रम था वह दूर हो गया था और वे अतिवाद की ओर झुकने लगे थे ।

भारत के सावजनिक जीवन में दादामाई का लगभग आधी शताब्दी तक विशिष्ट स्थान था । वे भारत में पाश्चात्य शिक्षा की एक सर्वश्रेष्ठ उपज थे । अनेक क्षेत्रों में वे मौलिक विचारक तथा पथ-अन्वेषक थे । यद्यपि सामाजिक तथा आर्थिक दशान के क्षेत्र में उनका अध्ययन गम्भीर नहीं था और न उनमें वैयम, एडम स्मिथ अथवा टी एच ग्रीन की सी मौलिकता थी, किन्तु यह भी नहीं भूलना चाहिए कि उस समय तक भारत में उत्पादन, सम्पत्ति, पूँजी, राष्ट्रीय आय, राजनीतिक दायित्व आदि समस्याओं के सम्बन्ध में व्यवस्थित चिन्तन का नितात अभाव था । उस समय के भारत के सदन में दादामाई ने आर्थिक दशान पर अपनी 'पावर्टी एण्ड अन ब्रिटिश रूल इन इण्डिया' नामक प्रामाणिक पुस्तक लिखकर निर्भीक सैद्धांतिक सूझबूझ का परिचय दिया । इस पुस्तक में दादामाई के तीस वर्ष से भी अधिक काल के भाषणा, वक्तव्यों और पत्रों का संग्रह है । यद्यपि इसमें पुनरावृत्ति बहुत है और सम्पूर्ण विषयवस्तु को एक सूत्र में पिरोने वाली सैद्धांतिक व्यवस्था का अभाव है, फिर भी उसमें ऐसे व्यक्ति की सत्यनिष्ठा भलबत्ती है जिसने भारत के आर्थिक उद्धार के लिए दीर्घकाल तक अडिग और अथक काय करने सम्मान और प्रतिष्ठा प्राप्त कर ली थी ।

2 दादामाई नौरोजी का आर्थिक दशान

दादामाई ने भारतीय राष्ट्रवाद के आर्थिक आधारों के सिद्धांत का निर्माण किया ।¹ उन्होंने बतलाया कि भारतीय अर्थतन्त्र भारी 'निगम' (देश के धन का बाहर जाना) का शिकार है । भारत के आर्थिक साधनों के निगम के परिणामस्वरूप जनता का भयंकर और विशाल पैमाने पर क्षोषण हो रहा है । देश का निरंतर बढ़ता हुआ क्षोषण हृदय विदारक दृश्य है । इस प्रकार दादामाई ने भारतीयों को देश की भयंकर दरिद्रता के प्रति आँखें खोल दी । उन्होंने देशवासियों को आर्थिक निगम, दुर्भिक्ष, महामारियों और भुखमरी के विनाशकारी परिणामों के प्रति सचेत कर दिया । दादामाई का पावर्टी एण्ड अन ब्रिटिश रूल इन इण्डिया जिसमें उन्होंने 'निगम' सिद्धांत का प्रतिपादन किया है, भारतीय अर्थशास्त्र तथा भारतीय राष्ट्रवाद के क्षेत्र में एक श्रेष्ठ प्रामाणिक ग्रन्थ है । भारतीय वित्त की समस्याओं के सम्बन्ध में सारियकी की पद्धतियों को लागू करने के मामले में दादामाई ने पथ-अन्वेषक का काम किया । उन्होंने वैज्ञानिक पद्धति को अपनाया । उन्हें ऐसे विचारों और आलंकारिक कल्पनाओं में रुचि नहीं थी जिनका स्थूल जगत से कोई सम्बन्ध न हो और न उन्हें सामाजिककरणों से ही प्रेम था, वे सदैव व्योरा, तथ्या और आकड़ों के भूखे रहते थे । उन्होंने भारत के आर्थिक विनाश को परिकल्पना और अनुमान के आधार पर प्रकट करने का प्रयत्न नहीं किया, उन्होंने अपनी प्रस्थापनाओं को ठोस तथ्यों पर आधारित किया । इस प्रकार वे आनुभविक पद्धति का अनुसरण करने वाले अर्थशास्त्री थे, न कि कल्पनाशील सत्त्वज्ञानी । उन्होंने भारत की अर्थ व्यावहारिक राजनीतिक तथा आर्थिक समस्याओं के विवेचन में भी वस्तुगत प्रणाली का प्रयोग किया ।

दादामाई ने ब्रिटिश शासकों की 'अप्राकृतिक' वित्तीय तथा आर्थिक नीति पर खेद प्रकट किया । उन्होंने अंग्रेजों की नीति को अप्राकृतिक इसलिए बतलाया कि उन्होंने देश पर सावजनिक ऋण का भारी बोझ लाद रखा था, और यह बोझ वास्तव में विदेशी साम्राज्यवाद द्वारा थोपा गया

2 दादामाई नौरोजी *Poverty and Un British Rule in India* (लन्दन, 1901), दादामाई नौरोजी, *Speeches and Writings* (बी ए नटेसन एड्ड क, मद्रास, 1917), दादामाई नौरोजी, *Essays Speeches, Addresses and Writings*, सी एल पारिष द्वारा सम्पादित (कन्सर्टन ब्रिटिश बक्स बम्बई 1887) ।

राजनीतिक योक्त था। अंग्रेजों ने भारत के शासन के लिए इंग्लैण्ड तथा भारत दोनों ही स्थानों में एक भारी रकम प्रशासकीय ढाँचे का निर्माण किया था, इस ढाँचे का व्यय भी भारत पर एक भारी आर्थिक बोझ था। इस प्रकार देशवासी अपने प्राकृतिक अधिकारों तथा जीविका के साधनों से वंचित कर दिये गये थे। दादामाई ने बतलाया कि देश के जीवन रक्त को ही सुखा देने वाली यह सतत प्रक्रिया अत्यन्त दुःखदायी और हृदय विदारक दृश्य है। इसलिए देश की आर्थिक समृद्धि के अभिव्यक्त का एकमात्र माग यह है कि देश के साधनों के इस विनाशकारी निगम को रोकना जाय। दादामाई ने लिखा "जब तक इस घातक निगम को समुचित रूप से नहीं रोका जाता और भारतवासियों को अपने देश में पुनः अपने प्राकृतिक अधिकारों का उपयोग नहीं करने दिया जाता तब तक इस देश के भौतिक उद्धार की कोई आशा नहीं है।"³ राजनीतिक तथा आर्थिक सिद्धांत की दृष्टि से यह आश्चर्य की बात है कि दादामाई ने आर्थिक क्षेत्र में भारतीयों के प्राकृतिक अधिकारों को पुनः स्थापना की मांग की। इस प्रकार हम देखते हैं कि जो समस्या नागरिक शासन (सिविल गवर्नमेंट) में माल के सामन और स्वाधीनता की घोषणा में जैफसन के सामने थी उसी समस्या से दादामाई चिंतित थे। उन्नीसवीं शताब्दी के नवें दशक में भारत के राजनीतिक तथा आर्थिक साहित्य में प्राकृतिक अधिकारों की धारणा के उल्लेख से यह बात सिद्ध होती है कि यद्यपि यूरोप में ह्यूम, वाइक और बथम ने इस धारणा की कटु आलोचना बल्कि भत्सना की थी, फिर भी भारत में उसे मायामय समझा जाता था।

उस समय के अंग्रेज अर्थशास्त्री प्रायः यह तर्क दिया करते थे कि आर्थिक आवश्यकता के साथ नियम मुख्यतः भारत के धन के निगम तथा तज्जनित दरिद्रता के लिए जिम्मेदार हैं। दादामाई ने इस तर्क का खण्डन किया। उन्होंने कहा कि इस देश के धन का निगम आर्थिक नियमों के प्राकृतिक रूप से काय करने के कारण नहीं होता, बल्कि उन नियमों में जानबूझकर हस्तक्षेप करने के कारण होता है। उन्होंने लिखा "प्रायः जनसंख्यातिरेक का घिसा पिटा तर्क दिया जाता है। वे कहते हैं, और इतना सच कहते हैं कि ब्रिटेन द्वारा स्थापित शांति से जनसंख्या में वृद्धि हुई है किंतु ब्रिटेन द्वारा देश के धन की लूट से जो विनाश हुआ है उसे वे भूल जाते हैं। उनका कहना है कि आर्थिक नियम निंदयतापूर्वक काय करते हैं, किंतु वे भूल गये कि भारत में आर्थिक नियमों का प्राकृतिक परिचालन नाम की कोई वस्तु नहीं है। भारत का विनाश आर्थिक नियमों के निंदयतापूर्वक काय करने के कारण नहीं हो रहा है। उसके विनाश का मुख्य कारण ब्रिटिश की क्रूर तथा विचारशून्य नीति है। भारत के साधनों का भारत में ही निंदयतापूर्वक अपव्यय किया जाता है और इसके अतिरिक्त उन साधनों को निंदयतापूर्वक लूटखसोटकर इंग्लैण्ड ले जाया जाता है। संक्षेप में, भारत का रक्त बूसा जा रहा है और इस प्रकार आर्थिक नियमों को निंदयतापूर्वक विकृत किया जा रहा है। वस्तुतः यत्न चीजें ही देश के विनाश के लिए उत्तरदायी हैं। जब दोष आपका है तो बेचारी प्रकृति के लिए दोष क्यों मबते हैं? प्राकृतिक तथा आर्थिक नियमों का पूर्णरूप से तथा 'यायपूर्वक' काय करने दीजिए, तो भारत दूसरा इंग्लैण्ड बन जायगा और तब इंग्लैण्ड को स्वयं आज से कई गुना लाम होगा।"⁴

दादामाई नोरोजी ने अपनी 'निगम' की थीसिस को सिद्ध करने के लिए आकड़े जुटाये और उस विषय पर प्रमुख लेखकों और विचारकों की रचनाओं से अनेक उद्धरण दिये। उनका कहना था कि सुदूर इंग्लैण्ड से भारत का शासन बहुत खर्चिला पड़ रहा है और उसके परिणामस्वरूप देश की बहुत अवनति हुई है। आर्थिक साधनों के निगम के कारण देश में पूँजी का संचय नहीं हो पाता, और देश की दरिद्रता निरंतर बढ़ती जा रही है।⁵ भारत इसलिए गरीब हो रहा है कि प्रतिवर्ष तीन चार करोड़ पौंड की संख्या में उसका रक्त बूसा जा रहा है। अपने 'निगम' सिद्धांत में दादा माई ने भारी रकम का उल्लेख किया जो विभिन्न रूपों में देश के बाहर जा रही थी

3 दादामाई नोरोजी का स्मृतिपत्र, "The Moral Poverty of India and Native Thoughts on the Present British Indian Policy," *Poverty and Un-British Rule in India*, पृ. 203।

4 *Poverty and Un-British Rule in India* पृ. 16।

5 दादामाई नोरोजी की गणना के अनुसार 19वीं शताब्दी के छठवें और सातवें दशकों में ब्रिटिश भारत में प्रति व्यक्ति वार्षिक आय 20 रु. थी।

- (1) ब्रिटिश अधिकारियों की पेंशनें ।
- (2) भारत में ब्रिटिश फौजों के खर्च के लिए इंग्लैण्ड के युद्ध विभाग को भुगतान ।
- (3) भारत सरकार का इंग्लैण्ड में व्यय ।
- (4) भारत में स्थित ब्रिटिश व्यावसायिक वर्गों द्वारा अपनी कमाई में से स्वदेश भेजी गयी रकमें ।

दादामाई ने लिखा "इस 'निगम' में दो रकमें सम्मिलित हैं प्रथम, यूरोपीय अधिकारियों की वचत की रकम जिसे वे इंग्लैण्ड भेजते हैं, और उनकी इंग्लैण्ड तथा भारत में आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए इंग्लैण्ड में व्यय की जाने वाली रकम, पेंशनें तथा वेतन जिनका इंग्लैण्ड में भुगतान किया जाता है, और इंग्लैण्ड तथा भारत में सरकारी खर्च, और दूसरी, गैर सरकारी यूरोपीय लोगों द्वारा भेजी गयी इसी प्रकार की रकमें । चूंकि इस 'निगम' के कारण भारत में पूँजी का संचय नहीं हो पाता, इसलिए जिस धन को अंग्रेज लोग यहाँ से खसोटकर ले जाते हैं उसे पूँजी के रूप में भारत में वापस ले आते हैं और इस प्रकार व्यापार तथा प्रमुख उद्योगों पर अपना एकाधिकार स्थापित कर लेते हैं । और इसके द्वारा वे भारत का और अधिक शोषण करते तथा और अधिक धन देश से बाहर ल जाते हैं । अतः, सरकारी तौर पर धन का निगम ही सारी बुराइयों की जड़ है ।"⁶ वित्तीय दृष्टि से यह निगम एक विनाशकारी प्रक्रिया थी । देश दरिद्र हो रहा था क्योंकि उसके क्षीण आर्थिक साधनों पर उस विदेशी नौकरशाही का भारी खर्च लाद दिया गया था, जिसे विलासिता तथा तड़क भड़क के जीवन की आदत पड़ गयी थी । इस निगम की प्रक्रिया के फलस्वरूप ही देश पर करोड़ों भारी बोझ लाद दिया गया था, और जनता पर ऐसी अथनीति थोप दी गयी थी जिसके कारण वदेशिक व्यापार देशवासियों के हितों के प्रतिकूल पड़ता था । इस निगम ने अतविरोध की भयंकर स्थिति उत्पन्न कर दी थी—देश में धन और साधन विद्यमान थे, और उसी के साथ साथ जनता आर्थिक दृष्टि से घोर दरिद्र में फँसी हुई थी । उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में निगम लगभग तीस लाख पौंड का था, किंतु बाद में वही बढ़कर तीन करोड़ पौंड तक पहुँच गया था । इसके कारण जनता की बचाने की शक्ति लगभग पूर्णतः नष्ट हो गयी थी । यदि आर्थिक प्रक्रिया सामान्यतौर पर चलती रहती तो धन देश में बना रहता और उससे पूँजी का संचय होता । किंतु निगम ने लाभ और बचत का पूँजीकरण करना असम्भव कर दिया था ।

आर्थिक निगम के अतिरिक्त दादामाई ने 'नैतिक निगम' का भी उल्लेख किया । देश में अंग्रेज अधिकारियों को नौकरी देने का अर्थ यह था कि उतनी ही सख्या में भारतीय लोग नौकरियों से वंचित रह जाते थे, इसके अतिरिक्त वे न धन बचा सकते थे और न उसे पूँजी के रूप में प्रयुक्त कर सकते थे । अंग्रेज समझते थे कि भारत तो एक अधीन देश है और हमारे द्वारा शासित होने के लिए है । वे इसे अपना घर भी नहीं बनाना चाहते थे । इसलिए वे अपने सवा काल में जो प्रशासनिक तथा व्यावसायिक अनुभव अर्जित कर लेते थे वह भी उनके जाने के साथ साथ देश से चला जाता था । दादामाई ने लिखा "भारतीयों को डिप्टी-कलक्टर, अतिरिक्त कमिश्नर अथवा इंजीनियरिंग और चिकित्सा विभागों में इन्हीं स्तरों के अधीनस्थ पदों से ऊँची नौकरियाँ नहीं दी जाती । परिणाम यह होता है कि जब राजनीति प्रशासन विधान, अथवा वैज्ञानिक तथा शिक्षित व्यवसायों का अनुभव रखने वाले अधिकारी अपने पदों से निवृत्त होकर चले जाते हैं तो उनके साथ तत्सम्बन्धी ज्ञान और अनुभव भी इंग्लैण्ड को चला जाता है ।"⁷ यह अनुभव का चला जाना एक प्रकार का नैतिक निगम था । अंग्रेजों से पहले के आक्रमणकारियों के शासन में देश नैतिक निगम का शिकार नहीं था । दश में जिन वस्तुओं का उत्पादन होता था और जो अनुभव अर्जित किया जाता था वह दश में ही बना रहता था । किंतु अंग्रेजों की आर्थिक तथा नैतिक निगम की विनाशकारी नीति से देश का जीवन-

6 *Poverty and Un British Rule in India* सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का भी विचार था कि इंग्लैण्ड में भारत से गृह खर्च (home charges) के नाम पर जो धन जाता है उसका तथा व्यापारिक निगम के कारण देश की गरीबी में वृद्धि हुई । *Speeches and Writings of Surendra Nath Banerjee* (जी ए मेन्शन एण्ड क, मद्रास) पृ 297 ।

7 वही, पृ 56-57 ।

उनके असैनिक अधिकारियों अथवा ब्रिटेन की जनता की सुरक्षा का भारतवासियों के सतोप के बग़ाव कोई अय साधन हो सकता है तो वे अपने को घोषा दे रहे हैं। उनका सय बल कितना ही ग़ि-
 शाली क्यों न हो, भारत में उनके शासन की सुरक्षा पूणत भारतवासियों के सतोप पर ही निर-
 है। पाशविक बल से एक साम्राज्य का निर्माण किया जा सकता है, किन्तु पाशविक बल उसका
 परिरक्षण नहीं कर सकता, केवल नैतिक बल, 'याय तथा धर्म' उसकी रक्षा करने में समर्थ हो सकते
 हैं।¹⁶ अतः यह आवश्यक है कि अस्त्र शस्त्रों की अपेक्षा शुभ सकल्प और पारस्परिक विश्वास को
 राजनीतिक शक्ति का आधार बनाया जाय। किन्तु यदि इंग्लैण्ड ने उत्तेजना की नीति का अनुसरण
 किया तो वह अनिवार्यतः साम्राज्य के विघटन का कारण सिद्ध होगी।¹⁷

दादाभाई अपने विचारों में इतने सच्चे और निष्कप थे कि उन्होंने स्वीकार किया कि भारत
 को ब्रिटेन के शासन से अनेक लाभ हुए हैं। उनका कहना था कि 'ब्रिटेन की उत्तम मानवतावादी
 सम्यता' ने भारत को बहुत कुछ दिया है,¹⁸ और पाश्चात्य शिक्षा, प्रशिक्षित प्रशासकीय अधिकारियों
 तथा रेलपथ आदि यांत्रिक उद्योगों ने भी देश को लाभ पहुँचाया है। किन्तु उन्होंने विद्यमान शासन
 प्रणाली के दोषों के सम्बन्ध में भी अपने विचार निर्भीकतापूर्वक व्यक्त किये। उन्होंने लिखा है
 "वर्तमान शासन प्रणाली भारतवासियों के लिए विनाशकारी तथा निरकुश है, और इंग्लैण्ड के लिए
 आत्मघाती तथा उसके राष्ट्रीय चरित्र, आदर्शों तथा परम्पराओं के प्रतिकूल है। इसके विपरीत,
 यदि सच्चे अर्थ में बतानवी भाग अपनाया जाय तो उससे ब्रिटेन तथा भारत दोनों को ही भारी
 लाभ होगा।"¹⁹ दादाभाई ने चेतावनी दी कि निरकुश तथा स्वेच्छाचारी शासन अधिक समय तक
 टिक नहीं सकता, क्योंकि बुरी शासन प्रणाली विवालियापन तथा विनाश की आश ले जा रही है।²⁰
 यह एक 'ग़ूर स्वाय' है, और इसके आमूल परिवर्तन की आवश्यकता है।²¹ उनका कहना था कि
 यदि "ब्रिटिश शासन विदेशी तथा प्रजापीडक का भारी जुआ" ही बना रहा तो "उसका नाश अव-
 श्यम्भावी है।" 2 मई, 1867 को दादाभाई ने ईस्ट इण्डिया एसोसिएशन सदन की एक बैठक में
 'भारत के प्रति इंग्लैण्ड के कर्तव्य' शीर्षक एक लेख पढ़ा। उसमें उन्होंने बतलाया कि यदि जन में
 बीस करोड़ असंतुष्ट भारतवासियों और एक लाख ब्रिटिश सैनिकों के बीच संधप हुआ तो उनका
 परिणाम स्पष्ट है, चाहे वे सैनिक कितने ही शक्तिशाली क्यों न हों। यह हो सकता है कि किसी
 राष्ट्र को अनेक बार हार खानी पड़े किन्तु उसकी आत्मा को नहीं कुचला जा सकता। दादाभाई
 साहसवरी के इस कथन को धारदार दुहराते हुए थकते न थे कि "अयाय बलवान से बलवान का
 भी नाश कर देगा।" उनका कहना था कि निरकुश शासन के कुष्ठित और अत्याचार सदैव कायम
 नहीं रह सकते। किन्तु दादाभाई को विश्वास था कि मन की सकीणता और अयाय ब्रिटिश राष्ट्र
 के चरित्र के वास्तविक तत्व नहीं हैं।

दादाभाई स्वीकार करते थे कि ब्रिटिश शासन ने भारत को सम्य बनाने में महत्वपूर्ण भूमिका
 बदा की है। उन्हें आशा थी कि इंग्लैण्ड क्षीप्र ही अनुमत्त कर लेगा कि बढ़ती हुई आर्थिक लोभ
 पता की लज्जाजनक नीति सकुचित दृष्टि की ही परिचायक नहीं है, अपितु उसमें शासक वर्ग के
 लिए भी खतरे के बीज बिद्यमान हैं। वे चाहते थे कि भारत के आर्थिक साधनों का भारी नियम
 तुरन्त बन्द किया जाय। उनका विश्वास था कि जैसे ही नियम बन्द हुआ वैसे ही भारत में ब्रिटिश
 शासन के स्थायित्व के लिए अनुकूल परिस्थिति उत्पन्न हो जायगी। 13 सितम्बर, 1880 को उन्होंने
 भारत के राज्य अवर सचिव लुई मालेट को एक पत्र में लिखा "शिक्षित तथा विचारशील भारत
 वासियों का दृढ़ विश्वास है कि पृथ्वी पर अय सब राष्ट्रों की तुलना में केवल ब्रिटेन ही ऐसा राष्ट्र

16 *Poverty and Un British Rule in India*, पृ 300-01।

17 *Speeches and Writings*, पृ 165।

18 इनके अनिरक्त देखिये दादाभाई नोरोजी की रचना "Sir M. E. Grant Duff on India",
Speeches and Writings, पृ 571।

19 *Poverty and Un British Rule in India* पृ v, *Speeches and Writings*, पृ 236।

20 *Speeches and Writings*, पृ 236।

21 वही पृ 247।

है जो कभी किसी भी स्थिति में जानबूझकर किसी जाति के साथ न अत्याचार करेगा, न उसको दास बनायेगा, न उसका अपमान करेगा और न उसे दरिद्र बनायेगा, और यदि उसे विश्वास हो जाय कि अनजाने उसने किसी को क्षति पहुँचा दी है तो वह तुरन्त और बिना सकोच के तथा हर उचित मूल्य चुकाकर उस क्षति को पूरा कर देगा। इसी विश्वास के कारण विचारवान भारतवासी ब्रिटिश शासन के पहले भक्त बने हुए हैं। वे जानते हैं कि भारत का वास्तविक पुनरुद्धार, उसकी सम्यक्ता तथा भौतिक, नैतिक और राजनीतिक प्रगति ब्रिटिश शासन के दीर्घकाल तक कायम रहने पर ही निभर है। अंग्रेज जाति के चरित्र में उच्चकोटि की सम्यक्ता, उत्कट स्वातन्त्र्य प्रेम, तथा आत्मा की श्रेष्ठता आदि गुणों का सुन्दर समन्वय है। ऐसी जाति एक बड़े राष्ट्र को पैरो तले कुचल नहीं सकती, बल्कि वह निश्चय ही उसे उठाने के यश की लालसा से प्रेरित होकर काय करेगी। ब्रिटेन के कुछ महान्तम व्यक्तियों ने उसकी इस लालसा को अनेक बार व्यक्त किया है। अंग्रेजों के सामने भारत में जो महान् कार्य है उसके समाप्ति पर दूसरा उदाहरण विश्व के इतिहास में मिलना दुर्लभ है। संसार में ऐसा कोई राष्ट्र नहीं हुआ है जिसने विजेता के रूप में अंग्रेजों की भाँति शासितों के कल्याण को अपना कर्तव्य समझा हो अथवा उनके कल्याण की तीव्र इच्छा की अनुभूति की हो। और यदि वर्तमान निगम उद्घटन कर दिया जाय, और देश के विधान (विधिनिर्माण) के कार्य में देशवासियों के प्रतिनिधियों को अपनी राय व्यक्त करने का अवसर दे दिया जाय तो भारतवासी आदा के साथ ब्रिटिश शासन के अंतर्गत ऐसे भविष्य की कल्पना कर सकते हैं जो उनके इतिहास के महान्तम तथा सबसे गौरवशाली युग को भी लज्जित कर देगा।"

भारत की राजनीतिक आशाओं का पूरा होना इंग्लैण्ड के नैतिक पुनर्जागरण पर निभर था। दादाभाई की इच्छा और आशा थी कि इंग्लैण्ड ने भारत को जो वचन दिये थे और जो प्रतिनाएँ की थी उह वह ईमानदारी, सच्चाई, सम्मान तथा कृतव्यतिष्ठा के साथ पूरा करेगा। वे कहा करते थे कि भारत और इंग्लैण्ड के सम्बन्धों को धर्म, 'याय तथा उदारता के आधार पर स्थापित करना होगा। उनका विश्वास था कि यदि पूर्वोक्त वचन पूरे कर दिये जायें तो भारत की सब समस्याएँ हल हो जायेंगी। उनकी हार्दिक इच्छा थी कि 1833 के अधिकार अधिनियम तथा 1858 की घोषणा²² में जिन बातों का ऐलान किया गया था उह पूरा किया जाय। उह आशा थी कि इंग्लैण्ड अपनी 'याय, उदारता तथा स्वतंत्रता की भावना की रक्षा करेगा। भारत की दरिद्रता तथा अथ पतन उन वचनों को पूरा न करने के ही परिणाम थे। दादाभाई का दृढ़ विश्वास था कि ब्रिटेन ऐसे राजनीतिक अवश्य उत्पन्न करेगा जो अतीत के ब्रिटिश शासकों द्वारा दिये गये वचनों का पालन करेंगे और इस प्रकार मानवता के प्रति ब्रिटेन के ध्येय को पूरा करेंगे।²³ 1858 की घोषणा में ऐलान किया गया था कि भारत सरकार इन चार सिद्धांतों का पालन करेगी धार्मिक सहिष्णुता, स्वतंत्रता, नौकरिया योध्यतानुसार, और विधि के समक्ष समानता। उसमें इस बात पर भी बल दिया गया था कि भारत में उद्योगों को प्रोत्साहन दिया जायगा, सावजनिक उपयोगिता के कार्यों में वृद्धि होगी, और लोक प्रशासन सावजनिक कल्याण के लिए चलाया जायगा। दादाभाई इस घोषणा को भारत का महान् अधिकार पत्र समझते थे।

नैतिकता तथा सर्वधार्मिक विधि दोनों की माँग थी कि इंग्लैण्ड भारत पर भारतवासियों के कल्याण के लिए ही शासन करे। इसका अर्थ था कि भारत में फैली हुई विषमता, निगम कष्टों तथा विनाश का अन्त किया जाय। ब्रिटेन के लोकतन्त्र का उत्तरदायित्व था कि स्थिति में सुधार करे और भारत के राजनीतिक तथा आर्थिक कष्टों को कम करे। बार बार यह रट लगाने से काम नहीं चलता था कि इंग्लैण्ड ने भारत में कानून व्यवस्था तथा शांति की स्थापना की थी। दादाभाई का कहना था कि ब्रिटिश शासन को भारत के लिए 'वरदान' और इंग्लैण्ड के लिए 'लाम तथा यश'

22 यह पत्र दादाभाई नोरोजी की पुस्तक *Poverty and Un British Rule in India* में उद्धृत है। दखिये पृ 201-02।

23 दादाभाई नोरोजी "Replies to Questions put to the Public Service Commission", *Speeches and Writings* पृ 146।

24 *Poverty and Un British Rule in India* पृ 208।

का साधन बनाने का एकमात्र उपाय यह है कि "भारत को उनके (अंग्रेजों के) नियंत्रण तथा नियंत्रण अंतर्गत अपना प्रशासन स्वयं चलान दिया जाय।"²⁵ दादामाई ने इंग्लैंड की लोक सभा में निर्भीकता से घोषणा की कि देश में तब तक कल्याणकारी तथा सच्ची वित्त व्यवस्था कायम नहीं हो सकती जब तक 'विदेशी आधिपत्य की बुराई' को खत्म करने उचित सीमाओं में बांध नहीं दिया जाता, क्योंकि 'विदेशी शासन की बुराई' से घन, बुद्धि तथा रोजगार दोनों की हानि होती है। इस देश के आर्थिक साधनों के अनुपात से वही अधिक घन उत्पन्न होता है, प्रशासनिक अनुभव का ह्रास होता है, क्योंकि विदेशी कर्मचारी सेवा से निवृत्त होने पर देश छोड़कर चले जाते हैं, और चूँकि सभी उच्च पदों पर अंग्रेजों का एकाधिकार था, इसलिये उसी अनुपात में भारतवासियों को वेकारी का सामना करना पड़ता है।²⁶ जब तक भारतवासियों को लाभ सेवाओं में समुचित स्थान नहीं दिया जाता तब तक उनकी साधनसम्पन्नता, अभिन्नता की शक्ति तथा महत्वपूर्ण कृत्यों के पालन करने की क्षमता का विकास नहीं हो सकता था। इसलिये दादामाई ने भारत के लोगों को उच्च पक्ष से बचि रखने की नीति का विरोध किया।

साम्राज्यवाद से प्रशासनिक बुराइयाँ उत्पन्न होती हैं और वित्तीय हानि होती है। अतीत में भारत के आर्थिक साधनों का जो अध्याधुनिक निगम हुआ था उसके परिणाम बड़े समय हुए थे। उसके जारी रहने का अर्थ होता जानबूझकर देश की लूट और विनाश करना, और उससे देशवासियों की जीवन शक्ति का भारी ह्रास होना अनिवार्य था। भारत के लोगों के शोचनीय दुस्ती का अन्त करना आवश्यक था, अथवा भय था कि देश की दशा और भी अधिक बिगड़ जायगी। इसके अतिरिक्त यह भी आशंका थी कि राजनीतिक शक्ति के बल पर किये गये शोषण और निगम की इस प्रक्रिया से ब्रिटिश प्रशासकों की नैतिक शक्ति को भी आघात पहुँचेगा। निरकुश शासन राजनीतिक शक्ति को धारण करने वालों की नैतिक संवेदन शक्ति को क्षीण और कुठित करके उन्हें भ्रष्ट कर देता है। निरकुश शासकों को उपनिवेशी जनता के साथ घमंड, अहंकार तथा अत्याचार से युक्त व्यवहार करने की आदत पड़ जाती थी। अतः डर था कि जब वे लौटकर इंग्लैंड पहुँचेंगे तो अपने देश के राजनीतिक जीवन में सामाजिक उद्दण्डता के लोकतन्त्रविरोधी तत्व को समाविष्ट कर देंगे। एक भविष्यद्रष्टा की पूर्वानुभूति का परिचय देते हुए दादामाई ने चेतावनी दी "इंग्लैंड ने सवधानिक सरकार के लिए जो बीरतापूर्ण सघन किये हैं उनका इतिहास बहुत ही गौरवपूर्ण है। किंतु वही इंग्लैंड अब भारत में ऐसे अंग्रेजों का एक वर्ग तैयार कर रहा है जो निरकुश शासन में प्रशिक्षित तथा अभ्यस्त है, जिनमें असहिष्णुता, अहंकार तथा निरकुश शासक की-सी स्वेच्छाचारिता के दुर्गुण भर करते जा रहे हैं और जिन्हें, इसके अतिरिक्त, सवधानिकता के पाखण्ड का भी प्रशिक्षण मिल रहा है। क्या यह सम्भव है कि जब ये अंग्रेज अधिकारी निरकुशता की आदतें और प्रशिक्षण लेकर स्वदेश वापस जायेंगे तो वे इंग्लैंड के चरित्र और संस्थाओं को प्रभावित नहीं करेंगे? भारत में काम करने वाले अंग्रेज भारतवासियों को उठाने के बजाय स्वयं पतित होकर एशियायी निरकुशवाद के स्तर तक पहुँच रहे हैं। क्या यह उस नियति का खेल है जो समय आने पर उन्हें दिला देना चाहती है कि उन्होंने भारत में जो दुराचरण किया है उसका क्या फल हुआ है? अभी इंग्लैंड पर इस नैतिक अधपतन का अधिक प्रभाव नहीं पड़ा है। किंतु यदि समय रहते उसने उस कुप्रभाव को फैलने से न रोका जो उसकी जनता को उत्तेजित कर रहा है तो वास्तव्य नहीं होगा कि प्रकृति उससे उस आचरण का बदला ले ले जो उसने भारत में किया है।"²⁷ इस प्रकार दादामाई ने निरकुश साम्राज्यवाद की नैतिक बुराइयों को स्पष्ट करके गहरी राजनीतिक सूक्ष्मता का परिचय दिया।

जफसन तथा टी. एच. स्पीन की भाँति दादामाई ने अनुरोध किया कि राजनीतिक शक्ति का आधार जनता का प्रेम, इच्छा तथा भावनाएँ होनी चाहिए। किंतु ब्रिटेन ने भारत की जनता पर दो कठोर प्रतिबंध लगा रखे थे। प्रथम उसने जनता का मुँह बंद कर दिया था अर्थात् उसकी अभि

25 वही, पृष्ठ 219।

26 दादामाई की *Speeches and Writings* पृ. 134-35 (हाउस ऑफ कॉमन्स में 14 अगस्त, 1894 को दिया गया भाषण)।

27 *Poverty and Un-British Rule in India*, पृ. 214-15।

व्यक्ति की स्वतन्त्रता छीन ली थी, और दूसरे उसे निरस्त्र कर दिया था। इस मुद्दे बढ़ करने और निरस्त्र करने' की दुहरे प्रतिवध की नीति से स्पष्ट था कि ब्रिटेन की शक्ति जनता की भक्ति पर आधारित नहीं थी। इसलिए दादाभाई का आग्रह था कि जनता के सत्तोप पर ही राजनीतिक सत्ता की नींव रखी जानी चाहिए, और जनता को सतुष्ट करने का एकमात्र उपाय उसका विश्वास प्राप्त करना था।

4 दादाभाई नौरोजी का समाजवाद के प्रति भुकाव

दादाभाई में बुद्धि की इतनी तीक्ष्णता और दूरदर्शिता थी कि उन्होंने अंतरराष्ट्रीय समाजवाद की बढ़ती हुई आर्थिक तथा राजनीतिक शक्ति को गंभीरता से समझ लिया था। उन्होंने ब्रिटेन के समाजवादियों का सहयोग प्राप्त करने का प्रयत्न किया और हिंडमन उनका घनिष्ठ मित्र था तथा उनसे उसे सहानुभूति भी थी। 1904 में 14 अगस्त से 20 अगस्त तक एम्सटरडम में अंतरराष्ट्रीय समाजवादी कांग्रेस हुई। दादाभाई उसमें सम्मिलित हुए। कांग्रेस में उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्यवाद के विरुद्ध रक्त चूसने तथा निगम का आरोप दुहराया जिसे वे अनेक वर्षों से लगाते आये थे। हॉल-बॉन टाउन हॉल में हुई एक सभा में उन्होंने एक प्रस्ताव रखा जिसमें मांग की गयी कि ससार भर में बढ़ो के लिए पेंशन की व्यवस्था की जाय। 'अमिका के अधिकार' शीर्षक एक पुस्तिका में उन्होंने औद्योगिक आयुक्तों के 'यायालय स्थापित करने का समर्थन किया। उन्होंने इस दावे का भी हादिक समर्थन किया कि श्रम भी एक प्रकार की सम्पत्ति है।

5 दादाभाई नौरोजी के राजनीतिक विचारों में परिवर्तन

अपने सावजनिक जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में दादाभाई हृदय से विश्वास करते थे कि अंग्रेजी शासन ने भारत को अनेक नियामतें दी हैं। उनको सच्ची आशा थी कि अंग्रेज भारत के साथ यह समझकर व्यवहार करेंगे कि वह उनके सुपुत्र की हुई एक पवित्र धरोहर है। इंग्लैण्ड की जनता तथा विधायकों को भारतीय दृष्टिकोण से अवगत कराने के लिए उन्होंने ब्रिटिश संसद के लिए चुनाव लड़ा और कठिन संघर्ष के बाद लोक सभा में स्थान प्राप्त करने में सफल हुए। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के 1886 के अधिवेशन में उन्होंने अपने अध्यक्षीय भाषण में ब्रिटिश शासन के प्रति भारतवासियों की 'पूर्ण भक्ति' की घोषणा की। 1893 में लाहौर में कांग्रेस के नवे अधिवेशन के अवसर पर भी उन्होंने अपने अध्यक्षीय व्याख्यान में ब्रिटेन के प्रति भारत की भक्ति का ऐलान किया। उन्होंने कहा 'हमारी इच्छा है कि ब्रिटेन के साथ हमारा सम्बन्ध भविष्य में दीर्घकाल तक कायम रहे जिससे विश्व के राष्ट्रों के बीच हमारा देश नीतिक तथा राजनीतिक दृष्टि से उच्च स्थान प्राप्त कर सके। हमें अनावश्यक रूप से तथा गैर जिम्मेदारी के साथ अपनी दरिद्रता की शिकायत करने में आनन्द नहीं मिलता है। यदि हम ब्रिटिश शासन के शत्रु होते तो हमारे लिए सबसे अच्छा मांग यह होता कि हम चिल्लाते नहीं बल्कि मौन रहते और जो हानि हो रही है उसे तब तक होने देते जब तक कि उसकी परिणति महान संकट में न हो जाती, जसा कि इन परिस्थितियों में होना अनिवार्य है। किंतु हम इस प्रकार का संकट नहीं चाहते, इसलिए हम अपनी तथा शासकों, दोनों की खातिर चिल्लाते हैं।'²⁸ दादाभाई ने भारतवासियों को सलाह दी कि उन्हें अपने जीवन में ब्रिटेन के प्रति भक्ति तथा देशप्रेम दोनों का विवेकपूर्ण सामंजस्य करना चाहिए। किंतु उन्हें ब्रिटिश शासकों से बारबार निराशा हुई इसलिए अंत में वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि स्वराज्य का अधिकार प्राप्त किये बिना भारत राष्ट्रीय महानता को उपलब्ध नहीं कर सकता।

1906 में कांग्रेस के कलकत्ता अधिवेशन के अवसर पर दादाभाई ने भारतीय जनता के तीन महत्वपूर्ण अधिकारों पर बल दिया। पहला अधिकार था कि लोक सेवाओं में भारतवासियों को अधिकाधिक सरकारी नियुक्त किया जाय और सम्पूर्ण विभागीय प्रशासन उनके हाथों में सौंप दिया जाय। दूसरा अधिकार था कि भारतीयों को अधिकाधिक प्रतिनिधित्व दिया जाय जिससे वे स्वशासी उपनिवेशों के नमूने पर अपने यहां भी विधान सभाएं स्थापित कर सकें। तीसरा अधिकार था कि

ब्रिटेन तथा भारत के बीच वित्तीय सम्बन्ध 'यायसगत' हो। उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के लिए तीनसूत्री कार्यक्रम निर्धारित किया।

“(1) जिस प्रकार ब्रिटेन की सभी सेवाओं, विभागों तथा व्यौरे से सम्बन्धित प्रशासन उसी देश के निवासियों के हाथों में है, उसी प्रकार हमारा दावा है कि भारत की सभी सेवाओं, विभागों और व्यौरे का प्रशासन स्वयं भारतवासियों के हाथों में होना चाहिए। यह केवल अधिकार की बात नहीं है, और न शिक्षित लोगों की आकांक्षाओं की बात है, यद्यपि अधिकार तथा शिक्षितों की आकांक्षाओं की दृष्टि से भी इस बात का महत्व है। इस सबसे अधिक यह एक निरपेक्ष आवश्यकता है, उस महान अनिवाय आर्थिक कुराई का एकमात्र उपचार है जो वर्तमान निगम तथा दरिद्रता का आधारभूत कारण है। यह उपचार भारतीय जनता के भौतिक, बौद्धिक, राजनीतिक, सामाजिक, औद्योगिक तथा हर सम्भव प्रगति और कल्याण के लिए नितांत आवश्यक है।

(2) जैसा कि ब्रिटेन तथा उनके उपनिवेशों में कर लगाने, कानून बनाने तथा करा को व्यय करने का अधिकार उन देशों की जनता के प्रतिनिधियों के हाथों में है, वैसे ही अधिकार भारत की जनता को मिलना चाहिए।

(3) इंग्लैण्ड तथा भारत के बीच वित्तीय सम्बन्ध 'यायोचित' हो तथा समता के आधार पर कायम किये जायें। इसका अर्थ है कि किसी अर्सेनिक, सैनिक अथवा नाविक विभाग के व्यय के लिए भारत जितना धन जुटा सके उसी के अनुपात में उस व्यय से वेतनों, पेंशनो, उपलब्धियों आदि के रूप में होने वाले लाभ में भारतवासियों को साम्राज्य के सांभोदार के रूप में भाग मिलना चाहिए। भारत साम्राज्य का सांभोदार है, यह घोषणा सर्वत्र की जाती रही है। हम किसी प्रकार का अनुपात नहीं चाहते हैं। हम केवल 'याय' चाहते हैं। ब्रिटिश नागरिकों के रूप में हमारे जो अधिकार हैं उनका हम न अधिक वर्गीकरण करना चाहते हैं और न सविस्तार उनका विवरण देना चाहते हैं। उन सबको एक शब्द में व्यक्त किया जा सकता है—‘स्वराज’, जैसा कि इंग्लैण्ड अथवा उसके उपनिवेशों में प्रचलित है।”³⁰ दादाभाई को विश्वास था कि अंग्रेज शासक अपने जीवन काल में ही भारत में सम्मानपूर्ण स्वराज स्थापित करने की दिशा में कदम उठावेंगे। उन्होंने भारतवासियों को सलाह दी कि वे याचिकाओं तथा समाजों द्वारा आन्दोलन चलाने के माध्यम पर हड़ता से डटे रहें। आन्दोलन पार्श्विक बल का नैतिक विकल्प है। दादाभाई ने स्पष्ट रूप से कह दिया था कि भारत में ब्रिटिश प्रशासन के आधारभूत सिद्धांत अनुचित हैं अतः वे चाहते थे कि कांग्रेस उनके विरुद्ध आन्दोलन करे। किन्तु उन्होंने अनुभव कर लिया था कि भारत के लिए एकमात्र उपचार स्वराज है।

सैद्धांतिक आधार पर दादाभाई भी कॉन्डन की भांति अनेक वर्षों तक मुक्त व्यापार के समर्थक रहे थे। किन्तु भारत में फैली हुई अप्राकृतिक अव्यवस्था, निराशा तथा दुखों ने दादाभाई के विचारों में परिवर्तन कर दिया था और वे स्वदेशी का समर्थन करने लगे थे। किन्तु फिर भी उन्हें विश्वास था कि अंग्रेज राजनीतिज्ञों के मन तथा हृदय में स्वतन्त्रता की सच्ची पुरानी मान्यता प्रवृत्ति पुनः जाग उठेगी। बक की भांति उन्हें भी ब्रिटिश जनता की पुरातन तथा जन्मजात ईमानदारी में आस्था बनी रही। उन्हें आशा थी कि भारत इंग्लैण्ड का अधीन देश होकर नहीं रहगा, बल्कि एक दिन वह उसने जफादार सांभोदार तथा सहयोगी का पद प्राप्त कर लेगा। उस समय ही उन्होंने भारतवासियों को सलाह दी कि वे निराश न हों और एक शब्द ‘अध्यवसाय’ को स्मरण रखें।

प्रथम विश्व युद्ध के दौरान दादाभाई ने देशवासियों से अंग्रेजों का साथ देने की अपील की। दुर्भाग्य की बात थी कि मोटियू की उत्तरदायी शासन सम्बन्धी घोषणा (20 अगस्त, 1917) के दो महीने पहले ही भारत में अधिकारों के लिए आजीवन संघर्ष करने वाले उस महान सेनानी की इहलीला समाप्त हो गयी। 1906 में कलकत्ता कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में दादाभाई ने आशा व्यक्त की थी कि अंग्रेजों के अंतर्करण की विजय होगी और भारत को ‘यथा सम्भव कम से कम समय में उत्तरदायी स्वराज’ प्रदान कर दिया जायगा।

6 निष्कर्ष

दादामाई नौरोजी आधुनिक भारतीय इतिहास की एक पराक्रमी विभूति थे। वे महान् गुरु तथा नेता थे। वे एक ऐसे अर्थशास्त्री थे जिन्हें लोकवित्त, वैदेशिक व्यापार तथा राष्ट्रीय आय की समस्याओं की गहरी सूझबूझ थी। वे उच्चकोटि के सामाजिक तथा राजनीतिक विचारक भी थे। यद्यपि अर्थशास्त्रीय सिद्धांत प्रवक्तृ के रूप में उन्हें रिकार्डो, मिल और मार्क्स के समक्ष स्थान नहीं दिया जा सकता किन्तु उनके अभिभावी व्यक्तित्व तथा उच्च नैतिक चरित्र ने उनके तत्कालीन भारतीय अर्थशास्त्र और राजनीति विषयक विचारों का बहुत लोकप्रिय बना दिया था। इस प्रकार उनका 'निगम' का सिद्धांत भारतीय सामाजिक तथा आर्थिक चिंतन में उतना ही विस्फोटक बन गया था जितने कि मार्क्स के 'शोषण' और 'वर्ग संघर्ष' के सिद्धांत मार्क्सवादी तथा समाजवादी क्षेत्रों में बन गये हैं।

दादामाई का विश्वास था कि राजनीतिक प्रगति के लिए शिक्षा का प्रसार बहुत आवश्यक है। शिक्षा के द्वारा केवल व्यक्ति की आत्मा ही ज्ञान से प्रदीप्त नहीं होती, वह लोगों के मन में अधिकारों की चेतना भी उत्पन्न करती है। उन्हें विश्वास था कि शिक्षा के प्रसार और प्रशासनिक अनुभव के संचय से स्वराज की ओर प्रगति की गति तीव्र होगी। इसलिए उन्होंने 'निःशुल्क अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा तथा हर प्रकार की निःशुल्क शिक्षा' की मांग की।

दादामाई के भारतीय सामाजिक विज्ञानों को दो मुख्य योगदान हैं। प्रथम, उन्होंने भारतीय राजनीति की आर्थिक व्याख्या प्रस्तुत की।³¹ दूसरे, अर्थशास्त्रीय अनुसंधान के क्षेत्र में वैज्ञानिक वस्तुगत पद्धति का अनुसरण किया। अतः उनकी पद्धति अर्थशास्त्रीय थी न कि सवैचारिक तथा भावुक। उन्होंने भारतीय जनता को देश के साधनों के निगम के प्रति सचेत किया। इस प्रकार भारतीय अर्थशास्त्र के क्षेत्र में वे प्रमुख विद्वान बन गये।

दूसरे, दादामाई ने अपनी भारतीय अर्थशास्त्र तथा राजनीति सम्बन्धी रचनाओं में 'अधिकार' की धारणा को महत्व दिया।³² उन्नीसवीं शताब्दी के छठे तथा सातवें दशकों में उन्होंने 'प्राकृतिक अधिकार' की धारणा का उल्लेख किया। 1906 में कलकत्ता कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने भारतवासियों के लिए दो प्रकार के अधिकारों के आधार पर ब्रिटिश नागरिकता का दावा किया (1) जन्मसिद्ध अधिकार, तथा (2) प्रतिज्ञामूलक अधिकार। उनकी माँग थी कि भारतवासियों को दो अधिकार तुरन्त दे दिये जायें (1) लोक सेवाओं में नौकरियाँ, तथा (2) प्रतिनिधित्व। उन्होंने इस बात पर सदैव बल दिया कि भारतवासी ब्रिटिश नागरिक हैं, और इसलिए वे ब्रिटिश नागरिकता से सम्बद्ध सब अधिकारों और विशेषाधिकारों के हकदार हैं।

राजनीति के सम्बन्ध में दादामाई की पद्धति नैतिक थी। उनका व्यक्तिगत जीवन अलीकिक पवित्रता का जीवन था। अपने राजनीतिक कार्यक्रमों में भी उन्होंने वैसे ही नैतिक उत्साह से काम लिया। भारत के प्रति उनकी भक्ति गम्भीर तथा हार्दिक थी, और राजनीतिक क्षेत्र में उन्होंने अनन्य भक्ति तथा आत्म-त्याग से युक्त समर्पण की भावना से कार्य किया। वे शुद्ध, गम्भीर तथा अविचल वैश्वभक्ति के साक्षात् अवतार थे। उन्होंने राजनीतिक आंदोलन का भाग इसलिए अपनाया कि वे उसे भारत की आर्थिक तथा सामाजिक पुनर्स्थापना तथा प्रगति के लिए सर्वाधिक शक्तिशाली कार्य प्रणाली मानते थे। उनका विश्वास था कि भारत की आत्मा, शक्ति तथा होनख्यता केवल स्वराज्य पर निर्भर है। देश के उद्धार के लिए उनके महान् कार्यों ने गोखले का प्रभावित किया। इस प्रकार भारतीय राष्ट्रवाद के इस श्रेष्ठ पितामह ने अपने जीवन तथा काम की पवित्रोद्भूत सत्यता के द्वारा राजनीति के नैतिकीकरण की धारणा को शक्ति प्रदान की।

31 इन सम्बन्ध में हिन्दी तथा आर. सी. दत्त के ग्रन्थ भी महत्वपूर्ण हैं। इन्हें हिन्दी *Prosperous British India* रमेशचन्द्र दत्त *Early History of British India India in the Victorian Age, Famines in India England and India*

32 दादामाई ने बनारस कांग्रेस की संदेश देते हुए घोषण की जा पत्र लिखा था जहाँ उन्होंने कहा था कि भारतवासी उन अधिकारों को प्राप्त करें और उनका उपयोग करें जो उनके जन्मसिद्ध अधिकारों के और उनके सम्बन्ध में अंग्रेज शासन बार-बार वचन दे चुके थे। देखिये *Speeches and Writings*, पृ. 671।

ब्रिटेन तथा भारत के बीच वित्तीय सम्बन्ध 'यायसगत' हो। उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के लिए तीनसूत्री कार्यक्रम निर्धारित किया।

"(1) जिस प्रकार ब्रिटेन की सभी सेवाओं, विभागों तथा व्यौर से सम्बन्धित प्रशासन उस देश के निवासियों के हाथों में है, उसी प्रकार हमारा दावा है कि भारत की सभी सेवाओं, विभागों और व्यौरों का प्रशासन स्वयं भारतवासियों के हाथों में होना चाहिए। यह केवल अधिकार की बात नहीं है, और न शिक्षित लोगों की आकांक्षाओं की बात है, यद्यपि अधिकार तथा शिक्षणों की आकांक्षाओं की दृष्टि से भी इस बात का महत्व है। इस सबसे अधिक यह एक निरपेक्ष आवश्यकता है, उस महान अनिवाय आर्थिक बुराई का एकमात्र उपचार है जो वर्तमान निगम तथा दरिद्रता का आधारभूत कारण है। यह उपचार भारतीय जनता के भौतिक, बौद्धिक, राजनीतिक, सामाजिक औद्योगिक तथा हर सम्भव प्रगति और कल्याण के लिए नितांत आवश्यक है।

(2) जैसा कि ब्रिटेन तथा उनके उपनिवेशों में कर लगाने, कानून बनाने तथा कर्तव्य व्यय करने का अधिकार उन देशों की जनता के प्रतिनिधियों के हाथों में है, वैसे ही अधिकार भारत की जनता को मिलना चाहिए।

(3) इंग्लैण्ड तथा भारत के बीच वित्तीय सम्बन्ध 'यायोचित' हो तथा समता के आधार पर कायम किये जायें। इसका अर्थ है कि किसी असैनिक, सैनिक अथवा नाविक विभाग के व्यय के लिए भारत जितना धन जुटा सके उसी के अनुपात में उस व्यय से वेतनों, पेंशनों, उपलब्धियों आदि के रूप में होने वाले लाभ में भारतवासियों को साम्राज्य के सामीप्य के रूप में भाग मिलना चाहिए। भारत साम्राज्य का सामीप्य है, यह घोषणा सदैव की जाती रही है। हम किसी प्रकार का अनुग्रह नहीं चाहते हैं। हम केवल 'याय' चाहते हैं। ब्रिटिश नागरिकों के रूप में हमारे जो अधिकार हैं उनका हम न अधिक वर्गीकरण करना चाहते हैं और न विस्तार उनका विवरण देना चाहते हैं। उन सबको एक शब्द में व्यक्त किया जा सकता है—'स्वराज', जैसा कि इंग्लैण्ड अथवा उसके उन निवेशों में प्रचलित है।³⁰ दादाभाई को विश्वास था कि अंग्रेज शासक अपने जीवन काल में ही भारत में सम्मानपूर्ण स्वराज स्थापित करने की दिशा में कदम उठावेंगे। उन्होंने भारतवासियों को सलाह दी कि वे याचिकाओं तथा समाजों द्वारा आंदोलन चलाने के माग पर दृढ़ता से डटे रहें। आन्दोलन पार्श्विक बल का नैतिक विकल्प है। दादाभाई ने स्पष्ट रूप से कह दिया था कि भारत में ब्रिटिश प्रशासन के आधारभूत सिद्धांत अनुचित हैं अतः वे चाहते थे कि कांग्रेस उनके विरुद्ध आंदोलन करे। किंतु उन्होंने अनुभव कर लिया था कि भारत के लिए एकमात्र उपचार स्वराज है।

सैद्धांतिक आधार पर दादाभाई भी वॉल्डन की भांति अनेक वर्षों तक मुक्त व्यापार के समर्थक रहे थे। किंतु भारत में पैली हुई अप्राकृतिक अव्यवस्था, निराशा तथा दुःख ने दादाभाई के विचारों में परिवर्तन कर दिया था और वे स्वदेशी का समर्थन करने लगे थे। किंतु फिर भी उन्हें विश्वास था कि अंग्रेज राजनीतिज्ञों के मन तथा हृदय में स्वतंत्रता की सच्ची पुरानी भावना और प्रवृत्ति पुनः जाग उठेगी। वह भी भांति उन्हें भी ब्रिटिश जनता की पुरातन तथा जयजगत् ईमानदारी में आस्था बनी रही। उन्हें आशा थी कि भारत इंग्लैण्ड का अधीन देश होकर नहीं रहेगा, बल्कि एक दिन वह उसके वफादार सामीप्य तथा सहयोगी का पद प्राप्त कर लेगा। उस समय भी उन्होंने भारतवासियों को सलाह दी कि वे निराश न हों और एक शब्द 'अध्यवसाय' को स्मरण रखें।

प्रथम विश्व युद्ध के दौरान दादाभाई ने देशवासियों से अंग्रेजों का साथ देने की अपील की। दुर्भाग्य की बात थी कि मोंटेग्यू की उत्तरदायी शासन सम्बन्धी घोषणा (20 अगस्त, 1917) के दो महीने पहले ही भारत के अधिकारों के लिए आजीवन संघर्ष करने वाले उस महान सेनानी की इहलौला समाप्ति हो गयी। 1906 में कलकत्ता कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में दादाभाई ने आशा व्यक्त की थी कि अंग्रेजों के अंत करण की विजय होगी और भारत को 'यथा सम्भव कम से कम समय में उत्तरदायी स्वराज प्रदान कर दिया जायगा।

रानाडे को भारतीय उदारवाद के दशन का आध्यात्मिक जनक माना जाता है। उनका हादिक विद्वान था कि स्मिथ और रिवाडों के उदारवाद की पद्धति सम्बन्धी मायताओं तथा सामान्य निष्कर्षों में सन्तोषन परन की आवश्यकता है। उनके कुछ अयशास्त्रीय सिद्धांत माल्थस और जेम्स मिल की अपक्षा फ्रीड्रिख लिस्ट के विचारों से अधिक साम्य रखते हैं।

महाराष्ट्र के इतिहास की सामाजिक तथा धार्मिक व्याख्या पर रानाडे के विचारों की गहरी छाप है। रानाडे मराठा इतिहास के सत अगस्तादन और टॉइनबी हो सकते थे। उनका विश्वास था कि अतीत में मराठा राष्ट्र को गम्भीर सामाजिक तथा धार्मिक तत्वा से प्राण या शक्ति मिली थी। उन्होंने अपनी 'राइज आव द मराठा पावर' (मराठा शक्ति का उदय) नामक अपूण पुस्तक में मराठा इतिहास की प्रवृत्ति तथा सामाजिक-आर्थिक राज्यतन्त्र पर अपन विचार व्यक्त किये हैं।

2 रानाडे के चिन्तन के दार्शनिक आधार

रानाडे पर महाराष्ट्र के सत्तों तथा ईसाई लखों के आस्तिक विचारों का प्रभाव पड़ा था। किन्तु उन पर ईसाइयत का प्रभाव इतना स्पष्ट नहीं था जितना कि राममाहा और वेणकचन्द्र पर था। रानाडे का वेणकचन्द्र से सम्बन्ध था। जब वेणकचन्द्र ने मार्च 1867 में प्राध्यापकता समाज की स्थापना की तो आर जी भण्डारकर के साथ रानाडे भी उससे सदस्य बन गये।³

रानाडे आस्तिक थे और उन्हें ईश्वर की अनुकम्पा में गम्भीर आस्था थी।⁴ बाण्ट की भाँति रानाडे का भी कथन था कि अतः करण के तत्त्व नियम ईश्वर के अस्तित्व का सिद्ध करत है।⁵ सागो की ईश्वर की अनुभूति तथा दया हुआ करता है, इसमें भी ईश्वर की सत्ता तथा अनुकम्पा प्रमाणित होती है। रानाडे धार्मिक व्यक्ति थे और उनकी धार्मिकता गहरी गम्भीर थी। उन्हें धर्म की शिक्षाओं में भी आस्था थी। वे व्यक्ति तथा समाज दोनों के ही लिए धर्म के महत्व को प्रचार करते थे। उन्होंने लिखा है "सब बाला और दया में दबदूरा की दृष्टि, कर्म की प्रेरणा, धर्मोपदेशक की वाक्पटुता, दार्शनिक की प्रज्ञा अथवा बलिदानों का आरमादनन सेवर जो मार्ग जन्म देती हैं उनकी दृष्टि, उनकी प्रेरणा, उनकी वाक्पटुता, उनका प्रज्ञा और उपाय सत्य में दयी होत हैं ईश्वर का विनोय प्रगाद हुआ करता है। और वे वरद विभूतियों को जो ब्रह्म अनुभव करती और उपदान देती हैं, वे सब एक विनोय प्रकार का उच्चार और

महादेव गोविन्द रानाडे

1 प्रस्तावना

महादेव गोविन्द रानाडे (1842-1901) एक विख्यात विधवेत्ता, अवसास्त्री, इतिहासकार, समाज सुधारक तथा शिक्षाविद थे। अत आधुनिक महाराष्ट्र ने जो अद्भुत विभूतियाँ उत्पन्न की हैं उनमें उनका उच्च स्थान है। उनका जन्म 18 जनवरी, 1842 को नासिक में हुआ था, और 16 जनवरी, 1901 में बम्बई में उन्होंने शरीर त्याग किया। 1862 में रानाडे 'इंदुप्रकाश' नामक एक भातल मराठी साप्ताहिक के सम्पादक नियुक्त हुए। 1868 में वे बम्बई के एल्फिंस्टन कॉलेज में अंग्रेजी तथा इतिहास के प्रोफेसर नियुक्त किये गये। 1871 में बम्बई सरकार ने उन्हें 'यायाधीश' बना दिया। उनकी महान प्रेरणा से 1884 में डेकन एजुकेशन सोसाइटी की स्थापना हुई। 1885 में रानाडे को बम्बई विधान परिषद का एक अतिरिक्त सदस्य नियुक्त किया गया। जब वे टी तेलंग की मृत्यु से बम्बई के उच्च 'यायालय' में 'यायाधीश' का स्थान रिक्त हुआ तो रानाडे को पदोन्नत करके उस पद पर नियुक्त कर दिया गया। 1870 में जी वी जोशी ने जिस पूना सावजनिक समा की स्थापना की थी उसको रानाडे लगभग 25 वर्ष तक निदेशन तथा प्रेरणा प्रदान करते रहे। अपनी प्रचण्ड मेधाशक्ति के कारण वे 'महाराष्ट्र के सुकरात' कहलाते थे।¹ रानाडे उन महान व्यक्तियों में थे जो प्रच्युत रूप से भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का निदेशन तथा पथप्रदान किया करते थे। बम्बई में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के प्रथम अधिवेशन में जो बहुतर सदस्य सम्मिलित हुए उनमें रानाडे भी थे।² ए ओ ह्यूम तक उन्हें अपना राजनीतिक गुरु मानते थे।

रानाडे के सामाजिक तथा राजनीतिक दशन में अनेक धाराओं का मिश्रण था। बुका राम, तुलसीदास, सत अगस्ताइन तथा ग्रीगरी प्रथम की भांति रानाडे को भी ईश्वर के ध्यापक अस्तित्व तथा असीम अनुकम्पा में अडिग आस्था थी। इसलिए वे इतिहास की आध्यात्मिक व्याख्या में विश्वास करते थे। उनकी दृष्टि में इतिहास के गम्भीरतम आन्दोलन ईश्वरीय योजना तथा उद्देश्य की अभिव्यक्ति होते हैं। समाज की प्रकृति के सम्बन्ध में रानाडे की धारणा अथवा धी और उनका स्वतन्त्रता विषयक सिद्धांत बहुत व्यापक था। उन्होंने धार्मिक सहिष्णुता और सामाजिक सम्मानता का, तथा स्त्रियों की पराधीनता के उन्मूलन का समर्थन किया। मनुष्य शाय जीवन से पृथक् रहकर राजनीतिक स्वतन्त्रता का आनन्द नहीं ले सकता। इसलिए रानाडे न समाज, साहित्य, धर्म, राजनीति सभी क्षेत्रों में पुनर्जागरण का समर्थन किया।

1 महादेव गोविन्द रानाडे के जीवन तथा इतिहास के लिए देखिये आर जी मानकर *A Sketch of the Life and Works of the Late Mr Justice M G Ranade*, श्रीमती रानाडे 'संस्मरण (मराठी में)' तथा एन आर पाटव हत 'रानाडे का जीवन चरित्र (मराठी में)'। एम जी रानाडे, *Essays on Indian Economics* (तीन संस्करण (जो ३ नवम्बर एडिशन, मद्रास, 1906) महादेव गोविन्द रानाडे *Rise of the Maratha Power* (पुनर्प्रकाशित एडिशन बम्बई, 1900), एम जी रानाडे *Philosophy of Indian Theism*। रानाडे न *Quarterly Journal of the Sarvagyanika Sabha* नामक पत्रिका प्रारम्भ की और अगस्त 17 वर्षों में उनका सम्पूर्ण दो गिर्हाई ग्रन्थ स्वयं लिखे।

2 James Kellock, *M G Ranade*, पृष्ठ 111।

रानाडे को भारतीय उदारवाद के दशन वा आध्यात्मिक जनक माना जाता है। उनका ह्रादिक विश्वास था कि स्मिथ और रिकार्डों के उदारवाद की पद्धति सम्बन्धी मायताओं तथा सामाजिक निष्कर्षों में सशोधन वरन की आवश्यकता है। उनके कुछ अथशास्त्रीय सिद्धांत मालस और जेम्स मिल की अपेक्षा फ्रीड्रिख लिस्ट के विचारों से अधिक साम्य रखते हैं।

महाराष्ट्र के इतिहास की सामाजिक तथा धार्मिक व्याख्या पर रानाडे के विचारों की गहरी छाप है। रानाडे मराठा इतिहास के सत अगस्ताइन और टाइनबी हो सकते थे। उनका विश्वास था कि अतीत में मराठा राष्ट्र को गम्भीर सामाजिक तथा धार्मिक तत्त्वा से प्राण या शक्ति मिली थी। उन्होंने अपनी 'राइज आव द मराठा पावर' (मराठा शक्ति का उदय) नामक अपूर्ण पुस्तक में मराठा इतिहास की प्रकृति तथा सामाजिक-आर्थिक राज्यतंत्र पर अपने विचार व्यक्त किये हैं।

2 रानाडे के चिन्तन के दार्शनिक आधार

रानाडे पर महाराष्ट्र के सत्ता तथा ईसाई लेखकों के अस्तित्व विचारों का प्रभाव पड़ा था। किंतु उन पर ईसाइयत का प्रभाव इतना स्पष्ट कभी नहीं था जितना कि राममोहन और केशवचंद्र पर था। रानाडे का केशवचंद्र से सम्पर्क था। जब केशवचंद्र ने मार्च 1867 में प्राथना समाज की स्थापना की तो आर जी भण्डारकर के साथ रानाडे भी उसके सदस्य बन गये।³

रानाडे अस्तित्व के और उन्हें ईश्वर की अनुकम्पा में गम्भीर आस्था थी।⁴ कष्ट की भांति रानाडे का भी कथन था कि अतःकरण के नैतिक नियम ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करते हैं।⁵ लोगों को ईश्वर की अनुभूति तथा दशन हुआ करता है, इससे भी ईश्वर की सत्ता तथा अनुकम्पा प्रमाणित होती है। रानाडे धार्मिक व्यक्ति थे और उनकी धार्मिकता बड़ी गम्भीर थी। उन्हें धर्म-प्रयोगों की शिक्षाओं में भी आस्था थी। वे व्यक्ति तथा समाज दोनों के ही लिए धर्म के महत्व को स्वीकार करते थे। उन्होंने लिखा है "सब कालों और देशों में देवदूत की दृष्टि कवि की प्रेरणा, महान धर्मोपदेशक की वाक्पटुता, दार्शनिक की प्रज्ञा अथवा बलिदानों का आत्मोत्सर्ग लेकर जो वरद आत्माएँ जन्म लेती हैं उनकी दृष्टि, उनकी प्रेरणा, उनकी वाक्पटुता, उनकी प्रज्ञा और उनका शूरत्व वास्तव में देवी होते हैं ईश्वर का विशेष प्रसाद हुआ करते हैं। और ये वरद विभूतियाँ जो कुछ देखती, जो कुछ अनुभव करती और उपदेश देती हैं, वह सब एक विशेष प्रकार का उच्चतर और अधिक सच्चा देवी प्रकाश, ईश्वरीय ज्ञान अथवा इलहाम है, और इलहाम शब्द का यही एक स्वीकार्य अर्थ है। पुस्तकों में जिस ईश्वरीय ज्ञान अथवा इलहाम का उल्लेख मिलता है वह चिन्तन मात्र है, और चूंकि वह स्वभाव से ही अस्थायी तथा स्थानीय होता है इसलिए उसका मूल्य भी सापेक्ष तथा अस्थायी हुआ करता है।⁶ रानाडे ने स्वीकार किया कि ईश्वर की शक्ति तथा अतःकरण के शुद्धीकरण से चरित्र का ठोस नींव का निर्माण होता है। उनका विश्वास था कि अतःकरण के आदेशानुसार आचरण करने से मानव हृदय पवित्र होता है। उनका कहना था कि भारत का राष्ट्रीय मानस नास्तिकता से सन्तुष्ट नहीं हो सकता। इस देदा में बौद्ध धर्म स्थायी प्रभाव न जमा सका, यह इस बात का अकाट्य प्रमाण है।⁷ चूंकि रानाडे को ईश्वर के सवशक्तिमान प्रताप में विश्वास था, इसलिए

3 प्राथना समाज की स्थापना 1867 में बम्बई में आत्माराम पाण्डुरंग के नेतृत्व में हुई थी। दादोबा तथा भास्कर पाण्डुरंग, भी ए मोडक बी एम वागले एन एम परमानंद आदि अन्य व्यक्ति भी उसमें सम्मिलित हो गये थे। 1870 में आर जी भण्डारकर तथा एम जी रानाडे भी उसमें सदस्य बन गये। आगे चलकर चंदावरकर भी उसमें सम्मिलित हुए गये।

4 रानाडे ने लिखा था 'आज सम्पूर्ण मनुष्य जो कुछ है वह इसलिए है कि उसे एक पूर्ण पुरुष के नित्य शासन तथा आत्मा के अमरत्व में विश्वास रहा है, और यदि वह सद्मान विचारकों की स्थिति कुछ भी हो, बहुसंख्यक मनुष्यों का उद्धार इस विश्वास के द्वारा ही हो सकता है।' (Note on Professor Selby's Published Notes of Lectures on Butler's Analogy and Sermons Sarvajanika Sabha Journal 1882)।

5 एम जी रानाडे के 'A Theist's Confession of Faith' (1872) पर निबंध तथा व्याख्यान, "Review of Dadoba Pandurang's Reflections on the works of Swedenborg (1479) तथा "Philosophy of Indian Theism" (1896)।

6 एम जी रानाडे, "A Theist's Confession of Faith"

7 Miscellaneous Writings of M G Ranade पृष्ठ 69।

उन्होंने इस सत्य को भी स्वीकार किया कि इतिहास में ईश्वरीय शक्ति काय करती है। इस प्रकार इतिहास ईश्वरीय इच्छा की अभिव्यक्ति है। स्टोइक दार्शनिकों की भांति रानाडे को बाह्य प्रकृति के त्रियाकलाप में भी ईश्वर की सत्ता का प्रमाण दिखायी दिया। उनके मतानुसार मानव आत्मा और परब्रह्म एक ही नहीं हैं, अतः इस अंश में उनका दृष्टिकोण अति अद्वैतवादी वेदातियों समान है। स्पिनोजा तथा लाइब्निट्स के विपरीत रानाडे मानव आत्मा को कुछ अंश में स्वाधीन तथा स्वतंत्र इच्छा से युक्त मानते हैं।

महाराष्ट्र के सत्तो तथा तुलसीदास की भांति रानाडे को भी विश्वास था कि प्राथमिक मानव जीवन स्फूर्ति प्रदान करने की शक्ति होती है। उनका हृदय गम्भीर भक्ति से ओतप्रोत था और व उदारता तथा मानव प्रेम के साक्षात् अवतार थे। वे तुकाराम की कविताओं से द्रवित हो उठते थे और उनके अमंग का प्राय गाकर पाठ किया करते थे। सामी (सेमेटिक) धर्म में ईश्वर की अनुभवातीत मयोत्पादक शक्ति को अधिक महत्व दिया गया है, इसके विपरीत हिन्दू धर्म सर्वेश्वरवादी सव्यापकता का उपदेश देता है। अद्वैत वेदांत बतलाता है कि व्यक्ति का मनोमय अह तथा ब्रह्मानन्द में व्याप्त सावर्भौम आत्मा दोनों एक ही हैं। इस प्रकार भारत में धर्म आंतरिक अतः प्रामाणिक अनुभूति तथा ध्यान की वस्तु है। रानाडे पर भी भक्ति आन्दोलन का प्रभाव था। उन्होंने आत्मिकता पर अपने ध्यायानों में इस धारणा में विश्वास प्रकट किया है कि ईश्वर एक परनामय शक्ति है। भारत की धार्मिक विचारधाराओं को समझने में उन्हें भागवत धर्म से विशेष प्रेरणा मिली थी। उन्होंने लिखा है 'ईश्वर के मुख्यतः उज्ज्वल पक्ष का प्रेमपूर्वक ध्यान तथा चिन्तन करना हमारे राष्ट्र की स्वाभाविक प्रवृत्ति रही है। सामी जातियों का दृष्टिकोण इससे भिन्न है। उनके यहाँ दूरस्थ ईश्वर की मयोत्पादक अभिव्यक्ति का ध्यान करने पर अधिक बल दिया गया है। उनका यह भी विश्वास है कि ईश्वर की सत्ता का केवल दूर से धुंधला सा आभास मिल सकता है, वह मनुष्य के अपराधों के लिए कठोर दण्ड देता है, वह ऐसा 'यायाधीश' है जो दण्ड अधिक देता है, पुरस्कार कम, और जब पुरस्कार देता है तब भी अपने आराधक को भयभीत रखता है जिससे वह काँपता रहे। किन्तु हमारे यहाँ ईश्वर का 'यायाधीश, दण्डदाता तथा शासक की अपेक्षा पिता-माता, भाई तथा मित्र अधिक माना गया है। हमारे सत्तो तथा ऋषियों ने आग्रहपूर्वक कहा है कि उन्होंने अपने ईश्वर का दर्शन किया है, उन्होंने उसकी वाणी सुनी है, उसके साथ चले हैं, उससे बातचीत की है और आदान-प्रदान किया है। योगी तथा वेदाती केवल अपने जाग्रत स्वप्नों की अवस्था में ईश्वर के साथ एक होने की बात कहते हैं, किन्तु नामदेव, तुकाराम, एकनाथ तथा ध्यानदेव इस प्रकार दूर के तथा कठिन मिलन से सन्तुष्ट नहीं थे जो उनके चैतन्यजीवा के प्रत्येक क्षण विद्यमान नहीं रह सकता था। वे ईश्वर के साथ प्रतिदिन और प्रतिक्षण रहते तथा उसके साथ आदान-प्रदान करते थे, और वे कहा करते थे कि इससे उन्हें जो आनन्द मिलता है वह योग तथा वेदांत की सभी उपलब्धियां से श्रेष्ठ है। ईसाई देखो म सम्पूर्ण प्रेम ईसा मसीह के जीवन और मृत्यु के चतुर्दिक केन्द्रित है, किन्तु हम देश में आराधक प्रतिदिन अपने हृदय में ईश्वर की विद्यमानता का अनुभव करता है और अपनी उस गम्भीर अनुभूति पर अपना सम्पूर्ण प्रेम मुक्तभाव से उड़ेल देता है और उनका यह प्रेमपूर्ण नेत्रों, कानों और स्पर्श द्वारा होने वाली अनुभूति से भी अधिक प्रामाणिक और विश्वास के योग्य होता है। सत्तो का यही गौरव है और इसे हमारी जनता ने उच्च तथा निम्न वर्गों के लोगों ने, क्षत्रियों और पुरोहों ने जीवन की सात्वता तथा अमृत्य निधि के रूप में संचित रखा है।' किन्तु निष्ठावान आस्तिक होते हुए भी रानाडे ने अवतारवाद को, जो भागवत धर्म की सारप्रमुख धारणा है स्वीकार नहीं किया। वे मोक्ष अर्थात् परमानन्द और ईश्वर साहचर्य के आदर्श को मानते थे। उनके अनुसार ईश्वर में पूर्णतः लय हो जाना मोक्ष नहीं है। इन्द्रियों की वामनाशा तथा मानसिक विचारात् म ऊपर उठना और उसने पञ्चस्वरूप ईश्वर के श्रेयस्वर सानिध्य में रहना ही मोक्ष है। आंतरिक आध्यात्मिक अनुभूति मोक्ष का सार है। यद्वा, भक्ति, प्रायणा, ईश्वर तथा उसकी अनुकम्पा में विश्वास और मानव जाति व प्रति प्रेम मोक्ष के मार्ग हैं। मनुष्य इस शरीर में अथवा मृत्योपरान्त इस प्रकार

के श्रेयस्कर मोक्ष का आनंद उठा सकता है। ऐसा प्रतीत होता है कि रानाडे की दृष्टि में आध्यात्मिक व्यक्तित्व की पूर्णता ही मोक्ष है। रानाडे के अनुसार मानव आत्मा तथा ईश्वर एक ही नहीं हैं। वह ईश्वर पर निर्भर है, किंतु कुछ अंश में स्वतंत्र भी है।⁹

3 समाज सुधार का दशन

रानाडे समाज सुधार के समर्थक थे। वे विधवाओं के पुनर्विवाह के पक्ष में थे, और 1866 में जो विधवा विवाह संध स्थापित किया गया था उसके सदस्य थे। वे समझते थे कि राजनीतिक मुक्ति के लिए भी सामाजिक प्रगति आवश्यक है।¹⁰ जब दयानंद सरस्वती 1875 में पूना गये तो रानाडे ने उन्हें हादिक सहयोग दिया, क्योंकि स्वामीजी भी धार्मिक तथा सामाजिक सुधारों के कट्टर समर्थक थे। चूंकि वे धर्मई सरकार के अंतर्गत 'यायाधीश' थे और स्वभाव से विद्याप्रेमी थे, इसलिए उनका दृष्टिकोण सत्य था। वे मामलों का निपटारा करने के लिए अतः तक सघन करना पसंद नहीं करते थे। वे समाज सुधार चाहते थे, किंतु उसके लिए विद्रोह करने अथवा बलिदानी बनने के समर्थक नहीं थे। 1895 में पूना में इस बात पर भारी दोरगुल मचाया गया कि सामाजिक सम्मेलन कांग्रेस के अधिवेशन के लिए तैयार किये गये पंडाल में होना चाहिए अथवा नहीं।¹¹ तिलक तथा महाराष्ट्र और विशेषकर पूना का अतिवादी गुट इस बात पर चुले हुए थे कि वे सामाजिक सम्मेलन के लिए कांग्रेस के पंडाल का प्रयोग नहीं करने देंगे, चाहे सम्मेलन कांग्रेस के अधिवेशन के समाप्त होने पर अंतिम दिन ही क्यों न किया जाय। इस प्रश्न को लेकर भारी तूमाल खड़ा किया गया किंतु अंत में रानाडे पूना के अतिवादियों की धमकिया के सामने झुक गये। पूना कांग्रेस के मनोनीत अध्यक्ष सुरद्रनाथ बनर्जी ने रानाडे की बुद्धिमत्ता तथा समय की भूरि भूरि प्रशंसा की।

हेगेल, काम्ट तथा स्पेंसर की भांति रानाडे भी समाज को एक जटिल अवयवी मानते थे। उनका विचार था कि राजनीति तथा समाज सुधार को एक दूसरे से पृथक नहीं किया जा सकता। स्त्रियों पर विवेकहीन तथा भ्रूतप्राय हृदियों की धोपकर उनका दमन करना उनके साथ अन्याय का व्यवहार ही नहीं था, बल्कि इससे भारतीय समाज विदेशियों की घृणा का पात्र भी बना हुआ था। किंतु यदि सामाजिक कायकलाप के द्वारा राष्ट्र के जीवन को शक्ति प्रदान की जाती तो इसका अर्थ क्षेत्रों में भी प्रभाव पड़ता अनिवार्य था। राजनीतिक अधिकारों तथा विशेषाधिकारों की प्राप्ति के लिए बुद्धि और 'याय' पर आधारित समाज व्यवस्था की आवश्यकता थी।¹ अतः रानाडे का आग्रह था कि राष्ट्र को उसकी कुछ कुप्रथाओं से मुक्त करने के लिए तत्काल समाज का सुधार करना आवश्यक है। उनका कहना था कि स्त्री समाज के अधिकार वंचित वर्गों की उन्नति तथा पुनः स्थापना से देश को राजनीतिक क्षेत्र में भी बल मिलेगा। उन्होंने कहा "चाहे राजनीति का क्षेत्र हो और चाहे समाज धर्म वाणिज्य, उत्पादन अथवा सौंदर्य का चाहे साहित्य हो और चाहे विज्ञान, कला, युद्ध अथवा शांति—प्रत्येक क्षेत्र में मनुष्य को दैयत्तिक तथा सामूहिक रूप से अपनी शक्तियों का विकास करना है तभी वह भाग में आने वाली कठिनाइयों पर विजय प्राप्त कर सकता है। यदि वह कुछ समय के लिए गिर जाता है तो उसे अपनी सम्पूर्ण शारीरिक, बौद्धिक तथा नैतिक शक्ति लगाकर पुनः उठना पड़ेगा। यदि आप सोचते हैं कि मनुष्य अपनी शक्ति के किसी एक तत्व का दोष अथवा तत्वों की उपेक्षा करके विचार कर सकता है तो कदाचित् आप सूर्य की गर्मी से प्रकाश को और गुलाब से सौंदर्य तथा सुगंध को भी पृथक् कर सकते हैं। किंतु वास्तविकता यह है कि यदि राज-

9 एम जी रानाडे, 'धर्म पर व्याख्यान' (मराठी)।

10 एम एन राय, *India in Transition*, पृष्ठ 177 "रानाडे तथा उनके शिष्यों की देशभक्ति क्रांतिकारों थी क्योंकि वे पुरानी धार्मिक विद्वत्तियों और सामाजिक परिपाटियों के हानिकारक प्रभाव को समझते थे और उनके विपक्ष उन्होंने निर्भीकतापूर्वक युद्ध की घोषणा कर दी थी। उनका विश्वास था कि अंग्रेजों की शक्ति एक उच्चतर शक्ति की सामाजिक व्यवस्था पर आधारित है अतः उसे तब तक नहीं हिलाया जा सकता जब तक भारत के लोग प्रगतिशील विचारों से जादोवित नहीं हो उठते।

11 रानाडे ने सामाजिक सम्मेलन आंदोलन की नाव डाली थी। उन्होंने ही कांग्रेस के अधिवेशन के साथ साथ सामाजिक सम्मेलन करने की योजना प्रारम्भ की थी। प्रथम 'सामाजिक सम्मेलन 1887 में मद्रास में हुआ।

12 *Indian Social Reform*, भाग 2, पृष्ठ 127।

नीतिक अधिकारों के क्षेत्र में आप निम्न स्तर पर हैं, तो आप अच्छी समाज-व्यवस्था की स्थापना नहीं कर सकते, और न आप राजनीतिक अधिकारों का उपभोग करने के योग्य हो सकते हैं, यदि आपकी समाज व्यवस्था विवेक तथा तथ्य पर आधारित नहीं है।¹³ आपकी अथ व्यवस्था अच्छी नहीं हो सकती, यदि आपके सामाजिक सम्बन्ध दोषयुक्त हैं। यदि आपके धार्मिक आदर्श निम्न कोणों के तथा गिरे हुए हैं तो आपको सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक क्षेत्रों में भी सफलता नहीं मिल सकती। जीवन के विभिन्न क्षेत्रों की यह पारस्परिक निभरता आकस्मिक घटना नहीं अपितु प्रकृति का नियम है। समाज शरीर के सदृश है। यदि आपके शरीर के आन्तरिक अवयवों में गड़बड़ी है तो आपके हाथ तथा पांव स्वस्थ और बलिष्ठ नहीं हो सकते। जो नियम मानव शरीर पर लागू होता है, वही उस सामूहिक मानवता के विषय में सत्य है जिसे हम समाज अथवा राज्य कहते हैं। वह दृष्टिकोण गलत है जो राजनीतिक समस्याओं को सामाजिक और आर्थिक प्रश्नों से पृथक् करता है। कोई व्यक्ति किसी एक क्षेत्र में अपने कर्तव्यों का पालन नहीं कर सकता, यदि वह अन्य क्षेत्रों में अपने कर्तव्यों की अवहेलना करता है।¹⁴ रानाडे के अनुसार समाज-सुधार राष्ट्रीय चरित्र की दृष्टि और शुद्धीकरण का एक साधन था। इसीलिए उन्होंने सामाजिक विकास के परिवर्धन को महत्त्व दिया। वे चाहते थे कि यदि भारत में सामाजिक विकास राजनीतिक उन्नति से पहले नहीं हो सके तो कम से कम उसके साथ साथ अवश्य चलना चाहिए। इसीलिए रानाडे ने बधन, सहज विद्वान की प्रकृति, सत्ता, विचारों की कट्टरता तथा भाग्यवाद के स्थान पर स्वतन्त्रता, आस्था, बुद्धि महिष्णुता तथा मानव गरिमा की भावना को प्रतिष्ठित करने की आवश्यकता पर अधिक बल दिया। इतिहास के विद्वानों होने के नाते रानाडे ने यह देख लेने की अतृप्त दृष्टि थी कि अपेक्षित सामाजिक परिवर्तन धर्म परिवर्तन अथवा क्रांति के द्वारा नहीं लाया जा सकता, उसके लिए आवश्यक है कि नये विचारों तथा आदर्शों को धीरे धीरे ग्रहण किया जाय और सावधानी से उन्हें आत्मसात किया जाय। इसलिए समाज की प्रकृति अवयवी है और सामाजिक सम्बन्धों का तानाबाना सामंजस्य की भावना से अनुप्राणित होना चाहिए—इन दो विचारों से प्रेरित होकर रानाडे ने देशवासियों के कल्याण के लिए व्यापक कार्यक्रम का समर्थन किया। इस प्रकार रानाडे तथा के टी तेलंग दोनों ही सामाजिक विकास तथा सुधार के सम्बन्ध में अवयवी और इतिहासवादी दृष्टिकोण को स्वीकार करते थे। रानाडे हिन्दू समाज के पांच आधारभूत दोषों का उन्मूलन करने के पक्ष में थे

- (1) बाह्य जगत से सम्पर्क न रखने की प्रवृत्ति,
- (2) अतःकरण की पुकार न सुनने और बाह्य सत्ता के समक्ष समर्पण करने की प्रवृत्ति,
- (3) सामाजिक अधीनता सामाजिक दूरी और जातीय अहंकार को बनाये रखना,
- (4) बुराईयों को स्थायी रूप से बनाये रखने के प्रयत्नों को निष्क्रिय भाव से सहन कर लेना,
- (5) जीवन के ऐहिक (लौकिक) क्षेत्रों में श्रेष्ठता प्राप्त करने की अनिच्छा।

जॉन स्टुअर्ट मिल की भांति रानाडे स्त्रियों की पराधीनता तथा तत्काल सामाजिक दुबलताओं के विरुद्ध थे। उन्होंने स्वीकार किया कि देश की दुबलता तथा अधोगति के मूल में सामाजिक कारण ही मुख्य थे। इसलिए उनकी दृष्टि में सामाजिक उद्धार का राजनीतिक मुक्तोत्थरण से अवयवी सम्बन्ध था। 1897 में अमरावती के सामाजिक सम्मेलन में उन्होंने कहा था 'वे आन्तरिक रीतियाँ और विचार क्या हैं जिन्होंने पिछले तीन हजार वर्षों में हमारे पतन की गति को तोड़ दिया है। ये विचार सक्षेप में इस प्रकार हैं पृथग्त्व की भावना, अतःकरण की आवाज की अपेक्षा बाह्य शक्ति के समक्ष समर्पण करना, पुरुषों तथा स्त्रियों के बीच वश्यानुक्रम अथवा जन्म के आधार पर वास्तविक भेद देखना, बुराईया अथवा पापाचार को निष्क्रिय रूप से सहन कर लेना, और ऐहिक कल्याण के प्रति सामान्य उदासीनता जो बढ़कर भाग्यवाद की सोमाया तक पहुँच गयी है। हमारी प्राचीन सामाजिक व्यवस्था ने मूल में ये मुख्य विचार रहे हैं। इनका स्वाभाविक परिणाम वर्तमान परि

13 एम. एन. राय रानाडे की सत्यनिष्ठा की प्रशंसा करते हुए (*India in Transition*, पृष्ठ 188) लिखते हैं कि उनकी ये भावनाएँ एक अत्यवकीर्ण बुद्धिजीवी के पवित्र उद्गार थीं। फिर भी राय स्वीकार करते हैं कि रानाडे उद्योगमान नैतिक तथा सामाजिक कृतियों का प्रतिनिधि थे।

14 मो. बाई विश्वामिनी *Indian Social Reform* भाग 2, पृष्ठ 127-28।

वारिक व्यवस्था है जिससे अतगत स्त्री पुरुष के अधीन है और नीची जातियाँ ऊँची जातियों के अधीन हैं। यह बुराई इस सीमा तक पहुँच गयी है कि मनुष्य मानवता के प्रति स्वाभाविक सम्मान की भावना से वंचित हो गया है।¹⁵ रानाडे ने इस मायता की भी चुनौती दी कि परित्यक्त मध्ययुगीन धर्म शास्त्रों को आधुनिक युग में सामाजिक आचरण का नियमन करने का अधिकार है। उनका मानस बचन मुक्त हो चुका था, इसलिए वे जीर्णशीर्ण परिपाटियों से चिपटे रहने के लिए तैयार नहीं थे। यही कारण था कि वे जाति व्यवस्था की जटिलता को ताड़ डालना चाहते थे, और विधवा विवाह तथा बालकों के लिए विवाह की आयु को बढ़ाने के पक्ष में थे। सामाजिक अधोगति को रोकने के लिए उन्होंने सामाजिक मामलों में बुद्धि के प्रयोग पर बल दिया। सामाजिक बुराइयों के उन्मूलन के लिए साहसपूर्ण प्रयत्न तथा सकल्पयुक्त सहनशीलता की आवश्यकता थी सामाजिक रूढ़ियों के अत्याचारों के सामने निष्प्रियता से समर्पण करने से काम नहीं चलने वाला था। साथ ही साथ यह भी आवश्यक था कि समाज सुधार का बीड़ा उठाने वाला स्वयं अपने चरित्र का सुधार करे। उसे अपने परिवार तथा गाँव को नये सचि में ढालना था।

रानाडे के विचार में सामाजिक परिवर्तन का अधिक अच्छा माग यह था कि जनता को समझाया जाय कि जिसे परिवर्तन माना जाता है उसका वेदो, स्मृतियाँ आदि प्राचीन धर्मग्रन्थों में ही विधान है। स्वामी दयानंद तथा आर जी मण्डारकर ने यही माग अपनाया था। किंतु धार्मिक ग्रन्थों की अनुशास्ति के नाम पर अपील करने के अतिरिक्त रानाडे यह भी चाहते थे कि लोगों को प्रेरित किया जाय कि वे बाल विवाह और मद्यपान का परित्याग करने तथा विधवा विवाह और स्त्री-शिक्षा को प्रोत्साहन देने के सम्बन्ध में प्रतिज्ञा करें और क्षय लें, उन्हें इस प्रकार की प्रतिज्ञा और क्षय की पवित्रता तथा गम्भीरता में विश्वास था। किन्तु उनका कहना था कि यदि इतिहास और परम्परा के नाम पर समझाने से और लोगों के अंतःकरण से हार्दिक अपील करने से आवश्यक परिणाम न निकले तो राज्य के बाध्यकारी आदेश से समर्थित कानून का भी सहारा लिया जा सकता है।¹⁶ इस प्रकार रानाडे ने स्वीकार किया कि आवश्यक सामाजिक परिवर्तन लाने के लिए शास्त्रों की आप्तता (प्रामाणिकता) तथा अंतःकरण, दोनों के ही नाम पर अपील करना आवश्यक था। किंतु वे सामाजिक परिवर्तनों के लिए राज्य की मशीन का प्रयोग करने के भी विरुद्ध नहीं थे। परम्परा-वादी दल, जिसके नेता तिलक थे, रानाडे की समाज सुधार की नीति की आलोचना करता था। उसकी आलोचना के उत्तर में रानाडे ने कहा कि समाज सुधारक किसी नितान्त नयी अथवा विदेशी वस्तु का प्रचार नहीं कर रहे हैं, बल्कि वे अतीत की ओर लौटने का ही समर्थन करते हैं।¹⁷ रानाडे ने बतलाया कि हिन्दू समाज की सामाजिक अनुदारता तथा परम्परानिष्ठता उस मध्य युग की अधोगति का परिणाम थी जब देश की विदेशी जातियों के अतिक्रमण तथा बबर आक्रमण का शिकार होना पड़ा था। किंतु प्राचीन काल में देश की परिपाटियों तथा रीति रिवाज में व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा स्वच्छंदता की प्रमुखता दी जाती थी। यही कारण था कि उस युग में देश ने उल्लेखनीय राजनीतिक प्रगति की। भारतवासियों ने मंगोलिया से जावा तक सांस्कृतिक उपनिवेशीकरण के क्षेत्र में जो विशाल परीक्षण किये वे इस बात के द्योतक थे। किंतु पिछले एक हजार वर्ष में मध्य-युगीन राजनीतिक परामर्शजनित बोझ तथा प्रतिबंधों ने देश की सामाजिक प्रगति को कुचल दिया था। इसलिए समाज सुधार की समस्याओं के सम्बन्ध में प्रबुद्ध विवेक से काम लेना आवश्यक था। रानाडे का विश्वास था कि जिस नीति का समाज-सुधारक प्रचार कर रहे थे वह वास्तव में उस सुदूर अतीत की ओर लौटने की नीति थी जब देश की सामाजिक परम्पराएँ अधिक बुद्धिसंगत थी। किंतु रानाडे चाहते थे कि समाज सुधारकों को सावधानी और समय से काम लेना चाहिए और अतीत का यथाचित सम्मान करना चाहिए।

15 सी. वाई. चिन्तामणि *Indian Social Reform*, पृष्ठ 91।

16 रानाडे का भाषण, *Indian Social Reform* (सी. वाई. चिन्तामणि द्वारा सम्पादित) भाग 2 पृष्ठ 25।

17 रानाडे ने बरिष्ठ और विश्वामित्र पर एक निबन्ध लिखा और उसमें प्राचीन भारतीय सामाजिक व्यवस्था का लघोत्प्रेषण की विवेचना की। इसका अतिरिक्त देखिये रानाडे का *The Sutra and Smṛiti Dicta on the subject of Hindu Marriage Sarvagant Sabha Journal* (1889) एम. जी. रानाडे का लेख 'Vedic Authorities for Widow Marriage'।

4 मराठों की शक्ति का उत्कर्ष

रानाडे ने भारतीय इतिहास का गम्भीर अध्ययन किया था, और वे भारतीय इतिहास का भारतीय दृष्टिकोण से निबचन करना चाहते थे। उनके विचार में भारत का इतिहास अमर्यद घटनाओं का विवरण मात्र नहीं है, बल्कि उसमें गम्भीर नैतिक संदेश निहित है। उन्होंने भारतीय इतिहास में मराठा की भूमिका की नये ढंग से व्याख्या की है। 1900 में उन्होंने अपना 'राइज अन्ड द मराठा पावर' शीर्षक महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित किया।¹⁸ उन्होंने इस मत का खण्डन किया कि मराठों का उत्कर्ष सैनिक तथा राजनीतिक ढंग का आकस्मिक तथा अस्थायी विस्फोट था। उन्होंने मराठा इतिहास के आध्यात्मिक तथा नैतिक आधारों का वर्णन किया। इस नाम में उन्होंने गम्भीर बुद्धिमत्ता तथा महाराष्ट्र के प्रति उचित देशभक्ति का परिचय दिया। शिवाजी (1627-1680) के आदेश चरित्र के लिए उनके मन में गम्भीर श्रद्धा थी, और वे उन्हें एक साम्राज्य निर्माण तथा प्रथम श्रेणी का राजनीतिज्ञ मानते थे। रानाडे का मत था कि शिवाजी ने उन सब विद्यमान राजनीतिक, सामाजिक तथा लोकतांत्रिक शक्तियों को जिनकी पहले उत्पत्ति हो चुकी थी, सामूहिक कार्य के लिए एक सूत्र में बांधा। वे महान सगठनकर्ता थे और उन्होंने उपलब्ध सामग्री के आधार पर ही निर्माण कार्य किया था। शिवाजी महान विजेता ही नहीं थे, उनका नैतिक चरित्र उच्च शक्ति का था और उनका विश्वास था कि मराठों की एकता तथा सुदृढता प्रदान करने के साथ ही एक उच्च दैवी शक्ति उनका पथ-प्रदर्शन कर रही थी। वे महान दशभक्त थे और उनकी याद की भावना अत्यन्त तीव्र थी।¹⁹ उनका व्यक्तिगत जीवन उच्च कोटि के आदर्शवाद से अनुप्राणित था, और उनकी नैतिक तथा आध्यात्मिक आस्थाएँ अत्यन्त गम्भीर थी। उनमें किसी कार्य से क्या उद्देश्य पूर्ण होता है, यह समझने की अदभुत क्षमता थी, और उनमें चमत्कारी नेता के गुण विद्यमान थे।

रानाडे ने मराठा इतिहास की मुख्य विशेषताओं का विश्लेषण किया। (1) उन्होंने इस सामान्यतः प्रचलित मत का खण्डन किया कि अंग्रेजों ने भारत की सत्ता मुसलमानों के हाथों से छीनी थी। मुसलिम शक्ति का सत्रहवीं शताब्दी के प्रारम्भिक दशकों में ही ह्रास हो चुका था। यद्यपि मराठों की शक्ति का उदय पश्चिमी महाराष्ट्र में हुआ, किन्तु कालांतर में भारत का अधिकांश उनके नियन्त्रण में आ गया। मराठों ने लगभग आधी शताब्दी तक दिल्ली में मुगल सम्राटों का अपनी इच्छा अनुसार बनाया और बिगाड़ा। अतः रानाडे लिखते हैं "भारत में ब्रिटिश शासकों के तात्कालिक पूर्वगामी मुसलमान नहीं थे, जैसा कि प्रायः बिना सोचे-समझे मान लिया जाता है, वे वास्तव में देशी शासक थे जिन्होंने मुसलमानों के प्रभुत्व का जुआ सफलतापूर्वक उतार फेंका था। प्राण्ट डफ़ के अनुसार मराठा इतिहास का वस्तुतः यही विशेष बौद्धिक लक्षण है। उन्होंने लिखा है कि मराठ "भारत की विजय में हमारे पूर्वगामी थे, उनकी शक्ति धीरे-धीरे बढ़ रही थी, और अन्त में उन्हें शिवाजी भाँसले नामक दूर-दूर तक विख्यात एक साहसी मिल गया।" बंगाल तथा बोलमण्डल तट की छोड़कर अन्य क्षेत्रों में जिन शासकों को अंग्रेज विजेताओं ने अपदस्थ किया वे मुसलिम सूबेदार नहीं थे, बल्कि हिंदू शासक थे जिन्होंने अपनी स्वाधीनता की सफलतापूर्वक स्थापना कर ली थी।"²⁰

(2) रानाडे का विचार था कि महाराष्ट्र का पुनर्जागरण वास्तविक राष्ट्र निर्माण के क्षेत्र में एक प्रारम्भिक प्रयोग था, क्योंकि वह उस सम्पूर्ण जनता का विप्लव था जो धर्म, भाषा, नस्ल तथा साहित्य के सामान्य सम्बंधों के बंधनों में बँधी हुई थी। वह कोई अविज्ञात वर्ग अथवा पूँजी पति (बुर्जुआ) वर्ग का आंदोलन नहीं था²¹ बल्कि उसे देहात में बसने वाले विराज जनसमुदाय का

18 एम जी रानाडे *Rise of the Maratha Power* (पुनर्लेकर एड क, बम्बई 1900)। रानाडे इस पुस्तक की पूरा नदी कर पाय थे। उन्होंने कुछ अन्य लेख और निबंध भी लिखे—“Introduction to the Satara Raja's and the Peshwa's Diaries” तथा “Mints and Coins of the Maratha Period”

19 *Rise of the Maratha Power* पृष्ठ 57-58।

20 वही पृष्ठ 4।

21 रानाडे ने शिवाजी की प्रशासन व्यवस्था—अष्टप्रधान तथा पेशवाओं की शासन प्रणाली—का अन्तर समझाया। पेशवाओं की व्यवस्था अधिक प्रसारवादी थी और पश्चिमीय राज्यतंत्र प्रणाली पर आधारित थी। रानाडे ने पेशवाओं के उत्थान की तुलना जर्मनी के रोस के अन्तर्गत प्रतिया क राज्यतंत्र के उत्थान से की।

ठोस समर्थन प्राप्त था। मराठों का इतिहास वास्तव में सच्ची भारतीय राष्ट्रीयता के निर्माण का इतिहास है। यद्यपि मराठों की नीति उतनी मात्रा में ठोस राजनीतिक एकता को जन्म न दे सकी जितनी कि हमें पश्चिमी यूरोप के देशों में देखने को मिलती है, फिर भी इसमें कोई सन्देह नहीं है कि उसका रूप वास्तविक अथवा राष्ट्रीय था।²² रानाडे लिखते हैं “उसकी नींव जनता के हृदयों में चौड़ी और गहरी रखी जा चुकी थी। बगाल, बर्माटक, अवध और हैदराबाद की सूबेदारियों के विपरीत मराठा शक्ति का उदय इसलिए हुआ था कि महाराष्ट्र में उस वस्तु का प्रारम्भ हो चुका था जिसे हम राष्ट्र निर्माण की प्रक्रिया कहते हैं। वह किसी व्यक्तिगत साहसी के सफल उद्योग का परिणाम नहीं था। वह उस समस्त जनता का विष्णु था जो माया, नस्ल, धर्म तथा साहित्य के सामान्य सम्बन्धों से दृढ़तापूर्वक परस्पर बँधी हुई थी, और जो सामान्य स्वतंत्र राजनीतिक जीवन के द्वारा अपनी एकता को और भी अधिक सुदृढ़ करना चाहती थी। भारत में विदेशी मुसलिम आक्रमणों के विनाशकारी युग के बाद यह अपने ढंग का पहला प्रयोग था।”²³ अतः मराठा का इतिहास न तो कोई उपद्रवों की श्रृंखला है और न लुटेरेपन की प्रवृत्ति का घनीभूत रूप है, जैसा कि कुछ दुर्भाव्युक्त इतिहासकारों ने सिद्ध करने का प्रयत्न किया है, बल्कि उसका नैतिक महत्व है, और वह देश के राष्ट्रीय एकीकरण की प्रक्रिया में एक महान घटना थी।

(3) मराठों की शक्ति का उदय केवल एक राजनीतिक घटना नहीं थी। उससे पहले प्रचण्ड सामाजिक तथा धार्मिक जागरण हो चुका था और उसके साथ-साथ हो रहा था। उसने नागरिक अधिकारों की आकांक्षाओं को तीव्र किया, और उसके सामान्य सघटन के फलस्वरूप कला, साहित्य, राजनीति तथा धर्म के क्षेत्रों में सज्जनतात्मक शक्तियाँ फूट पड़ीं। यह सांस्कृतिक उथल-पुथल तथा पुनर्निर्माण परम्परागत ब्राह्मणवाद का पुनरुत्थान नहीं था, बल्कि उसकी अपनी तीन महत्वपूर्ण विशेषताएँ थीं। प्रथम, अश्वतः उसका स्वरूप परम्परा विरोधी था और उसका नेतृत्व ज्ञानेश्वर,²⁴ नामदेव,²⁵ एकनाथ,²⁶ तुकाराम,²⁷ रामदास,²⁸ जयरामस्वामी और वामन पण्डित²⁹ सरीखे महान धार्मिक नेताओं ने किया। रामदास ने राष्ट्रीय ध्वज का रंग निर्धारित किया और अग्निवादन की एक नयी प्रणाली प्रारम्भ की। दूसरे, यह आन्दोलन एलबेट सैमनस एक्विनास और बूसा के निकोलस के आन्दोलनों की भाँति पाण्डित्यपूर्ण और तार्किक नहीं था, बल्कि उसका रूप पलोरिस के जोचिम, असीसी के फ्रांसिस और टेरेसा तथा बोह्रा के आन्दोलनों के सदृश श्रद्धालूक तथा भक्तिमार्गी था। महाराष्ट्र के सत्तों एकेश्वरवादी थे, किन्तु मूर्तिभजक नहीं थे। तीसरे, इस आन्दोलन ने अश्वतः सामाजिक तथा नागरिक स्वतंत्रता का समर्थन किया और आत्मनिर्भरता तथा सहिष्णुता का उपदेश दिया। महाराष्ट्र के सत्तों और देवदूतों ने सुदृढ़ सामाजिक व्यवस्था के निर्माण में जो योग दिया उसको रानाडे बहुत महत्वपूर्ण मानते थे।³⁰ रानाडे लिखते हैं “जो आन्दोलन

22 एम. एन. राय ने मराठों के उत्कर्ष की भाष्यवादी व्याख्या प्रस्तुत की है (*India in Transition*, पृष्ठ 152-55)। उनका कहना है कि मराठा की शक्ति देशी सामन्तवाद की प्रतीक थी। अपनी सामन्त परम्पराओं के कारण मराठा राज्यतन्त्र भारत को एक राष्ट्र के रूप में संगठित करने में असफल रहा, और उसने विद्वत होकर मध्ययुगीन सैनिक साम्राज्यवाद का रूप ले लिया।

23 *Rise of the Maratha Power*, पृष्ठ 67।

24 ज्ञानेश्वर (1275-1300) ने भगवद्गीता पर अपनी ‘ज्ञानेश्वरी’ नामक टीका 1290 में समाप्त कर ली और 1300 में उनका देहावसान हो गया। उन्होंने ‘अमृतानुभव’ और ‘हरिप्रिय’ की भी रचना की थी।

25 नामदेव चौहूरी शताब्दी में हुए थे (1270-1350)। वे दर्जों का व्यवसाय करते थे। उन्होंने महाराष्ट्र तथा पञ्जाब में उपदेश दिये।

26 एकनाथ (लगभग 1533-1599) ‘रामनिशी स्वयंवर’ तथा ‘भावार्थरामायण’ के रचयिता थे। उन्होंने भागवत के एकादश स्कन्ध का मराठी में अनुवाद किया। कुछ लोगों का विश्वास है कि उनकी मृत्यु 1608 में हुई थी।

27 तुकाराम (1608-1649)। रानाडे ने तुकाराम के अग्र का सम्बन्ध अग्र्ययन किया था।

28 रामदास (1605-1681) शिवाजी के प्रसिद्ध गुरु थे। उन्होंने दासबाण, ‘आत्माराम’, ‘मनोकोष’, ‘राम नाटक’ इत्यादि की रचना की थी।

29 वामन पण्डित का 1695 में देहावसान हुआ। उन्होंने भगवद्गीता पर ‘मयार्थनीषिका’ नामक टीका लिखी थी। उन्होंने ‘रामतत्व’ और ‘नामसिद्धि’ की भी रचना की थी।

30 जिस प्रकार शिवाजी को रामदास से प्रेरणा मिली उसी प्रकार पेशवा बाजीराव प्रथम ने धर्मोन्मी के प्रेरणा ली थी।

ध्यानदेव से प्रारम्भ हुआ यह आध्यात्मिक गुणों के विकास की अविरत धारा के रूप में विद्वत्ता शताब्दी के अन्त तक चन्ता रहा। उन्मोह हम दण की सावनापा म बहुमूल्य साहित्य प्रान किया। उसा जातीय पृथक्त्व की पुरानी भावना की बढोरता का कम करने म याम दिया। उसन पुर्णका उठाकर आध्यात्मिक शक्ति तथा सामाजिक महत्व की स्थिति पर प्रतिष्ठित किया और समन ग्रहणा के समकश स्यान प्रदाा कर दिया। उनन पारिवारिक सम्बन्धों की पवित्रता प्रान की ओर स्थिया की स्थिति को जँचा उठाया। उसने राष्ट्र को अधिक दयासु बनाया, और साथ हा साथ उसम पारस्परिक सहिष्णुता के आधार पर एक मूत्र मे बधे रहने की प्रवृत्ति को उत्तेजित किया। उसन मुसलमानों के साथ मेल मिलाप की योजना मुन्नायी और अगन उनको कामावित भी किया। उसन धार्मिक पूजापाठ, अनुष्ठाना, तीथयात्रा, व्रत उपयाम, विद्वत्ता तथा ध्यान चिन्तन के महत्व का कम किया, और प्रेम तथा श्रद्धा के द्वारा आराधना करने को प्रेरित ठहराया। उसने बहुदलवादी की अति को कम किया। इन सब तरीका मे उन्मो राष्ट्र का चिन्तन तथा कम की समना के स्तर को सामान्य तौर पर जँचा उठाया, और उसे विदेशी आधिपत्य के स्यान पर समुक्त दली शक्ति का पुन स्थापना के काय मे नेतृत्व करने के लिए तैयार किया, भारत के अय किसी राष्ट्र को इस प्रकार तैयार नहीं किया गया था। महाराष्ट्र के घम की य मुख्य विरोधताएँ प्रतीत होती हैं। सन राम दास न जय शिवाजी के पुत्र को अपन पिता के चरणचिह्नो पर चलने और उनके घम का प्रचार करने की सलाह दी तो उस समय उनकी दृष्टि म यही घम था—सहिष्णु, उदार गम्भीरतम रूप से आध्यात्मिक और फिर भी पुराने विद्वांसों के विरुद्ध नहीं।³¹ रानाडे ने बतलाया कि महाराष्ट्र के सत्तो और आचार्यों का प्रभाव वैसा ही था जैसा कि पाश्चात्य इतिहास पर यूरोपीय घम सुधार के नेताओं का पड़ा था। पश्चिमी यूरोप मे सूयर, काल्विन, मलक्शन, जिबमली और जॉन नान्म ने पोप की सत्ता के विरुद्ध मनुष्य के अन्त करण की स्वतन्त्रता तथा पवित्रता का समथन किया था। महाराष्ट्र के सन्ता ने भी स्वच्छाचारी पुरोहित बग के विरुद्ध विद्रोह किया और मानव प्राणी की सर्वोच्चता का शखनाद किया। उन्होंने एक ऐसे आन्दोलन को जन्म दिया जो तत्काल स्वतन्त्रता की खोज का आन्दोलन बन गया। सत्तो ने धार्मिक अनुष्ठानों, पुजारीपथा, जातीय अहंकार तथा सत्तुत माया की सर्वोच्चता के स्यान पर सरलीकृत आराधना, सामाजिक समानता, ईश्वरीय राज्य में सबके लिए समान प्रवेश का समथन किया, और लोकमाया के विकास को गति प्रदान की। इससे रानाडे की गम्भीर सूक्ष्मका का परिचय मिलता है कि उन्होंने महाराष्ट्र के सन्तो और उपदेशकों के सामाजिक तथा राजनीतिक सिद्धांत की विवेचना की।

यद्यपि रानाडे की मराठा इतिहास की व्याख्या को सबस्वीकृति नहीं मिली है, फिर भी मानना पड़ेगा कि उसने पीछे गम्भीर चिन्तन तथा राजनीतिक शक्ति के नैतिक आधार की धानबीन करने का सच्चा प्रयत्न किया हुआ है।³²

5 रानाडे का आर्थिक दशन

(क) सस्यापक (क्लासीकल) सम्प्रदाय की पद्धति तथा भावनाओं की आलोचना— रानाडे ने इस धारणा का विरोध किया कि अर्थशास्त्र के नियम अपरिवर्तनशील होते हैं, और उन्होंने अर्थशास्त्र की समस्याओं के सम्बन्ध में गतिशील, आगमनात्मक तथा सापक्ष पद्धति का समथन किया। उह स्मिथ, माल्थस, रिकार्डो, मँककुली और वस्तियाट के आर्थिक चिन्तन का अच्छा ज्ञान था। उनका विचार था कि एडम स्मिथ, रिकार्डो और जॉन स्टुअर्ट मिल के समग्र विचारों को भारत की परिस्थितियों में लागू नहीं किया जा सकता है। यद्यपि उस समय भारतीय अर्थतन्त्र उसी धोर से गुजर रहा था जिससे अठारहवीं शताब्दी के अन्तिम दशकों में ब्रिटेन के अर्थतन्त्र को गुजरना पड़ा

31 *Rise of the Maratha Power* पृष्ठ 171-72।

32 रानाडे के दा अर्थ महत्वपूर्ण साथ प्रवच हैं “*Introduction to the Peshwa's R*” तथा “*Introduction to the Peshwa's R*” पृष्ठ 330-80।

था, फिर भी दोनों में महत्वपूर्ण अंतर था,³³ और किसी भी आर्थिक गणना में उनको ध्यान में रखना आवश्यक था। स्मिथ, रिचार्डों और जेम्स स्टुअर्ट मिल की पद्धति काल्पनिक और उद्गमनात्मक थी। वह पर्याप्त रूप में ऐतिहासिक तथा वस्तुगत नहीं थी। ब्रिटिश अर्थशास्त्रियों का संस्थापक सम्प्रदाय (बलासीकल सम्प्रदाय) आर्थिक मानव की परिकल्पनात्मक धारणा पर आधारित है। इस धारणा के अनुसार मनुष्य के अभिप्रेरण तथा वाय स्वाय तथा प्रतिस्पर्धा से संचालित होते हैं। व्यक्ति परमाणु के सदृश स्वतंत्र और असम्बद्ध है और वह सम्पत्ति का उत्पादन करके अधिकाधिक मात्रा में अपना स्वाय पूरा करता है। वही अपने स्वायों के सम्बन्ध में सबसे अच्छा नियंत्रण कर सकता है। संस्थापक तथा प्रकृतिवादी (फिजियोक्रेट) सम्प्रदायों के अर्थशास्त्रियों ने राजकीय प्रबंध तथा हस्तक्षेप की उस नीति की आलोचना की जिसका समर्थन यूरोप के वाणिज्यवादियों और कामेरवादियों ने किया था। संस्थापक सम्प्रदाय बाजार में पूंजीपतियों तथा श्रमिकों की स्वतंत्रता का समर्थक था। उसका कहना था कि पूंजी तथा श्रम दोनों ही जहाँ अधिक लाभ की आशा हो वहाँ जा सकते हैं। लाभ और मजदूरी दोनों में एक सामान्य स्तर प्राप्त करने की सावर्भौम प्रवृत्ति हुआ करती है। इसी प्रकार माँग और पूर्ति के बीच स्वाभाविक रूप से पारस्परिक समझौता (तालमेल) होता रहता है। इसीलिए इस सम्प्रदाय के अर्थशास्त्री राजकीय हस्तक्षेप के विरुद्ध थे और उसे व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों का अनुचित अतिक्रमण मानते हैं। माल्थस ने अपनी रचनाओं में 'मजदूरी के लौह नियम' का समर्थन किया था और यह भी बतलाया था कि जनसंख्या की वृद्धि गुणोत्तर श्रेणी की दर (2, 4, 8, 16, 32) से और भौतिक साधनों की वृद्धि समांतर (2, 4, 6, 8, 10) श्रेणी की दर से हुआ करती है, इसलिए उन दोनों की वृद्धि के अनुपात में भारी अंतर पाया जाता है। रानाडे ने भारतीय अर्थतंत्र पर अपना भाषण डेवन कॉलिज पूना में 1892 में दिया।³⁴ यह वह समय था जब संस्थापक सम्प्रदाय की धारणाओं और निष्कर्षों की आलोचना चार विचार सम्प्रदाय कर रहे थे—जमनी में बगनर, स्मोलर, रोशर और कनीस आदि अर्थशास्त्रियों का ऐतिहासिक सम्प्रदाय, आस्ट्रिया में बीजर और बोह्ल बावक का सीमांत उपयोगिता का सम्प्रदाय, मार्क्सवादी तथा समाजवादी सम्प्रदाय, और टी. एच. ग्रीन का प्रत्ययवादी सम्प्रदाय। रानाडे पर आगस्त कामन्त की विध्यात्मक (पॉजिटिव) पद्धति, एडम स्मिथ के रोमांटिक विचारों तथा फ्रीड्रिच लिस्ट के संरक्षणवाद का प्रभाव था। उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि संस्थापक सम्प्रदाय की पद्धति तथा सिद्धांत तक दोष से युक्त हैं, विशेषकर भारतीय परिस्थितियों के सन्दर्भ में। अर्थशास्त्र के सम्बन्ध में वे समाजशास्त्रीय पद्धति को अधिक अच्छा समझते थे। उनका कहना था कि अर्थशास्त्र एक सामाजिक शास्त्र है, इसलिए उसका अध्ययन ऐतिहासिक पद्धति से किया जाना चाहिए। भौतिक विज्ञानों के सम्बन्ध में जिस तार्किक, विश्लेषणात्मक और प्रागानुभविक पद्धति का विकास किया गया है वह अर्थशास्त्र के लिए उपयुक्त नहीं है। बिमिन आर्थिक व्यवस्थाओं के विकास का अध्ययन करके ही ऐसे नियम निर्धारित किये जा सकते हैं जो सामाजिक दृष्टि से उपयुक्त हों। सावर्भौम अपरिवर्तनीय नियम तो केवल भौतिक विज्ञानों में देखने को मिल सकते हैं। जमनी के ऐतिहासिक सम्प्रदाय ने अर्थशास्त्रीय चिन्तन के क्षेत्र में प्रचलित 'सावर्भौमता तथा शाश्वतवाद की धारणा के विरुद्ध जो विद्रोह किया था, उससे रानाडे को सहानुभूति थी।³⁵ जसा कि पहले कहा जा चुका है, संस्थापक सम्प्रदाय के अर्थशास्त्रियों ने 'आर्थिक मानव' की परिकल्पना करली थी, और उसी के आर्थिक हितों की सर्वोपरि माना था, इसने विपरीत रानाडे ने सावर्जनिक कल्याण को प्रधानता दी। अर्थतंत्र की प्रगति सतत विकास करती रहती है, इसलिए यदि संस्थापक सम्प्रदाय की प्रस्थापनाएँ कुछ अंशों में समाज के स्थिर पहलुओं पर लागू भी हो सकती थी, तो भी वे अर्थ

33 जमन अर्थशास्त्रियों की भाँति रानाडे ने भी आर्थिक समस्याओं को सामाजिक परिस्थितियों के प्रसंग में समझने का प्रयत्न किया। अतः वे जमन विद्वानों की सामाजिक आर्थिक शास्त्र की धारणा से सहमत थे और ब्रिटिश संस्थापक सम्प्रदाय के अर्थशास्त्रियों के निरपेक्ष दृष्टिकोण से प्रसन्न नहीं थे।

34 रानाडे ने यह व्याख्यान 1892 में डेवन कॉलिज पूना में दिया था। भारतीय आर्थिक सिद्धान्त के इतिहास में यह बहुत ही महत्वपूर्ण माना जाता है।

35 *Essays in Indian Economics*, पृष्ठ 22।

तंत्र के गतिशील पहलुओं की प्रवृत्तियों को प्रकट करने में असमर्थ थीं। रानाडे पर जर्मन अर्थशास्त्रियों के रोमांटिक सम्प्रदाय का, जिसके नेता एडम मुलर और फ्रीड्रिख लिस्ट थे, विशेष प्रभाव था। उन्होंने लिखा है "इस विषय के प्रतिपादन में जा मताग्रह दिखायी देता है उसकी जड़ में मायताएँ (संस्थापक सम्प्रदाय की) ही हैं। नष्ट होने की आवश्यकता नहीं है कि वे किसी भी विद्यमान समाज के सम्बन्ध में अक्षरशः सत्य नहीं हैं। जहाँ तक य मायताएँ समाज की किसी विशेष अवस्था के सम्बन्ध में लगभग सत्य हैं वहाँ तक वे उस अवस्था की अपरिवर्तनशील अव्यवस्था की सही व्याख्या मानी जा सकती हैं। किन्तु वे उसकी गतिशील उन्नति अथवा विराम के सम्बन्ध में कोई सुझाव नहीं दे सकती। चूँकि ये मायताएँ उन्नत समाजों के सम्बन्ध में भी निरपेक्षत सत्य नहीं हैं, अतः स्पष्ट है कि हमारे जैसे समाजों के विषय में तो वे एकदम निरर्थक हैं। हमारे समाज में व्यक्तिगत मनुष्य आर्थिक मानव से एकदम उलटा है। समाज में व्यक्ति की स्थिति निर्धारित करने में स्वयं उसकी अपेक्षा परिवार तथा जाति अधिक दृष्टिग्राही होते हैं। धन की इच्छा के रूप में स्वायत्तता का नितात अभाव नहीं है, किन्तु वह जीवन का एकमात्र अथवा प्रमुख उद्देश्य नहीं है। धन का अजन ही एकमात्र आदर्श नहीं है। लोगो में न तो मुक्त तथा असीम प्रतिस्पर्धा की इच्छा है और न उसके लिए स्वाभाविक क्षमता। कुछ पूर्वनिर्धारित समूहों के भीतर अवश्य थोड़ी-बहुत प्रतियोगिता देखने को मिलती है। प्रतिस्पर्धा की अपेक्षा रुढ़ियों तथा राजकीय नियमन का अधिक महत्व है, और इसी प्रकार सविदा की तुलना में प्रास्थिति (हैसियत) का अधिक निर्णायक प्रभाव है। न पूँजी चलायमान है और न श्रम, और न पूँजीपतियों तथा श्रमिकों में इतना साहस तथा बुद्धि है कि वे सरलता से स्थान परिवर्तन कर सकें। मजदूरी तथा लाभ निश्चित होते हैं, परिस्थितियों के अनुसार उनमें नमनीयता अथवा परिवर्तन की प्रवृत्ति नहीं होती। इस प्रकार के समाज में वे प्रवृत्तियाँ जिन्हें स्वयंनिष्ठ मान लिया गया है, निष्प्रिय ही नहीं हैं, बल्कि वास्तव में वे अपनी सही दिशा से भटक जाती हैं। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, सैद्धांतिक अर्थतंत्र की सम्पूर्ण व्यवस्था के इस परिवर्तनशील स्वरूप को मिल, वेस तथा अर्थशास्त्र के अन्य आचार्यों ने 'यूनाधिक स्पष्टतः स्वीकार किया है। आप जानते हैं कि अर्थशास्त्र के जो सिद्धांत साधारणतः पाठ्य पुस्तकों में पढ़ाए जाते हैं उन्हें उस देश में ही चुनौती दी जा रही है जहाँ उनका जन्म तथा उच्चतम विकास हुआ था। यही नहीं, वह अर्थशास्त्र व्यावहारिक जीवन में हमारा पथ प्रदर्शन कर सकता है, इसमें भी सन्देह व्यक्त किया जा रहा है।'³⁶ संस्थापक सम्प्रदाय द्वारा प्रतिपादित अर्थशास्त्र के निष्ठुर प्राकृतिक नियमों की आलोचना में रानाडे पर हैमिल्टन तथा कैरी की रचनाओं और स्विस् अर्थशास्त्री सिसमौदी के विचारों का प्रभाव था। रिकार्डो, माल्थस, नासाउ सीनियर, जेम्स मिल, टॉरेंस और मैककुलॉक का आर्थिक दर्शन जटिल मताग्रह पर आधारित था। जॉन स्टुअर्ट मिल, केस, वेजहॉट, लेस्ली और जीबास ने उनकी पद्धति तथा निष्कर्षों के विरुद्ध विद्रोह किया। ऑगस्त बॉम्ब का विध्यात्मक समाजशास्त्र भी इसी प्रकार संस्थापक सम्प्रदाय की उदगमनात्मक पद्धति के विरुद्ध प्रवृत्त था।³⁷ इसके अतिरिक्त इटली में गाइडोगा और लुडोविको ने भी संस्थापक सम्प्रदाय के विरुद्ध विद्रोह आरम्भ किया, उन्होंने अर्थतंत्र के राजकीय नियमन का समर्थन किया, और अर्थशास्त्र के नियमों के सम्बन्ध में सापेक्षतावादी दृष्टिकोण का पक्ष पोषण किया।

रानाडे ने ब्रिटिश संस्थापित अर्थशास्त्र की पद्धति तथा तात्त्विक निष्कर्षों को ही चुनौती नहीं दी, बल्कि उन्होंने यह भी बतलाया कि उसके सिद्धांत भारत में लागू किये जाने के योग्य नहीं हैं।³⁸ उन्होंने भारत की आर्थिक बीमारियों का उन्मूलन करने के लिए भावार्थमक उपायों की अपेक्षा का समर्थन किया। उन्होंने अनुरोध किया कि अपेक्षित आर्थिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए सरकार का आवश्यक कार्यवाही करनी चाहिए। वे यह मानते थे कि किसी समाज के संस्थागत तथा एति

36 एम बी रानाडे, "Indian Political Economy," *Essays in Indian Economics*, पृष्ठ 10-12।

37 रानाडे, *Essays in Indian Economics* पृष्ठ 18-19।

38 अहस्तनपे की नीति बुराईया के सम्बन्ध में अपने विचारों की पुष्टि के लिए रानाडे ने एम सी रचना *A Modern Zoroastrian* तथा डब्ल्यू डब्ल्यू हटर की *A Study in Indian Administration* की भी उद्धरण किया।

हासिक आदश और उसके सदस्यों के जीवनोद्देश्य एवं दूसरे को प्रभावित किया करते हैं। वे देश में विविधतापूर्ण अर्थव्यवस्था का विकास चाहते थे। रानाडे का यह भी अनुरोध था कि विदेशियों को भारत में अपनी पूँजी लगाने के लिए प्रेरित किया जाय। देश के औद्योगीकरण को आगे बढ़ाने के लिए देशी तथा विदेशी दोनों ही प्रकार के पूँजीपतियों को प्रोत्साहन दिया जाय। वे इस पक्ष में भी थे कि बाहर के लोग आकर देश में बसें और देश के लोग बाहर जाकर अपने उपनिवेश वसायें।³⁹ उन्होंने इस बात का समर्थन किया कि धनी जनसंख्या वाले कृषि क्षेत्रों के लोग नये क्षेत्रों में जाकर बसें। उनका कहना था कि इससे आर्थिक तथा नैतिक दोनों ही प्रकार का कल्याण होगा। वे आन्तरिक तथा बाह्य दोनों ही प्रकार के प्रवर्जन (स्यानांतरण, दशांतरण) के पक्ष में थे। वे चाहते थे कि सरकार औद्योगिक विकास के लिए साहसपूर्ण नीति प्रारम्भ करे। आर्थिक जीवन में राजकीय अहस्तक्षेप की नीति के विरुद्ध उन्होंने जो तर्क प्रस्तुत किये उनकी पुष्टि के लिए उन्होंने हसी जार पीटर तथा कोल्बेयर की आर्थिक वायव्याहिया का उल्लेख किया। रानाडे ने उग्र व्यक्तिवाद के माग का विरोध किया और कहा कि राज्य का सम्पत्ति के पुनर्वितरण का कार्य भी करना चाहिए। उन्होंने सरकार की भूराजस्व सम्बन्धी नीति में परिवर्तन लाने का भी समर्थन किया। इस प्रकार हम देखते हैं कि रानाडे का आर्थिक दशन क्वेन्से, स्मिथ, रिबार्डों तथा स्पेंसर के विचारों के निपेक्ष पर आधारित है। किन्तु साथ ही साथ वे समाजवादी नीति का अनुयायी भी नहीं थे। उह माक्स तथा काँट्सकी के उग्र विचारों से सहानुभूति नहीं थी। वे पूँजीवादी आधार पर देश का विकास चाहते थे।

(घ) भारत की दरिद्रता के लिए उत्तरदायी तत्व—रानाडे ने भारत की भयंकर तथा घोर दरिद्रता के सम्बन्ध में गम्भीर चिन्तन किया। वे प्रसिद्ध निगम 'सिद्धांत से परिचित थे जिसे दादामाई नौरोजी ने अपनी पुस्तक 'पॉवर्टी एण्ड अन व्रिट्टिड रूत इन इण्डिया' में प्रतिपादित किया था। किन्तु वे स्वयं दादामाई के दृष्टिकोण से सहमत नहीं थे। 1890 में पूना में हुए प्रथम औद्योगिक सम्मेलन में उन्होंने कहा था "कुछ लोग सोचते हैं कि जब तक हम इंग्लैण्ड को भारी कर देते रहेंगे जिसमें हमारे अतिरिक्त निर्यात का लगभग बीस करोड़ घसा जाता है, तब तक हमारे दुर्भाग्य का अंत नहीं होगा और न हम अपने पावों पर खड़े हो सकेंगे। किन्तु इस प्रकार का दृष्टिकोण अपनाना न तो 'यायसगत है और न पुष्टोचित। इस भार का एक अंश तो उस धन का ब्याज है जो हमें उधार दिया जाता है अथवा हमारे देश के उद्योग-धंधों में लगाया जाता है। अतः हम शिकायत करने के बजाय इस बात के लिए आभारी होना चाहिए कि एक ऐसा साहूकार है जो व्याज की कम दर पर हमारी आवश्यकताएँ पूरी कर देता है। दूसरा अंश उस सामान का मूल्य है जो हमें दिया जाता है और जसा हम स्वयं अपने यहां नहीं बना सकते। शेष राशि वह है जिस प्रशासन, प्रतिरक्षा, तथा रैशना के नुगतान के लिए आवश्यक बतलाया जाता है। यद्यपि इस शिकायत का आधार है कि यह सब आवश्यक नहीं है, किन्तु हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि ब्रिटेन से सम्बन्धों के कारण हम अपनी के एकाधिकार द्वारा लगभग उतना ही कर चीन से बसूल कर लेते हैं। इसलिए मैं नहीं चाहता कि आप इस कर के प्रश्न को लेकर निरर्थक विवाद में पड़ें और अपनी शक्तियों का अपव्यय करें। अच्छा हो कि आप इस प्रश्न को अपने राजनीतिज्ञों के लिए छोड़ दें।"⁴⁰

रानाडे के अनुसार भारत की दरिद्रता के छह मुख्य कारण थे (1) धन उत्पादन के एकमात्र साधन के रूप में कृषि पर निर्भर रहना एक बड़ी कमी थी। उस समय भूमि के पुनर्वितरण के सिद्धांत को अधिक महत्व दिया जाता था, रानाडे ने उसका विरोध किया और उत्पादन की वृद्धि तथा औद्योगिक विकास पर बल दिया। उन्होंने बंगाल भूमिधारण विधेयक की प्रशिक्षा के भूमि विधान से तुलना की और बतलाया कि बंगाल विधेयक किसानों की दृष्टि से अय्यायपूर्ण था। (2) नये उद्योगों में, विशेषकर लोहे में, लगाने के लिए पूँजी का अभाव अथवा आधारभूत कठिनाई थी। (3) ऋण की पुरानी व्यवस्था (4) कुछ क्षेत्रों में जनसंख्याविरुद्ध, (5) साहस की प्रवृत्ति तथा जोखिम उठाने की भावना की कमी, और (6) परम्पराबद्ध सामाजिक व्यवस्था तथा गतिशील

39 अपने निबन्ध 'Indian Foreign Emigration' (1893) में रानाडे ने इस बात का समर्थन किया कि विदेशी लोग आकर भारत में बसें।

40 एम. जी. रानाडे *Essays in Indian Economics*, पृष्ठ 200।

अधतम की माँग—इन दोनों के बीच असामंजस्य भारत की दरिद्रता के अथ महत्वपूर्ण कारण थे। रानाडे का विचार था कि देश का आर्थिक कल्याण तभी हो सकेगा जबकि उद्योग, व्यापार तथा कृषि, तीनों का एक साथ विकास किया जाय।

(ग) कृषि अधशास्त्र—भारत की दरिद्रता का एक प्रमुख कारण यह था कि देश अनन्य रूप से कृषि पर निर्भर था, और कृषि की स्थिति अनिश्चित थी। किसानों की दशा सर्वत्र भयावह थी। वे ऋण के बोझ से मुचले जा रहे थे, और ग्रामीण उद्योग समुचित पूँजी के अभाव में नष्टप्राय हो चुके थे। सरकार भूराजस्व बढ़ाती जा रही थी, इससे किसानों में घोर निराशा तथा असंतोष व्याप्त था। इसलिए रानाडे चाहते थे कि रयत का ऋण के दलदल से उद्धार करने के लिए कानून बनाये जायें और भूराजस्व व्यवस्था का तत्काल सुधार किया जाय।⁴¹ उन्होंने इस बात का भी अनुरोध किया कि स्विट्जरलैंड, हंगरी, फ्रांस, बेल्जियम और इटली के नमून पर ग्रामीण साहूकारी व्यवस्था का पुनः संगठन किया जाय।⁴²

(घ) औद्योगीकरण—रानाडे अव्यय नीति के बटु आलोचक थे और उनका आशयवाक्य था कि 'औद्योगीकरण करो अथवा नष्ट हो जाओ,' इसलिए उन्होंने अनुरोध किया कि औद्योगीकरण के मामले में राज्य की पहल करनी चाहिए। वे इस पक्ष में थे कि सरकार लोहा, कोयला, कागज, काँच, शक्कर तथा तेल के उद्योगों के विकास के लिए निजी उद्यम चलाने वाला की ब्याज की सस्ती दर पर ऋण दे। उन्होंने इसका भी समर्थन किया कि ग्रामीण उद्योगों में भी पूँजी लगायी जाय। वे चाहते थे कि सरकार जमा बैंकों तथा वित्त बैंकों के निर्माण में सहायता दे। 1890 में उन्होंने पूना के औद्योगिक सम्मेलन में 'नैदरलैंड्स इण्डिया एण्ड द कल्चर सिस्टम' शीर्षक निबंध पढ़ा।⁴³ उसमें उन्होंने सुझाव दिया "वर्तमान प्रणाली के स्थान पर इस प्रकार की व्यवस्था का जाय—सरकार जिले और नगर में जमा धन को नगरपालिकाओं और जिला परिषदों अथवा जिला सहकारी बैंकों को उधार दे दे। इन संस्थाओं को इस बात का अधिकार दे दिया जाय कि वे इस धन में से पाँच अथवा छह प्रतिशत ब्याज की दर पर ऐसे कर्मठ तथा योग्य निजी व्यक्तियों को ऋण दे सकें, जिनमें उससे लाभ उठाने की योग्यता हो। इस योजना का कार्यान्वित करने से सरकार के पास चार अथवा पाँच करोड़ का कोष जमा हो जायगा, और उसमें प्रतिवर्ष वृद्धि होती जायगी। यह धन ऐसे उद्देश्यों के लिए प्रयुक्त हो सकेगा जिनसे वर्तमान योजनाओं की तुलना में प्रत्येक को कहीं अधिक लाभ होगा। प्रत्येक जिले के पास अपने साधनों का अपने ढंग से विकास करने के लिए कोष होगा, और कई जिले अपने सबके लाभ के लिए किसी बड़ी योजना को कार्यान्वित करने के लिए मिलकर कार्य कर सकते हैं। यदि इन परिषदों की क्षक्तियों में वृद्धि कर दी जाय तो सरकार को हानि होने की जोखिम नहीं रहगी। परिषदें धन का प्रयोग करके बहुत लाभ उठा सकेंगी और इस प्रकार वे जनता की स्थानीय करो के बोझ से मुक्ति दे सकेंगी। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि सरकार अपने अधिकारियों के द्वारा इस उधार के धन के वितरण पर उचित नियंत्रण रखेगी। यदि सम्पूर्ण योजना को विवेकपूर्वक निर्देशित और संचालित किया जाय तो कुछ ही वर्षों में देश का कायाकल्प हो सकता है। सरकार अपनी आवश्यकता का सामान इन उत्पादन संस्थानों से धरीदर इन योजनाओं में और भी अधिक सहायता दे सकती है।"⁴⁴ अपनी औद्योगीकरण की योजना में रानाडे पहले प्रमुख उद्योगों को लेना चाहते थे। वे उन क्षेत्रों में भी औद्योगिक विकास के समर्थक थे जिनके लिए देश के पास विशेष साधन और सुविधाएँ थीं। नये उद्योगों के परिवर्धन के सम्बन्ध में उनके

- 41 देखिये एम. जी. रानाडे के निबंध "The Agrarian Problem and its Solution" (1879), "The Law of Land Sale in British India" (1880), 'Land Law Reforms and Agricultural Banks'—*Sarvajanik Sabha Journal* में प्रकाशित। उनके निबंध 'The Organization of Rural Credit' (1891) का अवलोकन कीजिए।
- 42 रानाडे "The Organization of Rural Credit" *Sarvajanik Sabha Journal* (1881) *Essays in Indian Economics*, पृष्ठ 43-69।
- 43 1890 में औद्योगिक सम्मेलन की बुलावे में रानाडे की प्रमुख भूमिका थी।
- 44 एम. जी. रानाडे *Essays in Indian Economics* पृष्ठ 103-04।

विचार बहुत ही महत्वपूर्ण सिद्ध हुए हैं, वर्तमान गणतन्त्रीय सरकार के विचार भी लगभग वैसे ही हैं। रानाडे ने इतनी दूरदृष्टि थी कि उन्होंने मलीमाति समझ लिया था कि यदि देश का औद्योगिकरण न हुआ तो इस विनाशकारी प्रतिस्पर्धा के जगत में उसका जीवित रहना असम्भव हो जाएगा।⁴⁵

6 रानाडे का राजनीतिक चिंतन

होगत, बीसाक्वे तथा केशवचंद्र सेन की भांति रानाडे का भी विश्वास था कि इतिहास में ईश्वरीय शक्ति काय करती है। इसलिए उन्हें ईश्वरीय आदेशों में आस्था थी। वे किसी मानवीय शक्ति को ईश्वर के आदेश से ऊंचा मानने के लिए तैयार नहीं थे। भारतीय इतिहास के उत्तार चढ़ाव में भी उन्हें दैवी इच्छा तथा विवेक की कार्यविधि दिखायी देती थी। उनका दृढ़ विश्वास था कि भारत अवश्य ही उन्नति करेगा। 1893 में लाहौर के सामाजिक सम्मेलन में उन्होंने कहा था “मुझे अपने धर्म के दो सिद्धांतों में पूर्ण विश्वास है हमारा यह देश सच्चे अर्थ में ईश्वर का बना हुआ देश है, हमारी इस जाति का परिणाम विधि के विधान में है। यह सब निरर्थक नहीं था कि ईश्वर ने इस प्राचीन आविर्भाव पर अपने सर्वोत्कृष्ट प्रसादों की वर्षा की थी।”⁴⁶ इतिहास में हमें उसका हाथ स्पष्ट दिखायी देता है। अर्थ सब जातियों की तुलना में हमें एक ऐसी सम्पत्ति एक ऐसी धार्मिक तथा सामाजिक व्यवस्था उत्तराधिकार में मिली है जिसे समय के विस्तार भय पर अपने आप अपना स्वतंत्र विकास करने का अवसर दिया गया है। इस देश में कभी कोई क्रांति नहीं हुई, किंतु फिर भी पुरानी स्थिति ने अपने आपको परिपालन की धीमी प्रक्रिया के द्वारा स्वतः सुधार लिया है।⁴⁷ देश पर अनेक आक्रमण हुए। उनका तात्कालिक परिणाम विनाशकारी हुआ, किंतु अंततोगत्वा उन सबका फल यह हुआ कि सभ्यता की विभिन्न धाराएँ मिलजुल गयीं और जीवन में राजनीतिक तथा प्रशासनिक सम कथं स्थापित हो गया। किंतु रानाडे भारतीय जीवन के दोषों के भी कटु आलोचक थे। उन्होंने स्वीकार किया कि भारतवासियों ने जीवन के लौकिक क्षेत्रों में, विज्ञान तथा प्राविधि में और नगर प्रशासन तथा नागरिक गुणा में पर्याप्त श्रेष्ठता का परिचय नहीं दिया था। अतः मैकियावेली की भांति रानाडे ने भी राजनीतिक तथा नागरिक गुणों के विकास पर बल दिया।⁴⁸ सामाजिक तथा नागरिक चेतना की यह शिक्षा भारत के ब्रिटन के साथ सम्पर्क से ही उपलब्ध हो सकती थी। इसलिए उन्होंने बतलाया कि भारत में ब्रिटिश शासन के पीछे ईश्वर का मुख्य उद्देश्य इस देश को राजनीतिक शिक्षा देना है।⁴⁹ अपने देश के प्रति गम्भीर प्रेम के बावजूद रानाडे यह मानते थे कि ब्रिटिश शासन से भारत को अनेक नियामतें उपलब्ध हुई हैं।⁵⁰ वे भारत में ब्रिटिश शासन को कृपालु ईश्वर के विधान का ही एक अंग मानते थे। उनका विचार था कि यद्यपि ब्रिटिश शासन के अंतर्गत व्यक्तिगत प्रतिभा की अभिव्यक्ति के लिए कम गुंजाइश थी, और वैयक्तिक महत्वाकांक्षाओं की पूर्ति के लिए क्षेत्र भी सीमित था, किंतु बहुसंख्यक जनता के लिए सम्भावनाएँ अधिक थी और देश का भविष्य महान था, शत यह थी कि उपलब्ध अवसर और सुविधाओं का सदुपयोग किया जाय और लोग हृदय से राष्ट्रीय पुनर्निर्माण और सामाजिक उद्धार के लिए काम करें। रानाडे के इस विचार को बाद में फीरोजशाह मेहता और गोपाल कृष्ण गोखले ने दुहराया।

45 रानाडे “Iron Industry, Pioneer Attempts”, *Essays in Indian Economics* पृष्ठ 170-92। इस निबंध में रानाडे ने बताया कि अब कोई नवीन प्रकार का उद्योग खोला जाय तो उस राज्य की सहायता और निवेशन अवश्य मिलना चाहिए।

46 रानाडे को भारत में अतीत से गहरा प्रेम था। एक बार उन्होंने कहा था “यदि हम चाहें तो भी अपने अनात से सम्पर्क बिच्छेद नहीं कर सकते। और यदि हमारे लिए सम्पर्क बिच्छेद करना सम्भव हो मगर तो भी हम ऐसा नहीं करना चाहिए। किन्तु वे पुनरुत्थानवादी नहीं थे। उनका विश्वास था कि यदि लोग निष्ठापूर्वक दम के कल्याण के लिए काम करें तो राष्ट्र का भविष्य उसमें अतीत से भी अधिक उज्ज्वल हो सकेगा है।

47 पैलर की पूर्वोक्त पुस्तक में उद्धृत पृष्ठ 118।

48 मेरा अधिप्राय *Discourses* के मैकियावेली से है न कि *Prince* के मैकियावेली से।

49 रानाडे ने हम बात का समर्थन किया था कि भारतीय राष्ट्रवाद्या तथा शिक्षित उत्तर दल के बीच अधिगम निरर्थक सम्पर्क स्थापित किया जाना चाहिए।

50 जब रानाडे एंग्लो-इंडियन कॉलेज पूना में पढ़ते थे उस समय उन्होंने एक निबंध लिखा था जिसमें उन्होंने मेरा शासन की तुलना में ब्रिटिश शासन को निंदा की थी। किन्तु बाद में उनका विचारों में परिवर्तन आ गया था।

राज्य की प्रवृत्ति के सम्बन्ध में रानाडे ने प्रत्ययवादी तथा व्यक्तिवादी प्रवृत्तियों का समन्वय किया। वे निम्न प्रतिस्पर्धा के, जो पूँजीवादी अर्थतन्त्र का आधार है, बट्टर शत्रु थे। वे राज्य की अवयवी प्रकृति में विश्वास करते थे, इसलिए जन्म विचारकों के आदर्शों से उन्हें सहानुभूति थी। 1896 में कलकत्ता के 'सामाजिक सम्मेलन' में उन्होंने लगभग फिफ्ट और हेगेल की-सी भावना को व्यक्त करते हुए कहा "आखिरकार राज्य का अस्तित्व इसलिए है कि वह अपने सदस्यों का, उनके प्रत्येक जन्मजात गुण का विकास करे, अधिक श्रेष्ठ, सुधी, समृद्ध तथा पूँण बनाय।"⁵¹ किंतु उनका कहना था कि यह महान उद्देश्य तब तक पूरा नहीं हो सकता जब तक राजनीतिक समाज के सब सदस्य अपनी मुक्ति के लिए अधिकांश ईमानदारी तथा सच्चाई के साथ प्रयत्न नहीं करते। अतः आवश्यक है कि व्यक्तियों की बुद्धि को मुक्त किया जाय, उनके कृतव्यपासन के स्तर का उठाया जाय और उनकी सभी शक्तियों का पूँण विकास किया जाय।⁵² अपने इस भावात्मक दृष्टिकोण के कारण ही रानाडे वैयर्थमपथियों से मिला थे। राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में रानाडे के भावात्मक दृष्टिकोण का परिचय इस बात से मिलता है कि उन्होंने औद्योगीकरण, उपनिवेश, आर्थिक जीवन के नियोजित संगठन, समाज सुधार तथा उद्योगों के संरक्षण के क्षेत्र में राज्य के अभिन्न का समर्थन किया। इस प्रकार यद्यपि भारत की व्यावहारिक राजनीतिक समस्याओं के सम्बन्ध में रानाडे की विचारधारा उदारवादी थी, किंतु उनका राज्य-दर्शन जन्म प्रत्ययवादियों और फ्रीडिल सिस्ट के अधिक निकट था।

स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में रानाडे का दृष्टिकोण अत्यंत 'यायिक' था। उनके अनुसार स्वतन्त्रता का अर्थ नियन्त्रण अथवा शासन का अभाव नहीं है, बल्कि उसका अर्थ है कानून की व्यवस्था के अन्तर्गत शासन। उसका निश्चय ही यह अर्थ है कि मनुष्य को असहाय की भाँति दूसरा पर निर्भर न रहना पड़े, और सत्ता तथा शक्ति को धारण करने वाला के अनुचित व्यवहार से उसकी रक्षा की जाय। इस प्रकार रानाडे का दृष्टिकोण नॉटस्क्यू तथा सविधानवादियों से मिलता-जुलता है। उन्होंने फ्रांसीसी लेखक दुनोयर के इस मत को स्वीकार किया कि स्वतन्त्रता केवल नियन्त्रण का अभाव नहीं है, बल्कि वह हर प्रकार के श्रम की क्षमता की वृद्धि करने का भावात्मक प्रयत्न है।⁵³ 1893 में उन्होंने कहा था "स्वतन्त्रता का अभिप्राय है कानून बनाना, कर लगाना, दण्ड देना, तथा अधिकारियों को नियुक्त करना। स्वतन्त्र तथा परतन्त्र देश में वास्तविक अंतर यह है कि जहाँ दण्ड देने से पहले उसके सम्बन्ध में कानून बना लिया गया हो, कर लगाने से पहले अनुमति ले ली गयी हो और कानून बनाने से पहले मत ले लिये गये हों, वहीं देश स्वतन्त्र है।"⁵⁴ रानाडे के अनुसार विधि के शासन तथा ससदीय शासन प्रणाली को स्वीकार करके ही किसी देश में स्वतन्त्रता की स्थापना की जा सकती है। "यायाधीश होने के नाते उनका अनुभव था कि 'यायपालिका स्वतन्त्र देश का आधारस्तम्भ है। उन्होंने विकेंद्रीकरण का भी समर्थन किया और देश में एकरूपता की बढ़ती हुई प्रवृत्ति की आलोचना की।⁵⁵ किंतु उन्होंने स्वतन्त्रता के व्यक्तिवादी और विधिक दृष्टिकोण के साथ राज्य के कार्यों की भावात्मक धारणा का समन्वय किया। वे चाहते थे कि राज्य शिक्षा का परिचालन करे, और समाज सुधार तथा सांस्कृतिक पुनर्निर्माण की दिशा में प्रभावकारी कदम उठाये।

आगल भारतीय नौकरशाही की साम्राज्यवादी उद्धृष्टता तथा घमण्ड से भारतवासियों की सवेदनशील आत्मा को गहरी ठेस पहुँचती थी। भारत में ब्रिटिश शासक वर्ग अहंकार, घमण्ड, नीचता तथा तिरस्कार की भावना का जो प्रदर्शन किया करता था उसका रानाडे ने विरोध किया। वे उन

51 रानाडे ने लिखा था "सामूहिक रूप में राज्य अपने सर्वोत्तम नागरिकों की शक्ति, विवेक दया और उदारता का प्रतिनिधित्व करता है।

52 *Indian Social Reform* भाग 2 पृष्ठ 79।

53 रानाडे, *Essays in Indian Economics*, पृष्ठ 18।

54 जेम्स कलक कृत *Mahadeo Govind Ranade Patriot and Social Servant* (एनोमिनेशन ग्रैन कलकत्ता 1926) में उद्धृत पृष्ठ 115।

55 रिपन की स्थानीय स्वराज योजना पर एम. जी. रानाडे का पाठ्य (1884), 'Local Self Government in England and India' *Essays in Indian Economics* पृष्ठ 231-61।

सोगो की जातीय अहंकार और आक्रामकता की नीति को नहीं समझ पाते थे जो मिल्टन की 'एरो-पैजिटिका', गॉडविन की 'पोलिटिकल जस्टिस' (राजनीतिक 'याय') और मिल की 'लिवर्टी' की दुहाई दिया करते थे। अतः उन्होंने लिखा है "देश की जनता का यह शिक्षित वर्ग जिसका अपना स्वतंत्र प्रेस और समुदाय हैं तथा जिसे देश की बहुसंख्यक जनता की सहज सहानुभूति प्राप्त है, भारतीय उदारवाद का प्रतिनिधि है। इस वर्ग का विरोध करने के लिए अधिकारी वर्ग की प्रचण्ड शक्तियां संगठित होकर खड़ी हुई हैं, इन अधिकारियों को यहां रहने वाले अपने गैर सरकारी देशवासियों के गुट का समर्थन तो प्राप्त है ही, साथ ही साथ उनके मातृदेश के निहित स्वार्थों की दुर्भावना और शक्ति भी उनकी सहायता और समर्थन के लिए सर्वदै तत्पर रहती है। इस समय भारत में उदारवाद और अनुदारवाद की दो शक्तियां काम कर रही हैं। यह दुर्भावना और घणा सभी विजयी जातियां का स्वाभाविक तथा घातक अपराध है। भारत में बसने वाले ब्रिटिश लोगो ने अपने को ऊँची जाति की विशिष्ट स्थिति प्रदान कर रखी है, और वे शक्ति तथा विशेषाधिकारों के लिए चीख-पुकार करते हैं तथा विजित एवं अधीन जनता से घृणा करते हैं।⁵⁶ उनकी सी चीख पुकार और घणा सभी विजयी जातियों में देखने को मिलती है। अतः उनके इस व्यवहार के रूप में वास्तव में इतिहास अपनी पुनरावृत्ति कर रहा है।" रानाडे भारत के लोक प्रशासन में सुधार करना चाहते थे। उनकी इच्छा थी कि उसकी बुराईयां को दूर कर दिया जाय। वे अनुभव करते थे कि कोई प्रशासन व्यवस्था कल्याणकारी और सुदृढ़ तभी हो सकती है जब वह व्यावहारिक रूप में सहानुभूति, उदारता तथा सयत्ताचार के आदर्शों पर आधारित हो। जातीय अहंकार तथा व्यक्तिगत गुणानुवाद से प्रशासन व्यवस्था की दृढ़ता के लिए खतरा उत्पन्न हो जाता है। ईमानदारी तथा दृढ़ता के साथ कर्तव्य पर डट रहने से ही प्रशासनिक क्षमता का नैतिक आधार कायम किया जा सकता है। यह भी आवश्यक है कि कुछ तार्किक सिद्धांतों को हृदयगम कर लिया जाय और फिर उनका दृढ़ता के साथ तथा हर परिस्थिति में पालन किया जाय।

विवेकानंद की भांति रानाडे ने भी भारत के लिए उज्ज्वल भविष्य की कल्पना की थी। उन्हें विश्वास था कि भारतवासियों की शारीरिक तथा मानसिक शक्तियों को पूर्णत्व की सीमा तक विकसित किया जा सकता है। उनके अनुसार देश के पुनरुद्धार और नवीनीकरण का यही एकमात्र तरीका था। 1896 में कलकत्ता के सामाजिक सम्मेलन में उन्होंने भारत के भविष्य का गौरवपूर्ण चित्र प्रस्तुत किया था। उन्होंने कहा था "ब धनमुक्त पुरुषत्व, उल्लासपूर्ण आशा, कर्तव्य से कभी विमुख न होने वाला विश्वास, सबके साथ यथोचित व्यवहार करने वाली 'याय' की भावना, निमल बुद्धि तथा पूर्ण विकसित शक्तियां—इन सब गुणों की धारण करके नवीनीकृत भारत विश्व के राष्ट्रों के बीच अपना उचित स्थान प्राप्त कर लेगा और अपनी परिस्थितियों तथा अपनी होतव्यता का स्वामी होगा। यही लक्ष्य है जहां हमें पहुँचना है—यही वह भूमि है जिसे नियति ने हमें देन का वचन दिया है। सुखी हैं वे जो इसको दूरदृष्टि से देख रहे हैं, उनसे भी अधिक सुखी वे हैं जिन्हें उसके लिए काम करने तथा भाग साफ करने का अवसर मिला है, और उन सबसे अधिक सुखी वे होंगे जो उसको अपनी आंखों से देखने के लिए और उस पवित्र भूमि पर चलने के लिए जीवित रहेंगे।"⁵⁷ रानाडे का कहना था कि इस स्वप्न को साक्षात्कृत करने के लिए आवश्यक है कि अपने अधिकारों को पुनः प्राप्त करने के लिए अध्यवसाय के साथ संघर्ष किया जाय। इस महान काम के लिए इस बात की आवश्यकता है कि भारतीय जनता के चरित्र का अभ्यसन हो।⁵⁸

7 निष्कर्ष

रानाडे का मानस एक विश्वकोप की भांति पान का मण्डार था, और भारतीय इतिहास, समाज तथा राजनीति की समस्याओं में उनकी गहरी पैठ थी और उनको उन्होंने आलोचनात्मक

56 पाठक की मराठी पुस्तक 'यायभूति रानाडे (पृष्ठ 360) से जैम्स क्लर्क की पूर्वोक्त पुस्तक में पृष्ठ 117-18 पर उद्धृत।

57 गोपाल कृष्ण गोखले ने भी अपने 1905 के बनारस अधिवेशन के अध्यक्षीय भाषण में इसकी अनुमान कर उद्धृत किया था।

58 एम. जी. रानाडे *The Telang School of Thought* (1893)।

दृष्टि से देखा था। वे उन महापुरुषों में थे जिन्होंने भारत में राष्ट्रीय चेतना उत्पन्न की। वे सामाजिक मामलों में प्रबुद्ध नीति का अनुसरण करना चाहते थे। उनकी बुद्धि मौलिक थी। उसकी 'एसेज इन इण्डियन इक्नॉमिक्स' तथा 'राइज आव मराठा पावर' पुस्तकें भारतीय सामाजिक विज्ञानों के सन्दर्भ में उनके गम्भीर पाण्डित्य तथा सजनशीलता की परिचायक हैं।

एक अर्थशास्त्री के रूप में रानाडे न किसी नये विचार सम्प्रदाय की स्थापना नहीं की। सैद्धांतिक रूप में उन्हें रिकार्डों अथवा माक्स की थोड़ी भे नहीं रखा जा सकता। वे उस समय हुए जब औद्योगिक पूंजीवाद भारत में अपनी जड़ें जमा रहा था। परिस्थितियाँ इतनी परिपक्व और जटिल नहीं थी कि गम्भीर मौलिक चिन्तन सम्भव हो सकता। अतः भारत के अर्थ महत्व शाली सामाजिक तथा राजनीतिक विचारका की भाँति रानाडे का महत्व इस बात में है कि उन्होंने पाश्चात्य सामाजिक विज्ञानों की धारणाओं और प्रस्थापनाओं का मूल्यांकन किया और यह बतलाया कि उन्हें भारत की परिस्थितियाँ म कहाँ तक और किस रूप में लागू किया जा सकता है। उन्होंने भारतीय अर्थतंत्र के विश्लेषण के लिए किन्हीं सुव्यवस्थित और परस्पर सम्बद्ध अर्थशास्त्रीय सिद्धांतों का निरूपण नहीं किया। फिर भी उन्होंने भारतीय दृष्टि के सुधार तथा भारतीय उद्योगों के विकास के लिए महत्वपूर्ण सुझाव दिए। तत्कालीन भारतीय नेताओं में उनकी प्रमुख स्थिति तथा उनके उच्च चरित्र के कारण उनके विचारों का व्यापक रूप से प्रचार हुआ। उन पर 'जावा की इपि प्रणाली' का प्रभाव था और वे पाश्चात्य अर्थशास्त्र के 'विध्यात्मक', ऐतिहासिक, रोमांटिक आदि सम्प्रदायों के विचारों से परिचित थे। वे देश के आर्थिक सुधार के सम्बन्ध में बहुत उत्सुक थे और चाहते थे कि भारत के साथ 'याय किया जाय। किन्तु उनके मर्यादित सुझावों को आर्थिक कल्याण और राष्ट्रीय विकास आयोजन की विशद योजना मान लेना एक दूर की कल्पना है। किन्तु भारतीय अर्थशास्त्र के क्षेत्र में रानाडे को पथ अन्वेषक के रूप में अवश्य सम्मान मिलना चाहिए। बादा भाई नौरोजी ने भारत की दरिद्रता के लिए उत्तरदायी तत्वों की खोज करने में विद्वानों का नेतृत्व किया, गोखले का लोकवित्त की समस्याओं पर अधिकार था और रमेशचन्द्र दत्त ने भारत का आर्थिक इतिहास लिखकर स्मरणीय कार्य किया। किन्तु अर्थशास्त्रीय सूक्ष्मज्ञ की गहराई की दृष्टि से रानाडे पूर्वोक्त तीनों ही विद्वानों से श्रेष्ठ थे। उनकी रचनाओं में हम दृष्टि की अधिक परिपक्वता देखने को मिलती है।

यह सत्य है कि समय की गति और देश में उग्र क्रांतिकारी आन्दोलन की वृद्धि के साथ साथ रानाडे के राजनीतिक विचार पुराने पड़ गये। किन्तु इससे उनका उस सन्दर्भ में महत्व कम नहीं हो जाता जिसमें वे व्यक्त किये गये थे। अतिवादियों तथा उपग्रवादियों ने रानाडे के इस विचार का मखौल उड़ाना एक फैशन बना लिया था कि अंग्रेजों का भारत में आना ईश्वरीय विधान का अंग है। किन्तु इस प्रकार के धर्मतान्त्रिक विचार सत पॉल, सत अगस्टाइन, योगी महान, हेगेल आदि उन दार्शनिकों की रचनाओं में भी मिलते हैं जिनका विश्वास था कि इतिहास किसी आध्यात्मिक सत्ता द्वारा शासित होता है और विश्व की चीजाँ तथा घटनाओं का प्रयोजन जैसा प्रतीत होता है उससे अधिक गम्भीर है। रानाडे ईश्वर-भक्त थे, इसलिए उन्हें ऐतिहासिक घटनाओं का मूल में ईश्वर का हाथ दिखायी देता था। इसलिए उसको समझने के लिए यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि उसका उद्भव आध्यात्मिक नियतिवाद के दर्शन से हुआ था। रानाडे को ऐसा दिखायी देता था कि विश्व तथा भारत के इतिहास में ईश्वर का हाथ काम कर रहा है। उन्होंने यह भी अनुभव किया कि भारत का ऐतिहासिक विकास विभिन्न समाज-व्यवस्थाओं तथा संस्कृतियों के सर्वोत्तम तत्वों को उत्तरोत्तर आत्मसात् करने की प्रक्रिया है। रानाडे ने भारत के राष्ट्रीय तथा सामाजिक विकास के कार्य में विश्वास की गम्भीरता तथा समर्पण और भक्ति की भावना का पुट जोड़ दिया। इस बात का देश के तरुण कार्यकर्ताओं के मानस तथा हृदय पर गहरा प्रभाव पड़ा।

रानाडे ने जीवन के हर क्षेत्र में स्वतंत्रता पर जो बल दिया वह राजनीतिक चिन्तन का एक उत्तम योगदान है। उनका विश्वास था कि स्वतंत्रता एक समग्र वस्तु है। बौद्धिक तथा सामाजिक परम्परावाद एवं अर्थ सभी प्रकार के बंधनों से स्वतंत्र होना आवश्यक है। इस प्रकार रानाडे

स्वतन्त्रता के सभी पक्षों और रूपों के समर्थक थे, और चाहते थे कि जीवन के सभी क्षेत्रों में स्वतन्त्रता प्राप्त करने का प्रयत्न किया जाना चाहिए ।

रानाडे एक आधुनिक ऋषि थे और उनकी मेधा विशाल तथा व्यापक थी । वे ऐसे गुरु थे जिन्होंने सामाजिक मुक्ति, आर्थिक प्रगति, सांस्कृतिक विकास तथा राष्ट्रीय एकता का उपदेश दिया । एक सन्देशवाहक के रूप में उन्होंने आत्म त्याग तथा सतत अध्यवसाय का सन्देश दिया है । उन्होंने राष्ट्र के भौतिक तथा नैतिक कल्याण के आदर्श का बिगुल बजाया । वे चाहते थे कि पूर्व के मूल्यों तथा मान्यताओं और पश्चिम की राजनीतिक तथा आर्थिक विचारधारा का समन्वय किया जाय । भारतीय इतिहास तथा राजनीति में रानाडे देशभक्ति के सन्देशवाहक थे और उन्होंने स्वतन्त्रता, सामाजिक प्रगति तथा वैयक्तिक चरित्र की पुनर्स्थापना का उपदेश दिया । इस प्रकार वे उदात्त भारतीय राष्ट्रवाद के गुरु थे ।

फीरोजशाह मेहता तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी

प्रकरण I फीरोजशाह मेहता

1 प्रस्तावना

सर फीरोजशाह मेहता (1845-1915) बम्बई के विना मुकुट के राजा कहलाते थे।¹ उनका जन्म 4 अगस्त, 1845 को हुआ था, और नवम्बर 1915 में उनका शरीरांत हुआ। 1864 में उन्होंने बम्बई के एल्फिंस्टन कॉलेज से स्नातक की उपाधि प्राप्त की। 1868 में उन्हें लिकस इन के बैरिस्टर की उपाधि प्रदान की गयी। उन्होंने 1867 में ही अपना सामाजिक जीवन प्रारम्भ कर दिया था। जब वे लन्दन में विद्यार्थी थे उसी समय दादाभाई नौरोजी के प्रभाव में आ गये थे। वे उस बृद्ध नेता की दूरदर्शिता, निस्वार्थता, अथक अध्यवसाय तथा उदार धोद्धिता के बड़े प्रशंसक थे। वे दादाभाई का आधुनिक युग का महानतम ससदीय नेता तथा नैतिक एवं राजनीतिक कर्तव्य परायणता का मूर्तरूप मानते थे। दादाभाई से फीरोजशाह ने यह सीखा कि लोक प्रशासन के मूल में आर्थिक तत्वा का विशेष महत्व होता है। 1872 में वे बम्बई नगर महापालिका के सदस्य बन गये और तीन बार उसके समाप्ति चुने गये। बम्बई महापालिका में उन्होंने जल निकास, प्राथमिक शिक्षा, चिकित्सा की सुविधा पुलिस सम्बन्धी व्यय का निर्धारण, जल की पूर्ति आदि समस्याओं की ओर विशेष ध्यान दिया। उन्होंने इलबट विधेयक आन्दोलन में प्रमुख भाग लिया। दादाभाई तथा रानाडे के साथ मिलकर उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना की। 1885 में उन्होंने तेलंग तथा बद्रुद्दीन तैयबजी के साथ-साथ बौम्बे प्रेसिडेन्सी एसोसियेशन की नींव डाली। यह सस्था राजनीतिक विषयों पर अपनी राय व्यक्त किया करती थी। वे विधिक साहित्य के प्रकाण्ड पण्डित थे, और उन्होंने वकील, बम्बई महापालिका के सदस्य तथा बम्बई विश्वविद्यालय की सीनेट के सदस्य के रूप में विशेष ग्याति प्राप्त की।

1886 में लाड री ने उन्हें बम्बई विधान परिषद का सदस्य नियुक्त किया। 1892 में उन्हें परिषद के लिए निर्वाचित कर लिया गया। वे पंद्रह वर्ष तक बम्बई विधान परिषद के सदस्य रहे। परिषद में फीरोजशाह ने वित्तीय विवरण, कृषकों की सहायता, आयात शुल्क, पुलिस अधिनियम सशोधन, सत्रामक राग अधिनियम आदि विषयों पर अपने विचार स्वतन्त्रतापूर्वक तथा ओजपूर्ण भाषा में व्यक्त किये। भारतीय वित्त के लिए सीमांत युद्धों, गृह सैनिक व्यय के असमान वितरण, सैनिक व्यय में वृद्धि तथा विनिमय क्षतिपूर्ति मत्तो से जो सकट उत्पन्न हो गया था उसकी ओर ध्यान आकृष्ट किया। तीन वर्ष (1894-1897) तक फीरोजशाह भारतीय विधान परिषद (इण्डियन लेजिस्लेटिव कौंसिल) के सदस्य रहे। वे अपनी ओजपूर्ण तथा कुशल वक्तृता और निमयता के लिए प्रसिद्ध थे। वे नैयायिक, कटु तथा पुष्प व्यंग्य के आघात और प्रतापी राजनीतिज्ञ थे।

फीरोजशाह का व्यक्तित्व दबंग था, उन्होंने अनेक वर्षों तक कांग्रेस पर अपना नियंत्रण

1 फीरोजशाह मेहता का जीवन मन्मथी चोरे के लिए देखिये सी वार्ड चिन्तामणि द्वारा सम्पादित *Speeches and Writings of Sir Pherozeshah Mehta* (इण्डियन प्रेस, इलाहाबाद, 1905)।

रखा। 1890 में वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के समापति थे। 1892 में पूना में जो प्रांतीय सम्मेलन हुआ उसके भी वे समापति थे। 1889 तथा 1904 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्वागत समिति के समापति रहे। 1904 में बम्बई में अपने भाषण में उन्होंने इस बात का दुहराया कि ब्रिटेन के साथ भारत का सम्बन्ध ईश्वरीय विधान का परिणाम था। 1907 में सूरत की फूट के अवसर पर फीरोजशाह मेहता तथा गोखले मितवादी (नरम दली) सिविल के प्रमुख नेता थे। यह उन्हीं के अभिक्रम का परिणाम था कि कांग्रेस का स्थान नागपुर को छोड़कर सूरत रखा गया था। फीरोजशाह 1910 में भी भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के समापति चुने गये थे, किन्तु उन्होंने किसी अप्रकाशित कारण से अपना त्यागपत्र दे दिया था।

2 मेहता की इतिहास की व्याख्या

रानाडे की भांति फीरोजशाह भी विश्वास करते थे कि इतिहास की प्रक्रिया ईश्वर द्वारा शासित होती है। अतः उनकी आस्था थी कि उरमुज्ज अथवा प्रकाश की अन्तिम विजय निश्चित है और अहिरमन अन्त काल तक अँधेरे के नरक में पड़ा रहगा।² उनके अनुसार यह बात ईश्वरीय चमत्कार से कम नहीं थी कि ब्रिटिश शासन के माध्यम से भारत में स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत गरिमा की धारणाओं तथा वैज्ञानिक सभ्यता के लाभों का प्रवेश हुआ था। उनका कहना था कि यदि भारत-वासी इंग्लैण्ड के राजनीतिक इतिहास के अनुभवों को समझें और उनके अनुसार आचरण करें तो उन्हें धीरे-धीरे सारभूत लाभ प्राप्त हो सकते हैं। 1904 में बम्बई में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्वागत समिति के समापति के रूप में उन्होंने अपने भाषण में कहा 'मैं आपका समक्ष अपने जैसे एक निष्ठावान तथा अहिंसक कांग्रेसजन के विश्वास की सस्वीकृति प्रस्तुत कर रहा हूँ। मैं अपने स्वर्गीय मित्र महादेव गोविंद रानाडे की भांति दृढ़ तथा साहसी आशावादी हूँ। मेरा विश्वास है कि ईश्वर मनुष्य के माध्यम से मानव जीवन का निर्देशन तथा संचालन करता है। इसे आप पूज्य के सागों का भाग्यवाद कह सकते हैं, किन्तु यह भाग्यवाद सश्रिय है, निष्क्रिय नहीं यह भाग्यवाद मानता है कि मशीनरी के मानवीय पहियों को अपना निर्धारित कार्य पूरा करने के लिए घूमना पड़ना चाहिए। मेरी दीनता मुझे उस निराशा से बचाती है जिसके विचार उन जैसे अधिब उतावले लोग प्राप्त हो जाया करते हैं जो हाल में निराशा का सन्देश देने लगे हैं। मुझे कवि के इन शब्दों से सदैव आशा और सात्वता मिलती है 'मैंने इस संसार का निर्माण नहीं किया है, जिनमें इसे बनाया है वही इसका मार्गदर्शन करेगा।' उसी कवि के इस उपदेश से मुझे धीरज भी मिलती है। मेरा काल में गहरा विश्वास है, और उसमें भी पूरी आस्था है जो काल का किसी पूर्ण उद्देश्य के लिए नियमन करता है।' आशा और धीरज की यह चट्टान ही मेरी अहिंसक भक्ति का आधार है। त्रैलोक्य की भांति मैं ईश्वर की इच्छा को उसके द्वारा प्रदत्त ज्ञान में नहीं दूँता, बल्कि उसकी आज्ञा में उसके विधान में करता हूँ, और उसकी (ग्रामवेल् की) भांति मैं घटनाओं के पूर्ण ज्ञान में ईश्वर की इच्छा का दर्शन करता हूँ। अतः रानाडे की तरह मैं ब्रिटिश शासन को ईश्वर का आश्चर्यजनक विधान मानता हूँ। विश्व के दूसरे छोर पर स्थित एक छोटा-सा द्वीप एक दूरस्थ और अपने में अधिवाधिक मित्र महाद्वीप पर आपिपत्य स्थापित करते इस बात की ईश्वर की इच्छा की घोषणा न मानना भूलता होगी।'³ रानाडे, मेहता तथा गोखले की यह धारणा कि इतिहास की प्रक्रिया ईश्वरीय नियम काय करते हैं बीसे तथा हेगेल के विचारों के सहज हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि भारतीय मितावादी एक ओर तो बुद्धि, विज्ञान, प्रगति, सविधानवाद तथा गिन्याम विन्यास करने हैं और इस प्रकार दिव्य और चेत्येय के उत्तराधिकारी हैं, किन्तु दूसरी ओर उन्हें नारत में ब्रिटिश साम्राज्य के पीछे ईश्वर का हाथ दिखायी देता है, और इस तरह वे मान अगमनाइन, बीज और टॉनबी की भांति इतिहास की ईसावादी व्याख्या में विन्यास करने हैं।

उदारवादी ज्ञान के मात फीरोजशाह ने स्वीकार किया कि इतिहास में निरंतर सृजनात्मक प्रगति की प्रक्रिया दली जा सकती है। उनका विन्यास था कि 'ममी मुने और ममी द'। म

2 *Speeches and Writings of Sir Pherozeshah Mehta* 50-280।

3 वही, 50-813।

विस्तीर्ण होने वाली प्रगति का नियम"⁴ कार्य करता है। इस प्रकार तुर्गों और कौदसों तथा फ्रांसीसी और जर्मन प्रवृद्धीकरण के दार्शनिकों की भांति मेहता को भी प्रगति की धारणा में आगम्य था।⁵ उनका कहना था कि मनुष्यों तथा सस्याओं के पारस्परिक सुधार तथा पूणता के लिए किये गये परीक्षणों की शृंखला के परिणामस्वरूप ही प्रगति हुआ करती है। नवम्बर 1892 में पूना में हुए पावर्बे वम्बई प्रांतीय सम्मेलन के अवसर पर अपने भाषण में मेहता ने कहा "मेरी समझ में यह पुरानी हीनू कहावत दोषपूर्ण है कि 'जो बात हो चुकी है, वही बात भविष्य में होगी।' इतिहास की कमी पुनरावृत्ति नहीं होती, उसके सत्रक इसलिए मूल्यवान हैं कि वे हमारा उन परीक्षणों के सम्बन्ध में पथ प्रदर्शन करते हैं जिनके बिना मानव प्रगति सम्भव नहीं हो सकती, किंतु यदि हम उनका प्रयोग यह कल्पना करने के लिए करने लगें कि जो कुछ अतीत में हो चुका है उसकी भविष्य में पुनरावृत्ति होगी, तो वे हमें माग भ्रष्ट कर देंगे।"⁶ फीरोजशाह को इतिहास की प्रक्रिया के गतिशील सिद्धान्त में विश्वास था। वे यह स्वीकार नहीं करते थे कि भारतीय आर्यों का सृजनात्मक युग समाप्त हो चुका है, अथवा वह पृथ्वी पर एक व्यवस्था का बोझ है। पुराने भित्तिवादियों की भांति मेहता का भी विश्वास था कि देश को आधुनिक सभ्यता के मूल्या की अंगीकार करने के लिए धीरे धीरे तैयार किया जाना चाहिए। उन्होंने अपनी दूरदृष्टि में देख लिया था कि भारत की "राजनीतिक प्रगति के क्रमिक विकास की उज्ज्वलतम सम्भावनाएँ"⁷ विद्यमान हैं।

3 फीरोजशाह मेहता के राजनीतिक विचार

टी एच ग्रीन तथा दादाभाई नौरोजी की भांति फीरोजशाह मेहता का भी सिद्धांत था कि राजनीतिक शक्ति जनता के सकलपों, इच्छाओं, आदर्शों, प्रेम तथा आकांक्षाओं में मूलबद्ध होनी चाहिए। राजनीतिक शक्ति को अधिकाधिक कठोर उपायों का प्रयोग करके सुदृढ़ नहीं बनाया जा सकता उसे शांत विवेक, बुद्धिमत्ता तथा सहानुभूतिपूर्ण व्यवहार से ही बल मिलता है।⁸ राजनीतिक शक्ति को पक्षपातजय कुटिलता, निराधार तथा मागभ्रष्ट करने वाले दुभावों और "उनके (बाय पालक अधिकारियों के) वग तथा स्थितिजनित दोषों से"⁹ मुक्त करना होगा। यह एक सामान्य धारणा है कि शक्ति सशक्त बल पर आधारित होती है। किंतु समाजशास्त्र सिखाता है कि समाज का मतत्व तथा जनता के नैतिक और सामाजिक आदर्शों के प्रति सहानुभूति ही शक्ति का वास्तविक आधार है। शक्ति की कोई भी व्यवस्था सावजनिक कल्याण का परिवर्धन करने की इच्छा और क्षमता के बिना अपने को स्थायित्व प्रदान नहीं कर सकती। इंग्लैण्ड में राजनीतिज्ञों का एक सम्प्रदाय था जिसकी धारणा थी कि भारत को तलवार के बल पर विजय किया गया था और शक्ति की नीति के द्वारा ही उस पर अधिकार कायम रखा जा सकता था। उनके मत का खण्डन करते हुए मेहता ने कहा "इस देश के शासन के सम्बन्ध में जो लोग शक्ति के सिद्धांत का उपदेश देते हैं उन्हें इंग्लैण्ड में फिट्ज जेम्स जैसा पक्का और लाड साल्सबरी जैसा कुछ द्विजमिल समर्थक मिल गया है। ये लोग बाय परायणता की नीति को एक प्रकार की दुबल भावुकता कहकर मसोल उड़ाते हैं, और ऐसा लगता है कि वे बिना दुराश के उस नीति की अनुमोदित करते तथा अपनाते हैं जिसका सारांश श्री ब्राइट ने अपनी मनोरंजक शैली में इस प्रकार व्यक्त किया है "चूंकि भारत को ईसा के सभी दस आदमों की मग करके विजय किया गया है, इसलिए अब इतना विलम्ब हो चुका है कि उस पर अधिकार जमाये रखने के लिए पकवत पर दिये गये प्रवचन के सिद्धांतों का अनुसरण करने की क्षमता नहीं सोची जा सकती।"¹⁰ किंतु फीरोजशाह आधुनिक भारतीय इतिहास की इस व्याख्या को स्वीकार

4 फीरोजशाह मेहता का 1890 की कलकत्ता कांग्रेस में अध्यक्षता भाषण।

5 *Speeches and Writings of Ferozeshah Mehta* पृष्ठ 295।

6 वही, पृष्ठ 327।

7 वही पृष्ठ 321।

8 वही पृष्ठ 408।

9 वही पृष्ठ 406।

10 *Speeches and Writings of the Hon ble Sir Ferozeshah Mehta* (दीनशा बाबा द्वारा लिखित गुजराती संस्करण, श्री आई चिन्तामणि द्वारा सम्पादित, इण्डियन प्रेस, इलाहाबाद, (1905), पृष्ठ 163।

नहीं करते थे। वे यह मानने को तैयार नहीं थे कि भारत में ब्रिटिश शासन शक्ति के बल पर कायम किया गया था। उनके अनुसार देश में ब्रिटिश शक्ति की जड़ें अधिक गहरी थी। शक्ति का संरक्षण नैतिक सिद्धांतों की अवहेलना करके नहीं किया जा सकता था। मेहता ने कहा "जब अंग्रेज लोग भारतीय इतिहास की व्याख्या इस ढंग से करते हैं तो वास्तव में वे अपने साथ 'याय' नहीं करते। यह सही है कि इस इतिहास के अनेक पृष्ठ भूलो तथा अपराधों से कलंकित हैं। किंतु इंग्लैंड ने भारत को केवल तलवार के बल पर नहीं जीता है। उसकी विजय का अधिकांश श्रेय उसके नैतिक तथा बौद्धिक गुणों को है। इन गुणों ने विजय के काय में ही उसका पथ प्रदर्शन नहीं किया है, बल्कि उन्होंने विजय के हानिकारक प्रभावों को दूर करने में भी महत्वपूर्ण योग दिया है।"¹¹

फीरोजशाह ने बतलाया कि अंग्रेज भारत में जिस शक्ति की नीति का प्रयोग कर रहे थे उसके तीन घातक परिणाम हो सकते थे।¹² प्रथम, उससे इंग्लैंड पर भारी बोझ और दबाव पड़ेगा। इंग्लैंड को रूस और फ्रांस की प्रतिस्पर्धा तथा सघर्षों का सामना करना पड़ रहा था। यदि वह इन शक्तियों के साथ किसी उलझन में फँस गया तो पम्बुल द्वारा शासित भारत उसके लिए भारी बोझ सिद्ध होगा। दूसरे, नियति निरंकुशता का बदला अवश्य ही लेती है। भारत के निरंकुश शासक स्वेच्छाचारिता, अहंकार तथा उग्र पक्षपात की भावनाओं से ओतप्रोत थे, वे इंग्लैंड की राजनीतिक व्यवस्था में राजनीतिक तथा सामाजिक दृष्टि से हानिकारक तत्व सिद्ध होंगे। सामाजिक अहंकार के वातावरण में रहने के कारण अंग्रेज अधिकारियों का सिर फिर गया है और वे शक्ति के नशे में चूर हैं, वे जब लौटकर स्वदेश जायेंगे तो ब्रिटेन के समाज पर अवश्य ही दूषित प्रभाव डालेंगे।¹³ तीसरे, शक्ति की नीति को कार्यान्वित करने के लिए विशाल सेना रखनी पड़ेगी, उससे देश दूरिद्व होगा और उसका पुस्तक नष्ट होगा। जो धन भारी सेना के रखन पर व्यय होता था, यदि उसे देश के विकास के लिए प्रयुक्त किया जाता तो उससे इंग्लैंड तथा भारत दोनों को ही भारी लाभ हो सकता था।

फीरोजशाह का अंग्रेज जाति की संस्कृति और राजनीतिज्ञता के आधारभूत सिद्धांतों तथा मूल्यों में गहरी आस्था थी। जिस समय दादामाई नोरोजी ब्रिटिश पार्लियामेंट के लिए चुने गये उस अवसर पर फीरोजशाह ने कहा "आज भारत का एक निवासी उस सभा में प्रवेश कर रहा है जहाँ से किसी समय बक, फॉक्स और शरीडन ने अपनी अमर ओजस्वी वक्तुत्व शक्ति के द्वारा इस देश के शासन के सम्बन्ध में 'यायपरायणता' की नीति का समर्थन किया था, जहाँ खड़े होकर मकाले ने धुपली किन्तु सदेवावाहक की सी दृष्टि से उस दिन के ऊपा-काल का दर्शन किया था जब हमें राजनीतिक मताधिकार उपलब्ध होगा और जहाँ से ब्राइट, फॉर्सेट और ब्रैडलॉ ने करोड़ों मूक विदेशी जनता के पक्ष में अपनी आवाज बुलंद की थी।"¹⁴ यदि हम अवसर पर हम कुछ मायुसता में बह जायें और इस हृदय को देखकर कुछ सवेग और श्रद्धा से विचारमग्न हो जायें तो हम क्षमा किया जाय, क्योंकि आखिर हमारा भी पोषण ब्रिटिश इतिहास की महानतम परम्पराओं में हुआ है।" मेहता समझते थे कि इंग्लैंड के राजनीतिज्ञ नैतिक तथा राजनीतिक कथ्यपरायणता के उच्च आदर्शों से अनुप्राणित थे। इसलिए उनका विश्वास था कि इंग्लैंड भारत के साथ अवश्य ही 'याय' करेगा। 1890 की कलकत्ता कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा था "मुझे इंग्लिश संस्कृति तथा इंग्लिश सम्प्रदाय के जीवन्त तथा शक्तिशाली सिद्धांतों में अनिम आस्था है। हो सकता है कि कभी-कभी स्थिति अधिकारमय तथा निराशाजनक दिखायी दे। आगन्-भारतीयों का विरोध मयकर तथा अडिग है। किन्तु मुझे आगन् भारतीयों में भी असीम विश्वास है, मुझे उनकी उच्च और श्रेष्ठ प्रकृति में आस्था है और अन्त में उसी की विजय होगी जमी पहले अनेक सम्माननीय, विशिष्ट तथा मोरवपूर्ण अवसरों पर हाँ चुकी है। जब परमात्मा के अनेक

11 वही, पृष्ठ 164।

12 वही।

13 वही, पृष्ठ 357।

14 बम्बई टाउन हॉल में जुलाई 23, 1892 को किया गया फीरोजशाह महंमद का भाषण।

पूरा नियंत्रण होना चाहिए किन्तु उनका आग्रह था कि निकायो के हाथ में भी कुछ शक्ति छोड़ दी जाय जिसमें वे अनुमत्त कर सकें कि वे स्वयं अपने पर नियंत्रण लगा रहे हैं, न कि कोई बाहर की सत्ता। वे सब प्रकार के नियंत्रण में मुक्त स्वाधीनता के समर्थक नहीं थे, कि तु साथ ही साथ उनका कहना था कि स्थानीय निकायो को कुछ शक्ति तथा उत्तरदायित्व अवश्य देना होगा। भारतीय नगरों में स्थानीय निकायो के निर्वाचित सदस्य अपने का नितांत शक्तिहीन अनुभव करते थे, यही बात वास्तव में म्यूनिसिपल प्रशासन की असंतोषजनक स्थिति के लिए उत्तरदायी थी। अतः इस बात की आवश्यकता थी कि स्थानीय प्रशासन की व्यवस्था इस ढंग की हो जिसमें स्थानीय प्रति निधियों की सचमुच सामेदारो हों। फ़ीरोज़शाह मेहता की यह भी राय थी कि कार्याकारी काम किसी परिषद अथवा उप-समिति की अपेक्षा किसी एक ही अधिकारी के सुपुट किये जायें।¹⁸

शिक्षा की मुविधाओं का प्रसार भारतीय मितवादिता के राजनीतिक दशन का एक प्रमुख सिद्धांत था। वे शिक्षा का सजनात्मक जीवन की कुंजी मानते थे। उनका कहना था कि मानस की मुक्ति नागरिक की अमूल्य सम्पत्ति है। फ़ीरोज़शाह लोक शिक्षा के प्रसार के पक्ष में थे। उदारवादी होने के नाते वे बुद्धिवाद तथा प्रबुद्धीकरण के पक्ष में थे। उन्होंने बौद्धिक तथा नैतिक दोनों प्रकार की शिक्षा का समर्थन किया। उनका कहना था कि इतिहास तथा मानव शास्त्र नैतिकता की पाठशाला हैं।¹⁹ उन्होंने कहा “इसमें सन्देह नहीं है कि बुद्धिमान तथा शिक्षित जनता देश के साधना के विकास का सबसे अच्छा माध्यम है। यूरोपीय महाद्वीप में यह विचार बहुत लोकप्रिय हो गया है। इस विचार का पहले पहल फ्रांसीसी क्रांति के राजनीतिज्ञों ने प्रारम्भ किया था। जिस समय वे यूरोप के लगभग सभी मुकुटधारियों को चुभौती दे रहे थे और उनके सैनिक गुटों के विरुद्ध अपनी सेनाएँ भाग रहे थे उस समय भी उन्होंने इस विचार को कार्यान्वित करने का प्रयत्न किया। यद्यपि कौर्से रोयमपियर की योजनाएँ कुछ समय के लिए विफल रही, फिर भी तब से फ्रांस, जर्मनी, इटली, स्विटजरलैण्ड आदि देशों ने विपत्तियाँ और कठिनाइयाँ के समय में भी अपनी सावजनिक शिक्षा की व्यवस्था को सीधे राजकीय प्रशासन, प्रबंध और सहायता के अंतर्गत पुनर्निर्माण करने में कुछ उठा नहीं रखा है।”²⁰ मेहता का विश्वास था कि भारतीय जीवन में सावजनिक तथा ब्यक्तिक दायित्व और बफादारी के उच्च आदर्शों को केवल शिक्षा के माध्यम से ही प्रविष्ट किया जा सकता था।²¹ किन्तु उनकी बौद्धिक प्रेरणा का मुख्य स्रोत पाश्चात्य सस्कृति थी। वे सस्कृत भाषा से परिचित नहीं थे। इसलिए उन्होंने ‘बम्बई की शिक्षा प्रणाली’ नामक एक निबंध में सस्कृत भाषा और साहित्य की आलोचना की और कहा कि “उनीसवीं शताब्दी की सभ्यता के अनुरूप पुनरुद्धार के उद्देश्यों को ध्यान में रखते हुए वे निरर्थक तथा हानिकारक हैं।”

4 निष्कर्ष

अपने युग के नेताओं में फ़ीरोज़शाह मेहता का अत्यंत उच्च स्थान था। वे शक्तिशाली विचारकर्ता तथा उत्कट और निर्भीक देशभक्त थे। अपने राजनीतिक निष्ठाओं में वे भावनाओं की अपेक्षा व्यावहारिक दृष्टिकोण से अधिक प्रभावित होते थे। उन्हें ब्रिटिश सभ्यता के मूल्यों में आस्था थी। उनका यह भी विश्वास था कि अंततोगत्वा भारत की उन्नति और प्रबुद्धीकरण निश्चित है। किन्तु वे ब्रिटिश साम्राज्य को स्थायी बनाने के पक्ष में थे, और उसके प्रति हादिक, प्रबुद्ध तथा निष्ठापुक्त भक्ति उनके राजनीतिक चिंतन की आधारभूत धारणा थी। उन्होंने ‘धर्म तथा अध्व-वसाय पर बल दिया। अतिवादी, उग्रवादी तथा समाजवादी चिंतन के विकास के साथ साथ मेहता के विचारों का केवल ऐतिहासिक महत्व रह गया है। फिर भी यह मानना पड़ेगा कि उदारवादी सिद्धांतों का निर्भीकतापूर्वक समर्थन करते-उन्होंने स्थानीय निकायों के लिए स्वायत्तता सावजनिक शिक्षा, बुद्धिवाद, स्वतंत्रता तथा प्रगति के आदर्शों को फलाने में महत्वपूर्ण योग दिया है। इस प्रकार

18 *Speeches and Writings of Ferozeshah Mehta* पृष्ठ 256।

19 वही, पृष्ठ 77।

20 वही, पृष्ठ 49।

21 वही पृष्ठ 267।

22 वही पृष्ठ 7।

विधान के अनुसार भारत को इंग्लैण्ड के संरक्षण में सुपुर्द किया गया था तो मुझे अनुमति हो रहा है कि उस समय उसके समक्ष भी पुराने इजराइलिया की भांति यह विकल्प रखा गया होगा। "देखो मैंने तुम्हें यह वरदान दिया है, कि तुम्हें यह अभिशाप भी है, यदि तुमने अपने प्रभु ईश्वर के आदेशों का पालन किया जब तो यह तुम्हारे लिए एक वरदान सिद्ध होगा, कि तुम्हें यदि तुमने अपने प्रभु ईश्वर के आदेशों का पालन न किया और अथ ऐसे देवताओं के पीछे दौड़े जिन्हें तुम नहीं जानते हो तो यह तुम्हारे लिए एक अभिशाप होगा।" इंग्लैण्ड के जीवन और समाज की सभी नैतिक, सामाजिक, बौद्धिक, राजनीतिक तथा अन्य महान शक्तियाँ धीरे धीरे कि तुम्हें दृढ़ता के साथ उस विकल्प का स्वीकार करने की घापणा कर रही हैं जिससे इंग्लैण्ड और भारत का सम्बन्ध स्वयं उसके लिए तथा विश्व की अगणित पीढ़ियों के लिए वरदान सिद्ध होगा। हमारी कांग्रेस केवल यह चाहती है कि हमें भी उन नियामकों में सम्मिलित बना लिया जाय जिनका इंग्लैण्ड को मिलता उतना ही निश्चित है जितना उस अनन्त सत्ता का अस्तित्व जो धर्म और न्याय का स्थापक है। किन्तु अंग्रेजी साम्राज्य की श्रेष्ठता और सर्वोच्चता को स्वीकार करते हुए भी मेहता उग्र अंग्रेजी और आगल भारतीयों की व्यापारिक लाभों के लिए की गयी विजयों का मखौल उड़ाने से नहीं चूके।¹⁵

यद्यपि फीरोजशाह देशभक्त थे, किन्तु उन्होंने कभी भारतीय स्वतन्त्रता के आदर्श का उपयोग नहीं दिया। वे कांग्रेस के वैधानिक तथा राष्ट्रीय स्वरूप को बनाये रखना चाहते थे, किन्तु साथ साथ यह भी चाहते थे कि वह सदैव अंग्रेजों की भक्त बनी रहे। उनके विचार स्पष्ट, तथा राजनीतिक आदर्श सम्यक् तथा सीमित थे। उनका विश्वास था कि राजनीति की समस्याएँ घबड़ाहट और उत्तेजना से हल नहीं की जा सकती थी, उनको हल करने के लिए बफादार दिल तथा निम्न बुद्धि की आवश्यकता थी। उन्हें ब्रिटिश सम्राट के प्रति भक्ति तथा ब्रिटिश साम्राज्य के स्थायित्व में विश्वास था। उन्हें इंग्लैण्ड की न्यायपरायणता तथा सहानुभूति में भी आस्था थी। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के बम्बई अविवेशन की स्वागत समिति के अध्यक्ष के रूप में फीरोजशाह ने ब्रिटिश साम्राज्य के स्थायित्व में अपना दृढ़ विश्वास तथा आशा व्यक्त की थी।¹⁶ उन्हें ग्रेट ब्रिटेन के साम्राज्य की सुरक्षा और स्थायित्व के सम्बन्ध में हादिक चिन्ता रहती थी, क्योंकि उनकी समझ में भारतीय जनता के कल्याण, सुख, समृद्धि तथा सुशासन की नींव वह साम्राज्य ही था। उन्हें यह भी विश्वास था कि भारतीय बुद्धिजीवियों की हादिक तथा विनीत प्रार्थना के फलस्वरूप अंग्रेज शासन प्रतिगमन नीति का परित्याग करके, बुद्धि तथा न्याय की नीति पर चलना अवश्य आरम्भ कर देगे। उन्हें आशा थी कि किसी दिन मकॉले का यह स्वप्न निश्चय ही पूरा होगा कि भारतीय भी गौरवपूर्ण नागरिकता के सुख और सुविधाओं का उपभोग करें। आज स्वतन्त्र भारत के वातावरण में वे विचार सम्भवतः विचित्र मालूम पड़े, किन्तु उन्हें उन परिस्थितियों के सन्दर्भ से पृथक् नहीं करना चाहिए जिनमें वे व्यक्त किये गये थे। यह मेहता का दोष नहीं था, बल्कि उन परिस्थितियों की सीमा थी। उन दिनों ब्रिटिश साम्राज्यवाद की शक्तिशाली व्यवस्था देश में दृढ़ता से जमी हुई थी, अतः उस समय स्वतन्त्रता के आदर्श का प्रतिपादन करना भारी जोखिम का कारण हो सकता था।

भारत के मितवादी नेता वे द्वीकरण के विरुद्ध थे और वृद्धिमान स्थानीय स्वायत्तता का समर्थन करते थे। रानाडे, फीरोजशाह तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने स्थानीय निकायों की शक्तियाँ प्रसार करने पर बल दिया। फीरोजशाह की स्थानीय स्वराज की प्रगति में गहरी रुचि थी। स्थानीय निकायों पर नियन्त्रण के सम्बन्ध में उन्होंने जॉन स्टुअर्ट मिल तथा हरबर्ट स्पेंसर के विचारों को उद्धृत किया। उन्होंने कहा 'इस विषय में महानतम पण्डित जॉन स्टुअर्ट मिल तथा हरबर्ट स्पेंसर दोनों का ही मत है कि म्यूनिसिपल निकायों के कार्यमचालन पर या तो बाह्य नियन्त्रण हो, या आंतरिक, दोनों प्रकार का नियन्त्रण लगाना ठीक नहीं है।' ¹⁷ मेहता चाहते थे कि स्थानीय निकायों पर पूरा

15 *Speeches and Writings of Sir Pherozeshah Mehta* पृष्ठ 455।

16 वही, पृष्ठ 812।

17 बम्बई विधान मण्डल में बम्बई प्रिन्स नगरपालिका विधायक व दिनाय भाषण के अन्तर्गत पर 13 जनवरी, 1901 को किया गया फीरोजशाह मेहता का भाषण, *Speeches and Writings of Pherozeshah Mehta*, पृष्ठ 637।

पूरा नियन्त्रण होना चाहिए किंतु उनका आग्रह था कि निकायो के हाथों में भी कुछ शक्ति छोड़ दी जाय जिससे वे अनुभव कर सकें कि वे स्वयं अपने पर नियन्त्रण लगा रहे हैं, न कि बौद्ध बाहर की सत्ता। वे सब प्रकार के नियन्त्रण से मुक्त स्वाधीनता के समर्थक नहीं थे, किंतु साथ ही साथ उनका कहना था कि स्थानीय निकायो को कुछ शक्ति तथा उत्तरदायित्व अवश्य देना होगा। भारतीय नगरों में स्थानीय निकायो के निर्वाचित सदस्य अपने का नितात गतिहीन अनुभव करते थे, यही बात वास्तव में म्यूनिसिपल प्रशासन की असंतोषजनक स्थिति के लिए उत्तरदायी थी। अतः इस बात की आवश्यकता थी कि स्थानीय शासन की व्यवस्था इस ढंग की हो जिसमें स्थानीय प्रतिनिधियों की सचमुच सामेदारी हो। फीरोजशाह मेहता की यह भी राय थी कि कार्याकारी काम किसी परिषद अथवा उप-समिति की अपेक्षा किसी एक ही अधिकारी के सुपुट किये जायें।¹⁸

शिक्षा की सुविधाओं का प्रसार भारतीय मितवादियों के राजनीतिक दशन का एक प्रमुख सिद्धांत था। वे शिक्षा को सज्जनात्मक जीवन की बुजो मानते थे। उनका कहना था कि मानस की मुक्ति नागरिक की अमूल्य सम्पत्ति है। फीरोजशाह लोक शिक्षा के प्रसार के पक्ष में थे। उदारवादी होने के नाते वे बुद्धिवाद तथा प्रयुद्धीकरण के पक्ष में थे। उन्होंने बौद्धिक तथा नैतिक दोनों प्रकार की शिक्षा का समर्थन किया। उनका कहना था कि इतिहास तथा मानव शास्त्र नैतिकता की पाठशाला हैं।¹⁹ उन्होंने कहा “इसमें सन्देह नहीं है कि बुद्धिमान तथा शिक्षित जनता देश के साधना के विकास का सबसे अच्छा माध्यम है। यूरोपीय महाद्वीप में यह विचार बहुत लोकप्रिय हो गया है। इस विचार को पहले पहल फ्रांसीसी नाटिक के राजनीतिज्ञों ने प्रारम्भ किया था। जिस समय वे यूरोप के लगभग सभी मुकुटधारियों को चुनौती दे रहे थे और उनके सैनिक गुटों के विरुद्ध अपनी सेनाएँ भाँक रहे थे उस समय भी उन्होंने इस विचार को कार्यान्वित करने का प्रयत्न किया। यद्यपि कौन्सें रोमनसिया की योजनाएँ कुछ समय के लिए विफल रही, फिर भी तब से फ्रांस, जर्मनी, इटली, स्विटजरलैण्ड आदि देशों ने विपत्तियों और कठिनाइयों के समय में भी अपनी सावजनिक शिक्षा की व्यवस्था को सीधे राजकीय प्रशासन, प्रबंध और सहायता के अंतर्गत पुनर्निर्माण करने में कुछ उठा नहीं रखा है।”²⁰ मेहता का विश्वास था कि भारतीय जीवन में सावजनिक तथा नैतिक दायित्व और कर्तव्यकारी के उच्च आदर्शों को केवल शिक्षा के माध्यम से ही प्रविष्ट किया जा सकता था।²¹ किंतु उनकी बौद्धिक प्रेरणा का मुख्य स्रोत पारश्चात्य संस्कृति थी। वे संस्कृत भाषा से परिचित नहीं थे। इसलिए उन्होंने ‘बम्बई की शिक्षा प्रणाली’ नामक एक निबंध में संस्कृत भाषा और साहित्य की आलोचना की और कहा कि “उनीसवीं शताब्दी की सम्प्रदाय के अनुरूप पुनरुद्धार के उद्देश्यों को ध्यान में रखते हुए वे निरर्थक तथा हानिकारक हैं।”

4 निष्कर्ष

अपने युग के नेताओं में फीरोजशाह मेहता का अत्यंत उच्च स्थान था। वे शक्तिशाली विवादकता तथा उत्कट और निर्भीक देशभक्त थे। अपने राजनीतिक निष्णयो में वे भावनाओं की अपेक्षा व्यावहारिक दृष्टिकोण से अधिक प्रभावित होते थे। उन्हें ब्रिटिश सम्प्रदाय के मूल्यों में आस्था थी। उनका यह भी विश्वास था कि अंततोगत्वा भारत की उन्नति और प्रयुद्धीकरण निश्चित है। किंतु वे ब्रिटिश साम्राज्य की स्थायी बनाने के पक्ष में थे, और उससे प्रति हार्दिक, प्रयुद्ध तथा निष्ठापूर्ण भक्ति उनके राजनीतिक चिंतन की आधारभूत धारणा थी। उन्होंने धर्म तथा अध्यात्म पर बल दिया। अतिवादी, उग्रवादी तथा समाजवादी चिंतन के विकास के साथ साथ महता के विचारों का केवल ऐतिहासिक महत्व रह गया है। फिर भी यह मानना पड़ेगा कि उदारवादी सिद्धांतों का निर्भीकतापूर्वक समर्थन करते उन्होंने स्थानीय निकायो के लिए स्वायत्तता, सावजनिक शिक्षा, बुद्धिवाद, स्वतंत्रता तथा प्रगति के आदर्शों को फलाने में महत्वपूर्ण योग दिया है। इस प्रकार

18 *Speeches and Writings of Ferozeshah Mehta*, पृष्ठ 256।

19 वही, पृष्ठ 77।

20 वही, पृष्ठ 49।

21 वही, पृष्ठ 267।

22 वही, पृष्ठ 7।

उन्होंने ऐसे तरुण, उदीयमान तथा आशावान देश के प्रवक्ता का काम किया जहाँ प्रबुद्ध तथा चिंतित लोगो को पूँजीपति वर्ग तथा निम्नमध्य वर्गों की आकांक्षाओं के निवचनकर्ता के रूप में कार्य करना था।

प्रकरण 2

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी

1 प्रस्तावना

सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी (1848-1925) को कभी-कभी भारत का बक कहा जाता है। उनकी आवाज शक्तिशाली तथा ओजस्वी थी और अपनी वक्तृत्व शक्ति के द्वारा वे श्रोताओं को अत्यधिक द्रवित और प्रभावित कर सकते थे।²³ उनका जन्म 1848 में कलकत्ता में हुआ था, और 4 अगस्त, 1925 को उनका देहांत हुआ। उनके पिता बाबू दुर्गारिचरण बनर्जी डाक्टरों की तरह थे। सुरेन्द्रनाथ ने 1868 में स्नातक की उपाधि प्राप्त की। 1868 में लन्दन गये और वहाँ यूनीवर्सिटी कॉलेज में गोल्डस्टुकर तथा हेनरी मोर्ले नामक आचार्यों के निर्देशन में अध्ययन किया। 1869 में वे इण्डियन सिविल सर्विस की प्रतियोगी परीक्षा में बैठे तथा सफल हुए, और 1871 में सिलहट्ट के सहायक दण्डाधिकारी (असिस्टेंट मजिस्ट्रेट) नियुक्त किये गये। किंतु ब्रिटिश साम्राज्यवादी नीति शाही ने उन्हें आई सी एस के सदस्य की हैसियत से संयुक्त दण्डाधिकारी (जाइट मजिस्ट्रेट) के रूप में सम्मानपूर्वक कार्य नहीं करने दिया। 1873 में उनके विरुद्ध कुछ आरोप रख लिये गये और जांच आयोग ने उन्हें अपराधी ठहराया। इसलिए उनको पचास रुपये मासिक की पेंशन देकर नौकरी से बर्खास्त कर दिया गया। इंग्लण्ड के लोकमत के सामने अपने मामले की परवी करने के लिए सुरेन्द्रनाथ इंग्लण्ड गये, किंतु वहाँ भी उन्हें 'याय' नहीं मिला। इण्डियन सिविल सर्विस से निकाल जाने के बाद वे 1876 में मेट्रोपोलिटन इस्टोड्यूसन नाम की संस्था में अंग्रेजी के प्रोफेसर नियुक्त हुए। 1881 में वे फ्री चर्च कॉलेज नामक एक अर्थ शिक्षा संस्था के अध्यापक मण्डल में सम्मिलित हो गये। 1882 में उन्होंने अपना एक निजी स्कूल खोल लिया जो धीरे धीरे उन्नति करके एक कॉलेज बन गया, और लॉड रिपन के नाम पर उसका नामकरण किया गया। इस गौरवगानी संस्था के निर्माण का श्रेय केवल बनर्जी को था।

सुरेन्द्रनाथ ने अपना राजनीतिक कार्यकलाप उन्नीसवीं शताब्दी के आठवें दशक में प्रारम्भ किया। 26 जुलाई, 1876 को उन्होंने आनन्दमोहन बोस (1846-1905) और शिवनाथ शास्त्री के सहयोग से कलकत्ता में इण्डियन एसोसियेशन की स्थापना की। भारत में प्रतिनिधि शासन का आरम्भ कराने के लिए आंदोलन करना इस संस्था का एक प्रमुख उद्देश्य था। इस प्रकार भारत में स्वराज के लिए जो खोज आरम्भ हुई उसमें सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने अग्रगता तथा पथ-अन्वेषक का काम किया। तत्कालीन भारत सचिव लार्ड साल्सबरी ने इण्डियन सिविल सर्विस परीक्षा के लिए अधिकतम आयु तेईस से घटाकर उन्नीस कर दी थी। इसके विरुद्ध मध्य वर्ग का लोकमत तयार करने के लिए सुरेन्द्रनाथ ने उत्तर भारत का दौरा किया। अनेक वर्ष तक वे इकट्ठू सी बनर्जी (1844-1906) द्वारा स्थापित 'बंगाली' नामक पत्र के सम्पादक रहे। इल्लट्ट विधेयक के मामले में 'बंगाली' ने आन्ध्र भारतीय नीतिशाही की निर्भीकतापूर्वक आलोचना की। 1883 में 'वायलप' की मानहानि के आरोप में उन्हें दो महीने के कारावास का दण्ड दिया गया। कारागार से छूटने के बाद उन्होंने उत्तर भारत का पुनः दौरा किया। जिसका 'विजय यात्रा' के रूप में स्वागत किया गया। 1876 में य वलकत्ता महापालिका के सदस्य चुन गये और तेईस वर्ष तक (1899 तक) उस पद पर कार्य करते रहे। 1890 में सुरेन्द्रनाथ बायस के प्रतिनिधि मण्डल के सदस्य के रूप में आर एन मुपोलवर, एडले नॉटन और एलन ओक्टेवियन ह्यूम के साथ भारत में दासन मुपारक

23 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, *A Nation in Making, Speeches and Writings of Hon. Surendranath Banerjee* (डा ए नटेमन एण्ड बन्नी, प्रथम संस्करण) *Speeches by Babu Surendranath Banerjee* (1876-84) रामचन्द्र बानि द्वारा सम्पादित खंड 1 और 2 द्वितीय संस्करण (एन के साहिब एण्ड बन्नी, बम्बई 1891), *Speeches by Babu Surendranath Banerjee* (1886-90) रामचन्द्र बानि द्वारा सम्पादित (ब एन मित्रा बम्बई, 1890)।

पक्ष में लोकमत तैयार करने के उद्देश्य से इंग्लैण्ड का दौरा करने गये।²⁴ 1897 में सुरेन्द्रनाथ ने वेल्बी आयोग के समक्ष साक्ष्य दिया था। 1894, 1896, 1898 तथा 1900 में वे बंगाल विधान परिषद के सदस्य चुने गये। उन्होंने 1910 में साम्राज्यीय प्रेस सम्मेलन में भी भारत का प्रतिनिधित्व किया।

कांग्रेस के प्रारम्भिक वर्षों में सुरेन्द्रनाथ उसके स्तम्भ थे। वे 1895 में पूना तथा 1902 में अहमदाबाद में कांग्रेस के अध्यक्ष थे। यद्यपि वे मितवादी गुट के थे, किन्तु बग-भग के मामले में ब्रिटिश नौकरशाही ने जो नीति और कार्यप्रणाली अपनायी उससे उनका धैर्य टूट गया, अतः उस विषय में उन्होंने राष्ट्रवादियों के साथ मिलकर कार्य किया।

1918 की जुलाई में बम्बई में कांग्रेस का विशेष अधिवेशन हुआ। उस अवसर पर मितवादी गुट कांग्रेस से पृथक् हो गया। उसी वर्ष नवम्बर में उस गुट ने अपना अलग सम्मेलन किया और सुरेन्द्रनाथ को उसका सम्पादक चुना गया। इंग्लैण्ड की पार्लामेंट की जिस संयुक्त प्रवर समिति ने 1919 के भारत शासन विधेयक पर विचार विमर्श किया उसके समक्ष सुरेन्द्रनाथ ने साक्ष्य दिया। बाद में जब 1919 का भारत शासन अधिनियम पास हो गया तो उन्होंने उसका समर्थन किया। अधिनियम के लागू होने पर वे बंगाल विधान परिषद के सदस्य चुने गये और बंगाल सरकार में मंत्री नियुक्त हुए।

2 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के राजनीतिक विचार

सुरेन्द्रनाथ की जीजफ भत्सीनी (मंजिनी) (1805-1872) के जीवन से प्रेरणा मिली थी। भत्सीनी का आत्म बलिदान उसके हृदय की सच्चाई तथा प्रतापवान चरित्र सबमुच ही अत्यधिक प्रेरणादायक है। वह आत्म विद्वान तथा आत्म-निर्भरता की विशेष महत्व देता था। बनर्जी की कामना थी कि उनके देशवासी इटली के उस नेता तथा मुक्तिदाता की श्रेष्ठ तथा उदात्त देशभक्ति, दुःख और कष्टों को सहने की अपार शक्ति तथा विशाल सहानुभूति आदि गुणों को सीखें और धारण करें। उन्होंने स्वयं भत्सीनी के जीवन से दो महत्वपूर्ण उपदेश ग्रहण किये। प्रथम, नैतिक तथा आध्यात्मिक पुनरुत्थान ही राजनीतिक उन्नति का आधार बन सकता है। इसलिए सदाचार आवश्यक है, क्योंकि प्रत्येक महान् कार्य को पूरा करने के लिए यह आवश्यक होता है कि आत्मा को सदाचार के द्वारा पवित्र किया जाय, और देश के लिए दुःख, कष्टों तथा सतापों को धैर्यपूर्वक सहन किया जाय। दूसरे, यह आवश्यक था कि देशवासियों के हृदयों में राष्ट्रीयता की गम्भीर भावना और अनुभूति व्याप्त हो। उनके अनुसार विराटराना एकता की यह मानसिक अनुभूति राष्ट्रीयता की वास्तविक प्रगति की अपरिहार्य शक्ति थी।²⁵

सुरेन्द्रनाथ ने इंग्लैण्ड के राजनीति दशन की उदारवादी शिक्षा को हृदयगम किया था। लंदन में विद्याध्ययन करते समय उन्होंने बक, मैकॉले, मिल, स्पेंसर की रचनाओं को ध्यानपूर्वक पढ़ा था। यही कारण है कि उनके भाषणों और लेखों में नैतिक आदर्शवाद के दशन और उदारवादी व्यक्तिवाद की स्पष्ट छाप दिखायी देती है। इंग्लैण्ड में विद्यार्थी जीवन के दौरान उन्होंने बुद्धि, स्वतंत्रता तथा लोकतंत्र के आदर्शों का महत्व भलीभांति समझ लिया था। वे बक के मविधानवाद और रोमांटिकवाद तथा फॉक्स, पिट और शीरोडन²⁶ की वाक्पटुता और ओजस्वी बववृत्त की प्रशंसा किया करते थे। बक उन्हें विशेष रूप से पसंद था और उसे वे 'ईश्वर द्वारा नियुक्त—स्वयं प्रकृति के हाथों रचा हुआ—अनुदारवादी' कहा करते थे। किन्तु उनका यह भी विश्वास था कि बक का अनुदारवाद दशन तथा देशभक्ति से उत्प्रेरित था, उसके मूल में कोई स्वायत्त की भावना नहीं थी। बक ने ग्रेटब्रिटन के मतदाताओं को अपने पत्र में प्रतिनिधित्व के आदेशात्मक सिद्धांत का जो चण्डन

24 लालमोहन पाप प्रथम भारतीय राजनीतिक नेता थे जो राजनीतिक ध्येय को लेकर 1879 और 1884 में इंग्लैण्ड गये।

25 *Speeches by Babu Surendranath Banerjee* (1878-1884) सम्पादित द्वारा सम्पादन (एम के साहिदो एण्ड कम्पनी, बलरस्ता), ब्रिटिश 1 तथा 2, खंड 1, पृष्ठ 1-24।

26 *Speeches* (1886-90) पृ 131।

किया था उससे बनर्जी महमत थे और प्रायः उसने इंग्लैण्ड को उद्धृत किया करते थे।²⁷ वे स्वकार करते थे कि इंग्लैण्ड के इतिहास की महान शिक्षा स्वतन्त्रता की धारणा थी। सत्रहवीं शताब्दी की प्यूरिटन प्रार्थना तथा रक्तहीन प्रार्थना सर्वपानिब स्वतन्त्रता की स्थापना के भाग में महत्वपूर्ण अवस्थाएँ थी। मिल्टन, सिडनी, हैरिंगटन, लॉक आदि अंग्रेज सेनका न अपनी रचनाओं में स्वतन्त्रता की नियामता को अमर कर दिया था। उस गौरवशाली मविधानवाद के पीछे का भारत में भी प्रतिरोधक करना आवश्यक था। भारत में स्वधानिक मुधार की आवश्यकता को लसडाउन, डफ्रिज और त्रीस ने भी स्वीकार किया था। अतः सुरेन्द्रनाथ का कहना था कि यदि यह उद्देश्य पूरा हो जाय तो भारतवासियों को सन्तोष होगा और वे ग्रेटेर के वृत्त में होंगे।²⁸

सुरेन्द्रनाथ की मानव स्वभाव की श्रेष्ठता में विश्वास था। इस प्रमाण के रूप में वह कहते थे कि बंगाल में शक्ति सम्प्रदाय की घणित प्रथाओं के विरुद्ध प्रतिक्रिया के रूप में यत्न के उदय हुआ। ये लिखते हैं “मानव स्वभाव में एक दैवी तरल विद्यमान है, जब हम अंध पतन के खड्ड में सिर के बल गिरने लगते हैं तो वह हमें अपनी चेतनावली भरी पुकार में सहसा राक देता है—‘यस तुम यही तक जाओगे, इस आगे नहीं बढ़ाओगे।’ मानव स्वभाव अपनी गरिमा का कारण जिस प्रतिष्ठा के योग्य है उसकी रक्षा करने में वह सदैव सफल होता है। मानव स्वभाव विवृत हो सकता है, अपवित्र और दूषित हो सकता है, किन्तु उसकी दैवी प्रतिभा कभी नष्ट भ्रष्ट नहीं की जा सकती, कभी मिटायी नहीं जा सकती।”²⁹ जब कोई व्यक्ति कृत्य और नैतिकता के निदानों का अतिग्रहण करने लगता है तो उसके स्वभाव की जन्मजात नैतिक प्रवृत्ति और उदात्तता उसके माँ में बाधा बनकर खड़ी हो जाती है।

सुरेन्द्रनाथ को भारत के प्राचीन गौरव तथा विमान, कला, साहित्य और दशन के क्षेत्र में उसकी शानदार उपलब्धियों के प्रति गहरा अनुराग था।³⁰ वे बाल्मीकि, व्यास, बुद्ध, शंकर, पणिनि और पतञ्जलि के महान योगदान पर गर्व किया करते थे।³¹ बनर्जी कहा करते थे कि भारत धर्म की जन्मभूमि और पूव की पवित्र भूमि है। देश के तरुणों के नैतिक पुनरुद्धार का सबसे बड़ा माध्यम यह है कि भारतीय संस्कृति में निहित श्रेष्ठ आदर्शवाद को हृदयगत किया जाय। भारत का इतिहास हमें आत्म-बलिदान के लाकोत्तर आदर्श का उपदेश देता है। उससे प्रकट होता है कि निराशा, उद्विग्नता और उत्पीड़न पर सदैव ईश्वरीय उत्साह की विजय होती आयी है। सुरेन्द्रनाथ लिखते हैं “हमें चाहिए कि अपने पूर्वजों के चरणा में बैठें और प्राचीन भारत के मनस्विता का सत्संग करें। इन दिनों जब सरकार का दमनचक्र चल रहा है, राजनीतिक जीवन निष्प्राण और गतिहीन हो रहा है और जबकि भविष्य इतना नैराश्यपूर्ण और अंधकारमय दिखायी दे रहा है, इस प्रकार का सत्संग मचमुच ही बहुत आनन्ददायक होगा। इसमें सदेह नहीं कि प्राचीन भारत के इतिहास में आपको बहुत कुछ पुराना, वर्तमान की दृष्टि में निरर्थक तथा उपहासास्पद प्रतीत होगा और उस पर आपको हँसी आयगी, किन्तु इस प्रकार की अनुभूति में आपको अभिभूत नहीं होना चाहिए। अपने पूर्वजों की उपलब्धियों को श्रद्धापूर्वक समझने का प्रयत्न कीजिए। स्मरण रखिये कि आप अपने उन पूर्वजों की वाणी और वृत्तियों का अध्ययन कर रहे हैं जिनकी खातिर आज आपको याद किया जाता है और जिनके कारण यूरोप के सर्वश्रेष्ठ विद्वान भी आपके कल्याण में सम्मोहित तथा हार्दिक रुचि रखते हैं। यदि आप अपने पूर्वजों की सी बौद्धिक उच्चता प्राप्त नहीं कर सकते तो कम से कम उनकी नैतिक श्रेष्ठता का ता अनुकरण कर ही सकते हैं। नैतिक महानता का माप न तो इतना सपाट है और न

27 1895 में पूना कांग्रेस में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का अध्यक्षीय भाषण।

28 एनबीटीए में एक सभा में दिया गया सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का व्याख्यान। देखिये *Speeches by Babu Surendra Nath Banerjee* (1886-1890), राज जोषेस्वर मिश्र द्वारा सम्पादित (एन के मिश्रा, कलकत्ता, 1890), पृ 162-63।

29 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का 15 जुलाई 1876 को कलकत्ता में विद्यार्थी सभा की एक बैठक में ‘चैतन्य’ पर दिया गया व्याख्यान। देखिये *Speeches*, पृ 54।

30 *Speeches* (1876-84), जिल्द 1 पृ 24।

31 वही जिल्द 2, पृ 90।

इतना फिसलना। देश के नैतिक पुनरुत्थान पर ही उसका बौद्धिक, सामाजिक तथा राजनीतिक पुनरुद्धार निर्भर है।³² उनका कहना था कि उदासीनता, निदयता और असावधानी पर विजय प्राप्त करना आवश्यक है। अतीत के गौरव तथा श्रेष्ठता पर श्रद्धापूर्वक दृष्टि लगाकर और प्रदीप्त तथा प्रबुद्ध मतिव्य पर अपनी आशाएँ केन्द्रित करके सन्धिय जीवन विताना और देशभक्ति के कतव्यों का पालन करना—यही देश के युवकों का पवित्र दायित्व है। भारत की महानता का निर्माण केवल नैतिक उत्थान की नींव पर ही किया जा सकता है। इस प्रकार सुरेद्रनाथ ने नामरिक तथा राजनीतिक कतव्य को नैतिक जीवन की आवश्यकता माना। वे कहा करते थे कि यदि भारत को उठना है और सम्य जातियों के बीच अपना उचित स्थान प्राप्त करना है तो आवश्यक है कि हम माता-पिता के आज्ञाकारी बनें, और अपने में आत्म-त्याग सत्यता, ब्रह्मचर्य, स्वभाव की सौम्यता, वीरता आदि गुणों का विकास करें, इन्हीं गुणों का रामायण तथा महाभारत में चित्रण किया गया है और यही प्राचीन भारतवासियों के जीवन में साक्षात्कृत किये गये थे जैसा कि युवान ज्वाग और एरियन के साक्ष्य से प्रमाणित होता है। सुरेद्रनाथ नैतिक ऐश्वर्य, सत्ता की सी पवित्रता, देवदूतों का सा उत्साह, श्रेष्ठ तथा वीरतापूर्ण सहनशक्ति और गम्भीर करणायुक्त तथा असीम प्रेम आदि उन गुणों का श्रद्धापूर्वक उल्लेख किया करते थे जो भारतवासियों के महान आध्यात्मिक पूज्य बुद्ध के चरित्र में साक्षात्कृत हुए थे, और साथ ही साथ उन्होंने अोजपूण वाणों में सदैव इस बात का अनुरोध किया कि यदि भारतवासी राजनीतिक उदामीनता, सड़ाप और अध पतन से मुक्ति पाना चाहते हैं तो उन्हें इन गुणों का अनुकरण करना चाहिए। इस प्रकार विवेकानन्द, गांधी और अरविन्द की भांति सुरेद्रनाथ बनर्जी ने भी इस बात पर बल दिया कि नैतिक पुनर्जागरण ही हमारी राजनीतिक मुक्ति का एकमात्र मार्ग है।

सुरेद्रनाथ ने स्वीकार किया कि उच्चकोटि का नैतिक आदर्शवाद राजनीति को पवित्र करता है तथा उदात्त बनाता है। वे मानते थे कि जनता की आवाज ईश्वर की आवाज है, इसलिए शासन देशवासियों के प्रेम और भक्ति पर आधारित होना चाहिए, और यह तभी सम्भव है जब राजनीतिक उत्तरदायित्व में उनका भी सामा हो। विश्वास से विश्वास और भरोसा उत्पन्न होता है। इसलिए यदि ब्रिटिश शासक भारतवासियों का अविश्वास करते हैं तो इससे उनकी कार्यरता प्रकट होती है। सावधानी अच्छी चीज है किन्तु ऐसा न हो कि वह विकृत होकर शासित जनता की राजनीतिक आकांक्षाओं के प्रति सदेहयुक्त शत्रुता का रूप धारण करले। बनर्जी ने लिखा है “धर्म अथवा गहरी नैतिक ईमानदारी पर आधारित राजनीति ही एक ऐसी चीज है जिसकी इस देश को सबसे अधिक आवश्यकता है। उच्च नैतिक उद्देश्य से गुप्त राजनीति शक्ति के लिए तुच्छ छीना झपटी का रूप धारण कर लेती है जिसमें मनुष्य जाति को कोई आनन्द नहीं आ सकता। स्वराज (होम रूल) आन्दोलन का उदाहरण आपके सामने है। उसमें से श्री र्लैडस्टन के व्यक्तित्व को, उनकी गहरी नैतिक ईमानदारी को और आयरलैण्ड के देश भक्तों के गम्भीर उत्साह को पृथक् कर दीजिए तो वह केवल शक्ति के लिए दयनीय सघष रह जाता है जिसमें मानवता के अधिक गम्भीर हितों को भुला दिया गया है। दूसरा उदाहरण अमरीका की महानता के संस्थापक पिलग्रिम फादर का है उन्होंने उस जीवन की त्याग दिया जिसमें उनके अंतःकरण के विश्वास का बलिदान होता था, और उसकी अपेक्षा विदेश में रहना पसंद किया। वे उत्पत्ति करके राजनीतिज्ञ बन गये और उन्होंने विश्व इतिहास की श्रेष्ठतम सरकार तथा सर्वाधिक स्वतंत्र जाति की स्थापना की।³³ सिसैरो तथा वक की भांति सुरेद्रनाथ ने भी इस बात पर बल दिया कि राजनीतिक शक्ति का आधार नैतिक होना चाहिए। वे मैकियावेली की इस धारणा के आलोचक थे कि राज्य की अपनी बुद्धि होती है और वह आचरण का सर्वाधिक स्वीकार्य मानदण्ड प्रस्तुत करती है। 1895 की पूना कांग्रेस में अपने

32 सुरेद्रनाथ बनर्जी का 24 जून, 1876 को कलकत्ता में यह मस एसोजिएशन की वार्षिक बैठक में *The Study of Indian History* पर दिया गया भाषण, *Speeches*, पृष्ठ 46।

33 *Ram Mohan Roy Centenary Commemoration Volume* भाग 2 (2 कानवासि स्ट्रीट कलकत्ता 1935) पृष्ठ 196। यह उद्धरण सुरेद्रनाथ बनर्जी के उस भाषण से लिया गया है जो उन्होंने कलकत्ता में राममोहन राय मंगोरियल मीटिंग में 27 सितम्बर, 1888 को दिया था।

अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा "मे नैतिक विचार को अग्रतम स्थान देना चाहता हूँ जो बान नैतिक दृष्टि में उचित नहीं ठहराया जा सकती वह राजनीतिक दृष्टि से भी लाभप्रद नहीं हो सकती। नैतिकता से शून्य राजनीति की किसी भी अंश में राजनीति नहीं कहा जा सकता, वह तो निरुपेक्ष प्रकार का शब्दजाल है। यह एक क्षण के लिए भी नहीं मान लेना चाहिए कि इन अवसरों में (यहाँ चित्तराल पर किये गये आक्रमण से अभिप्राय है) जिनके साथ ऐसा दुर्व्यवहार किया गया है और जिन्हें शांत तथा तटस्थ बनाये रखने के लिए दिया गया वचन केवल भंग करने के लिए दिया गया था, संवेदना का इतना अभाव है कि वे यह भी नहीं जानती कि नैतिक उत्तरदायित्व का स्व रूप बाध्यकारी होता है। वे अपने साथ किये गये अनुचित व्यवहार और अपमान को अनुभव करेंगी, वे आयाय के सम्बन्ध में सोच विचार करेंगी तथा कुदती रहेंगी और, जैसा कि कार्लाइल ने कहा है, आयाय 'चक्रवर्ति व्याज के साथ बदला लेने से' बन्नी नहीं चूकता।"³⁴

भारतीय मितवादियों के राजनीति दशन का एक मुख्य तत्व यह था कि वे राजनीतिक शक्ति के नैतिक आधार में विश्वास करते थे। वे बल प्रयोग तथा हिंसा के विरुद्ध थे। उन्होंने बल प्रयोग की मत्सना की क्योंकि उसे वे एक पापमूलक प्रणाली मानते थे। उनका कहना था कि बल प्रयोग से जो घाव उत्पन्न तथा गहरे होते हैं उन्हें भरने में अनेक दशक लग जाते हैं। इसलिए उन्होंने नैतिक बल पर आधारित शासन के स्थान पर नैतिक शक्तियों के साम्राज्य का समर्थन किया। वे रूडिन्टन के इस कथन से सहमत थे कि "जनता में विश्वास ही उदारवाद है, हाँ, उस विश्वास में विवेक का पुट अवश्य होना चाहिए।" इसलिए वे निरन्तर इसी बात पर बल दिया करते थे कि भारत सरकार स्वतन्त्रता, आयाय तथा दयालुता के आदर्शों से अनुप्राणित होनी चाहिए। सुरेन्द्रनाथ बनर्जी रोम के इतिहास का उल्लेख किया करते थे। रोम एक अपेक्षाकृत स्थायी साम्राज्य का निर्माण करने में इसलिए सफल हो सका था कि उसने सावराष्ट्रिक विधि, विश्वराज्यवाद तथा समानता के आदर्शों पर चलने का प्रयत्न किया था। बनर्जी का कथन था "जो सरकार स्थायित्व चाहती है उसे जनता के प्रेम से प्राप्त होने वाली सुरक्षा से वंचित नहीं रहना चाहिए, और इस प्रकार की सुरक्षा सभी उपलब्ध हो सकती है जब जनता के वे अधिकार तथा विशेषाधिकार समय रहते ही स्वीकार कर लिये जायें जिन्हें ईश्वर ने स्वयं अपने हाथों से लिखा है और इसलिए जिन्हें कोई मानवीय शक्ति, चाहे वह कितनी ही उच्च तथा सम्मानित क्यों न हो, छीन नहीं सकती। मकदूनिया के महान विजेता (सिकंदर) ने अपने विशाल साम्राज्य के गर्विले ढाँचे को उन लोगों की कृतज्ञता की नींव पर स्थापित करने का प्रयत्न किया था जिनकी सेनाओं को उसमें परास्त कर दिया था और जिनके प्रेम्णों को उसने छीन लिया था। जिस समय ईरानी साम्राज्य सिकंदर के चरणों में लोट रहा था और जिस समय दारियस अपने घर तथा देश को छोड़कर दारणार्थी की भाँति मारा मारा फिर रहा था उस समय उसने (सिकंदर ने) उन भावनाओं के सामने समर्पण नहीं किया जो महान विजय के उन अवसर पर स्वाभाविक थी, अर्थात् उसने अपने नये प्रजाजनों की सद्भावना तथा प्रेम को प्राप्त करने का प्रयत्न किया। इसी प्रकार रामन लोग अधीन जातियों की सद्भावना तथा विश्वास की कद्र करते थे, और उसे प्राप्त करने के लिए उन्होंने हर सम्भव उपाय किया। विश्व इतिहास के सर्वाधिक सफल विजेताओं की सदैव यह निश्चित नीति रही है कि आंतरिक विद्रोहों तथा बाह्य आक्रमणों से अपनी रक्षा के लिए अभेद्य दीवार बनायी जाय, और हमने लिए उन्होंने विजित जनता में अपने प्रति उत्साहपूर्ण वृत्तान्त तथा प्रेम भाव जाग्रत करना ही सर्वोत्तम उपाय समझा है। भारत के अग्रज शासकों में भी इस प्रकार की गम्भीर भावना धीरे-धीरे उत्पन्न हो रही है।³⁵ मेरी कामना है कि यह भावना दिन प्रति दिन गहरी होती जाय और वह भारत सरकार की नीति पर शासकीय प्रभाव डालने लगे जिससे ब्रिटेन पूर्व में अपने ध्येय को पूरा कर सके और भारत अधिष्ठा, अपना तथा अधविश्वास के बंधन से मुक्त होकर और नवजीवन प्राप्त करके एक बार पुनः विश्व के

34 *Speeches and Writings*, पृ. 44।

35 सुरेन्द्रनाथ ने अहमदाबाद की ब्रिज में अपने अध्यक्षीय भाषण में मनमोहन बालू तथा एमफिस्टन की प्रशंसा की कि उन्होंने भारतीय सार्वभौमता के कल्याणकारी तरीकों को अपनाने पर प्रेरित किया था।

राष्ट्रो के बीच अपना भस्त्रव ऊँचा कर सके।”³⁶ बनर्जी का कहना था कि लोकमत की उपेक्षा शासक तथा शासितो के सामान्य कल्याण के लिए घातक होती है। लोकमत सरकार से भी अधिक उच्च न्यायाधिकरण है। यह सरकार का ऐसा स्वामी है जिसका प्रतिरोध नहीं किया जा सकता। वह एक ऐसी शक्ति है जो भौतिक शक्तियाँ के द्रोहृत सगठन से अधिक उच्च, श्रेष्ठ तथा शुद्ध है। विश्व का इतिहास इस बात का साक्षी है कि अभिजात-श्रीय तथा लोकत श्रीय व्यवस्थाओं ने और पार्टी सगठना न जय-जय लोकमत की शक्ति के विरुद्ध आचरण किया है तब तब उन्हें हटाकर नयी व्यवस्था स्थापित की गयी है।³⁷

अपने राजनीतिक जीवन में प्रारम्भिक वर्षों में रानाडे तथा फीरोजशाह मेहता की भांति सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का भी विश्वास था कि ब्रिटन के साथ भारत का सम्बन्ध ईश्वरीय विधान का फल है। उन्होंने घोषणा की कि मैं “ब्रिटिश शासन को ईश्वरीय” मानता हूँ, “इतिहास के देवता का एक विधान” समझता हूँ।³⁸ वे 1858 की घोषणा को भारत की विजय की पताका, और उसके राजनीतिक उद्धार का संदेश मानते थे। उन्होंने बतलाया कि भारत में इंग्लैंड का जा ध्येय है उस तीन वर्गों में विभक्त किया जा सकता है—“(1) उन घुराइयों का उन्मूलन करना जिनसे भारतीय समाज सतप्त है। (2) भारतवासियों में ऐसे चरित्र का निर्माण करना जिनसे उन्नत पुस्तक, बल तथा आत्मनिभरता के गुणों का विकास हो सके। (3) भारत में स्वशासन की कला का मूल पान करना।”³⁹ बनर्जी का कहना था कि ब्रिटिश साम्राज्य ने पश्चिम के प्रगतिशील राजनीतिक आदर्शों और भारत के प्राचीन आदर्शवाद के बीच सम्पर्क स्थापित कर दिया है। उन्होंने 1895 में पूना कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में कहा—“हमें अदृश्य काल की कल्याणकारी शक्तियों का भरोसा है। असंतोष हर प्रकार की प्रगति का जनक होता है। वह हम अपनी जाति के कल्याण के हेतु सतत काम करते रहने की प्रेरणा देता है। इसमें संदेह नहीं है कि भविष्य में स्वर्ण युग आने वाला है। हमारे तथा हमारी सत्तान के भाग्य में स्वर्णयुग का विधान है। हमें प्रतीत होता है कि यदि हमारे भाग्य में उस प्रकार की स्वतन्त्रता का उपयोग करना नहीं है जैसी कि ब्रिटिश नागरिकों को अत्यन्त उपलब्ध है तो वह हमारे पश्चात् आने वाले उन लोगों को अवश्य ही विरासत में उपलब्ध होगी जो हमारा नाम लेंगे तथा कार्य करेंगे। इसी विश्वास को लेकर हम काम कर रहे हैं। विश्वास ही वह वस्तु है जिससे कांग्रेस आन्दोलन का बल तथा दृढ़ता मिलती है। इसका अभिप्राय यह भी है कि हमें ब्रिटिश शासन के प्रगतिशील स्वभाव में विश्वास है। हम अपनी सत्तान तथा सत्तान की सत्तान के लिए जो श्रेष्ठतम विरासत छोड़ सकते हैं वह परिवर्धित अधिकारों की विरासत ही हो सकती है, ऐसे अधिकारों की विरासत जो मुक्त हुई जनता के उत्साह तथा भक्ति द्वारा रक्षित हो। हम एक दूसरे में विश्वास तथा ब्रिटिश शासन में अधिक भक्ति के साथ इस प्रकार कार्य करना चाहिए जिससे हम अपना लक्ष्य यूनतम समय में प्राप्त कर लें। सभी कांग्रेस का ध्येय पूरा होगा। वह ध्येय भारत से ब्रिटिश शासन का उन्मूलन करके पूरा नहीं होगा। उसकी पूरा करने का सर्वोत्तम उपाय यह है कि ब्रिटिश शासन के आधार को अधिक विस्तृत किया जाय, उसकी भावना को उदार तथा स्वभाव को उदार बनाया जाय और उसे राष्ट्र के प्रेम की अपरिघटनशील नींव पर आधारित किया जाय।⁴⁰ हमारा लक्ष्य ब्रिटन से सम्बन्ध विच्छेद करना नहीं है। हमारा उद्देश्य है कि जिस ब्रिटिश साम्राज्य ने शेष ससार के समक्ष स्वतन्त्र सत्स्थापना के आदर्श प्रस्तुत किये हैं उनके साथ हमारा एकीकरण हो, हम उसके अभिन्न अंग के सट्टा उत्पन्न

36 *Speeches* पृष्ठ 100-01।

37 *Speeches of Surendranath Banerjee* (1886-90), पृष्ठ 19।

38 *Speeches* (1876-84) खण्ड 2, पृष्ठ 49।

39 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का कथनता में 28 अप्रैल, 1877 का भवानीपुर स्टूडेंट्स एसोसिएशन की बैठक में ‘England and India’ विषय पर दिया गया भाषण—देखिये *Speeches*, पृष्ठ 68।

40 आदर्शवाद कांग्रेस में अपने अध्यक्षीय भाषण में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने कहा था कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का यह ईश्वरीय ध्येय है कि वह “हमारे देश के एकीकरण के लिए तथा भारत में ब्रिटिश शासन की स्थायी बनाने के लिए कार्य करे।

साथ स्थायी रूप से सम्बद्ध हो। किन्तु स्थायित्व का अर्थ है मेल मिलाप, एकीकरण तथा समान अधिकार। किन्तु ब्रिटेन तथा भारत के सम्बन्धों को किसी भी प्रकार के सैनिक निरकुशवाद के आधार पर स्थायी नहीं बनाया जा सकता। स्थायित्व तथा सैनिक निरकुशवाद के बीच कोई सगति नहीं हो सकती। सैनिक निरकुशवाद तो अस्थायी लक्ष्यों की प्राप्ति का अस्थायी साधन हुआ करता है। इंग्लैण्ड से हमारी अपील है कि वह भारत में अपने शासन के स्वरूप को धीरे धीरे परिवर्तित करे, उसको उदार बनाये, उसकी नींव को बदले और उसे देश तथा जनता में जिस नये वातावरण का विकास हुआ है उसके अनुकूल बनाये जिससे समय पूरा होने पर भारत स्वतन्त्र राज्यों के महान परिमण्डल में अपना यथोचित स्थान प्राप्त कर सके। ये सब स्वतन्त्र राज्य ब्रिटन से उत्पन्न हुए हैं, उनका स्वरूप ब्रिटिश होगा और उनकी संस्थाएँ ब्रिटिश ढंग की होंगी। वे राज्य इंग्लैण्ड के साथ स्थायी तथा अभेद्य एकता के बंधन में बँधकर प्रसरण होंगे और वे मातृदेश इंग्लैण्ड के लिए गौरव तथा मानव जाति के लिए सम्मान का कारण सिद्ध होंगे। तभी इंग्लैण्ड पूरे में अपने महान ध्येय को पूरा कर सकेगा।⁴¹ वनजी कहाँ करते थे कि सम्यता का प्रसार पूरे से पश्चिम की ओर हो रहा है। पश्चिम को अपना ऋण चुकाना है। वह ऋण केवल नैतिक प्रभाव का प्रसार करके नहीं चुकाया जा सकता, उसको चुकाने के लिए भारतीय जनता को राजनीतिक मताधिकार प्रदान करना आवश्यक है। इंग्लैण्ड के राष्ट्रीय चरित्र की विशेषताएँ हैं—“सावधानी से सतुलित साहस, गम्भीरता से मिश्रित उत्साह, तथा उदारतापूर्ण प्रेम से द्रवित पक्षपात।” इंग्लैण्ड के राजनीति दशन तथा सैद्धान्तिक इतिहास में राजनीतिक कृतव्य तथा स्वतन्त्रता के आदर्श निहित हैं। यह आवश्यक है कि इंग्लैण्ड की स्वतन्त्र संस्थाओं की श्रेष्ठ भावना को भारत की भूमि में भी प्रतिरूपित किया जाय। किन्तु वनजी ब्रिटन के साथ भारत के सम्बन्धों के पक्ष में होते हुए भी शासन करने वाला नौकरशाही के कुचक्रों का मण्डफोड करने से कमी नहीं चूके। उन्होंने लाड कजन द्वारा प्रतिपादित नवीन साम्राज्यवाद के आदर्श की निर्भीकतापूर्वक मत्सना की। उन्होंने बग भग का दृढ़ता और आग्रहपूर्वक विरोध किया, इसलिए वे मि “सरेंडर नॉट” वनजी (समर्पण न करने वाले वनजी) कहलाये। किन्तु उनमें यह समझ लेने की पर्याप्त बुद्धिमत्ता थी कि भारत में ब्रिटिश शासकों की नीति का विरोध करने तथा ब्रिटिश सम्यता तथा संस्कृति की राजनीतिक विरासत को स्वीकार करने के बीच कोई असंगति नहीं है।

सुरेन्द्रनाथ भारतीय एकता तथा स्वशासन के उत्साही सन्देशवाहक थे।⁴² उनका विश्वास था कि राष्ट्रीय एकता ही स्वतन्त्रता आशा तथा भक्ति के लक्ष्य तक पहुँचने का एकमात्र साधन है। भारतवासियों को ईश्वर के समक्ष इस बात की शपथ लेनी है और वचन देना है कि वे अपनी सब विभिन्नताओं और भेदों को भुलाकर एक सामान्य मंच पर एकत्र होकर और मिलकर कार्य करेंगे। 1911 में सुरेन्द्रनाथ ने एक हिंदू मुसलिम सम्मेलन में भाग लिया। उस सम्मेलन में माल वीथ, बैडरबन, हुसैन इमाम, रहीमतुल्ला तथा जिन्ना भी उपस्थित थे, और उसका उद्देश्य था कि भारत के दो बड़े सम्प्रदायों—हिंदुओं तथा मुसलमानों—के बीच एकता स्थापित की जाय। सुरेन्द्रनाथ ने अपने राजनीतिक जीवन के प्रारम्भ से ही राष्ट्रीय एकता को सर्वाधिक महत्वपूर्ण बतलाया था। उन्होंने कहा “मेरी पक्की धारणा और दृढ़ विश्वास है कि हर राष्ट्र की प्रगति के इतिहास में एक ऐसा समय आता है जब उसके हर नागरिक के सम्बन्ध में कहा जा सकता है कि उसका सचमुच अपना निश्चित ध्येय है जिसको उसे पूरा करना है। भारत के लिए ऐसा समय आ गया है। ईश्वर ने आदेश जारी कर दिया है कि हर भारतीय को अपना कर्तव्य पूरा करना चाहिए, अर्थात् वह ईश्वर की दृष्टि में दण्ड का भागी सिद्ध होगा। इंग्लैण्ड के गौरवपूर्ण इतिहास में इसी प्रकार के उत्तेजक कार्यों का एक समय आया था जब हैम्पडन ने अपने देश की युक्ति के लिए अपना जीवन दाँव पर लगा दिया था, जब एलगरनीन सिडनी ने देश को धूँषित अत्याचारी से मुक्त कराने

41 *Speeches and Writings of Surendranath Banerjee, selected by himself* (जो ए नटवर्न एण्ड कम्पनी मद्रास) पृष्ठ 97-99।

42 ‘An Appeal to the Mohammedan Community,’ *Speeches* (1886-90), पृष्ठ 82-91।

के लिए अपना सिर जल्लाद की पटिया पर रख दिया था, जब विशप लोग पितृभूमि के प्रति अपना कतव्य पालन करने के लिए अपने दैवी कार्यों को छोड़कर आपराधिक 'यायालय' में राजद्रोहिया के रूप में प्रस्तुत होने में नहीं झिझके थे। हमारे लिए सचमुच यह आवश्यक नहीं है कि अपनी शिकायतों को दूर करवाने के लिए हिंसा का माग अपनायें। जो अधिकार और सुविधाएँ अन्य देशों में अधिक बठोर उपायों द्वारा उपलब्ध हो पाती हैं वे हम सर्वधार्मिक तरीकों से ही प्राप्त हो सकती हैं। किंतु हमारे तरीके दार्ष्टिक्य होंगे, फिर भी हम भारतवासी को बठोर कतव्य का पालन करना पड़ेगा। और जो उस कतव्य की अवहलना करता है वह ईश्वर तथा मनुष्य की निगाह में देशद्रोही ठहराया जायगा।⁴³ बनर्जी कहा करते थे कि भारत की एकता, जिसे प्राप्त करना एक तात्का-
लिक और बपरिहाय आवश्यकता है, केवल बौद्धिक आधार पर स्थापित नहीं की जा सकती, उसके लिए उच्च सवेगात्मक नींव की आवश्यकता है। भारत को भी गैरीबाल्डी और मत्सीनी जैसे वलि-
दानी देशमन्त्रों की जरूरत है। प्राचीन काल में नानक देव ने भारतीय एकता का उपदेश दिया था। अब इस समय देश की प्रगति के लिए आवश्यक है कि हम सब मिलकर एक स्वर से उस देवता का गुणगान करें जो हमारा देश के भाग्य का अधिष्ठाता है। एकता ही देश के पुनरुद्धार का राजमाग है। सुरेन्द्रनाथ महाकवि दाते की प्रशंसा किया करते थे जिसने इटली के एकीकरण के काय मे याग दिया था, और इसी प्रकार वे उन जमन अध्यापकों का उल्लेख करते थे जिन्होंने जमनी की एकता के काय को आगे बढ़ाया था।⁴⁴

दादाभाई नोरोजी, रानाडे तथा सुरेन्द्रनाथ और गोपाल कृष्ण गोखले भारत की बढ़ती हुई दरिद्रता के सम्बन्ध में पूणत सचेत थे। वे भलीभांति समझते थे कि इससे राष्ट्रीय जीवन का स्रोत सूख रहा था। पूना कांग्रेस में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने भारत के भौतिक अधःपतन को रोकने के लिए पांच सूत्री कार्यक्रम की रूपरेखा प्रस्तुत की (1) पुराने उद्योगों का पुनरुद्धार और नये उद्योगों की स्थापना, (2) भूमि कर निर्धारण में समय से काम लिया जाय और कर एक लम्बी अवधि के लिए निश्चित कर दिया जाय जिससे किसानों को आधे दिन के आर्थिक उत्पीड़न से मुक्ति मिल सके, (3) उन करो में छूट दी जाय जिनसे गरीब जनता पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ता है, (4) उप-
युक्त राजकीय नियमों के द्वारा देश के धन का 'निगम' तथा लूटखसोट बंद की जाय, और (5) खर्चील विदेशी शासक वर्ग के स्थान पर भारतवासियों की उत्तरोत्तर अधिकाधिक नियुक्ति की जाय।

राजनीति की जड़ें आर्थिक व्यवस्था में होती हैं, इस बात पर मितवादियों ने सदैव बल दिया था। भारत की विनाशकारी गरीबी का उसकी शासकीय राजनीतिक दशा पर जो भयकर प्रभाव पड़ रहा था, उसे दादाभाई, रानाडे और सुरेन्द्रनाथ भलीभांति समझते थे। सुरेन्द्रनाथ का अनुरोध था कि भारतीय उद्योगों का संरक्षण किया जाय और उन्हें उन्नत करने का प्रयत्न किया जाय। उन्होंने कहा था "किसी जाति की आर्थिक दशा का उसकी राजनीतिक प्रगति पर गहरा प्रभाव पड़ता है।"⁴⁵ उन्होंने जॉन आइट के इस मत का उल्लेख किया कि किसी देश की शासन-व्यवस्था तथा उसकी जनता की सामान्य दशा के पीछे उस देश की वित्तीय स्थिति प्रमुख तत्त्व का काम किया करती है। यही कारण था कि उन्होंने स्वदेशी आन्दोलन का समर्थन किया। उनके विचार में वह केवल राजनीतिक और आर्थिक आन्दोलन नहीं था, अपितु राष्ट्र की शक्तियों का उन्मुक्त करने का एक नैतिक तथा आध्यात्मिक माग था। उन्होंने कहा "स्वदेशी आन्दोलन दुमिदा, महामारी तथा दरिद्रता से होने वाली अन्य विपदाओं से हमारी रक्षा करेगा। यदि आज आप स्वदेशी का व्रत से लेते हैं तो समझिये कि आपकी औद्योगिक और राजनीतिक मुक्ति की गहरी और चौड़ी नींव तैयार हो गयी है। जीवन के सभी क्षेत्रों में स्वदेशी बनिये। अपने विचारों, कार्यों तथा आत्माओं और आकांक्षाओं में भी स्वदेशी का व्रत लीजिए। पवित्रता तथा आत्म-बलिदान के पुराने जीवन का पुन-
निर्माण कीजिए। उस प्राचीन युग के आर्यावत की पुन स्थापना कीजिए जब ऋषिगण ईश्वर का

43 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का वक्तव्य मे इन्स्टीट्यूट एसोसिएशन की बैठक में मार्च 16, 1878 को "Indian Unity" विषय पर किया गया भाषण—देखिये *Speeches and Writings*, पृ 228-29।

44 *Speeches (1876-84)* जिल्द 2, पृ 50।

45 पूना कांग्रेस में दिया गया अध्यात्मिक भाषण (1895)।

गुणानुवाद और मनुष्य का कल्याण करते थे। समस्त एशिया नवजीवन से स्पर्धित हो रहा है। प्राची में सूर्य उदित हो चुका है। जापान उदीयमान सूर्य का अभिवादन कर चुका है।⁴⁶ अब वह सूर्य मध्याह्न के तेज के साथ भारत के गगनमण्डल से गुजरेगा। स्वदेशी का अभिप्राय यह नहीं है कि हम विदेशी आदर्शों अथवा विदेशी विद्या, कला और उद्योगों का वहिष्कार करें। उसका तात्पर्य है कि हम उन सब चीजों को अपनी राष्ट्रीय व्यवस्था में आत्मसात करें, उन्हें राष्ट्रीय साध में ढाल लें, और राष्ट्रीय जीवन में प्रविष्ट कर लें। यह है मेरी स्वदेशी की धारणा।⁴⁷ बनर्जी का कहना था कि स्वदेशी को राष्ट्र के बहुमुखी कायकलाप का केन्द्र बनाना है। यह एक ऐसा उपाय है जिसमें जनता का तत्काल भारी सहयोग मिल सकता है। इसके मूल में सच्चे देशप्रेम की प्रेरणा है, और घृणा किसी के लिए नहीं है। सुरेन्द्रनाथ की शक्ति में आस्था थी। अपनी पुस्तक 'ए नेशन इन मेकिंग' में उन्होंने बतलाया कि सबसे अधिक आवश्यकता शक्ति अर्जित करने की है। वे हिंसात्मक कार्यवाहियों की निंदा किया करते थे। उनकी इच्छा थी कि विद्यार्थी बग भग विरोधी भावों में भ्रम लें, किन्तु वे बल और हिंसा के प्रयोग की कभी अनुमति देने के लिए तैयार नहीं थे। वे हिंसात्मक प्रवृत्तियों को नहीं उमाड़ना चाहते थे, उन्होंने सदैव समय और नियंत्रण से काम लेने की सलाह दी। उन्हें विकास की प्रक्रिया में विश्वास था। वे अराजकवादी ढंग के नातिरारी विप्लवों के पक्ष में नहीं थे।

सुरेन्द्रनाथ का मन तथा हृदय भारत के श्रेष्ठ तथा गौरवमय भविष्य की कल्पना से प्रदाय्य थे। उन्हें प्राचीन भारत के ऋषियों, दाशानिकों तथा सृजनात्मक विचारों की महान उपलब्धियों पर गव था। उनका विश्वास था कि भारत के स्वतंत्र होने पर ही इस मूल्यवान विरासत को मानवता की मुक्ति के लिए विश्व के समक्ष रखा जा सकता है। वे कहा करते थे कि यह काम बहुत भारी है और इसे पूरा करने के लिए दृढ़ तथा अडिग अध्यवसाय और दीर्घकालिक प्रयत्नों की आवश्यकता है। तभी देश का पुनरुद्धार तथा उन्नयन सम्भव हो सकता है। बनर्जी ने बार-बार इस बात पर बल दिया कि राजनीतिक अधिकार राष्ट्र की भौतिक प्रगति में सहायक होते हैं,⁴⁸ और मताधिकार से वंचित जाति राजनीतिक मुक्ति नहीं प्राप्त कर सकती। राजनीतिक मताधिकार मनुष्य का जन्मनिष्ठ अधिकार तो है ही, साथ ही वह मनुष्य की श्रेष्ठ प्रकृति के प्रति श्रद्धा का प्रतीक भी है। सुरेन्द्रनाथ लिखते हैं "राजनीतिक हीनता से नैतिक अधःपतन होता है। दासों का देश कभी पतनजति, बुद्ध अथवा बाल्मीकि जैसे महापुरुषों को जन्म नहीं दे सकता था। हम स्वराज्य हम लिए चाहते हैं कि हम अपनी राजनीतिक हीनता का कलक धो सकें, विश्व के राष्ट्रों के बीच अपना मस्तक ऊँचा कर सकें और कृपालु ईश्वर ने जो महान होतव्यता हमारे लिए निश्चित कर रखी है उसको पूरा कर सकें। हम बल अपनी स्वायत्तसिद्धि के लिए स्वराज नहीं चाहते, बल्कि समस्त मानवता के कल्याण के लिए उसकी माँग कर रहे हैं। सृष्टि की प्रातःवेला में जाह्नवी और कालिनी के तट पर बसिष्ठ ऋषिया न जिन मंत्रों का गायन किया वे शिशु मानवता के दैवी आदर्श की ओर अग्रसर होने के प्रथम प्रयास के सूचक हैं। हम मानव जाति के आध्यात्मिक गुरु थे। हमारा अतीत इतिहास के धुंधले ऊपाकाल से प्रारम्भ होता है। उन दिनों जब विश्व बबरता के अपभार में डूबा हुआ था, हम मनुष्य जाति के पथ प्रदर्शक तथा शिक्षक थे। क्या हमारा ध्येय पूरा हो चुका है? नहीं, उसे विफल कर दिया गया है, वह पूरा नहीं हुआ है। उसे पूरा करना है। उस पूरा किया जाना चाहिए ताकि हम यूरोप का पार भौतिकवाद से उद्धार कर सकें और उस उस भुलित सृष्टि से बचा सकें जिसने इस समय उस महाद्वीप के रणक्षेत्रों को मृतक। के अम्बारों से पाट रखा है। हमारा यह विधिबिहित ध्येय है कि एक बार हम पुनः विश्व के आध्यात्मिक पथ प्रदर्शक बनें। किन्तु हम उस ध्येय को तब तक पूरा नहीं कर सकते जब तक कि हम स्वयं मुक्त न हो जाय, स्वयं

46 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने 1902 में 'अहमदाबाद' शब्दों में अपने अध्यापीय भाषण में कहा था कि 'आज का भारत आध्यात्मिक विप्लव में है।'

47 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का दिसम्बर 1906 में "Swadeshism" विषय पर दिया गया भाषण। देखिये *Speeches and Writings*, पृ. 299-300।

48 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का 1902 की 'अहमदाबाद' शब्दों में दिया गया अध्यापीय भाषण।

स्वतन्त्रता न प्राप्त कर लें। उस महान ध्येय को पूरा करने के लिए स्वतन्त्रता अपरिहाय साज सज्जा है।⁴⁹ इसीलिए बनर्जी कहा करते थे कि स्वराज का आंदोलन केवल राजनीतिक नहीं है, बल्कि वह एक धार्मिक तथा नैतिक ध्येय है। स्वराज मनुष्य की शक्तियों के विकास और परिवार की श्रेष्ठतम पाठशाला है।⁵⁰ स्वराज दैवी इच्छा है। साम्राज्यवाद स्वेच्छाचारी शासन को जन्म देता है। किन्तु स्वेच्छाचारी निरयुक्तता किसी राष्ट्र के जीवन में केवल अस्थायी दौर हो सकती है। स्वराज राष्ट्रीय पुनर्निर्माण का आवश्यक आधार है। "प्रत्येक राष्ट्र को अपने भाग्य का निर्णायक होना चाहिए—यही मनुष्यशक्तिमान का आदेश है जिसे प्रकृति ने स्वयं अपने हाथ से और स्वयं अपनी शायदत पुस्तक में अंकित किया है।"⁵¹ 1916 में सुरेन्द्रनाथ ने उस "उत्तीस के स्मृतिपत्र" पर हस्ताक्षर किये थे जिसे भारतीय विधान सभा के 19 सदस्यों ने तैयार किया था और जिसमें ऐसी सरकार की मांग की गयी थी जो भारतीय जनता को स्वीकार हो और उसके प्रति उत्तरदायी हो। सुरेन्द्रनाथ ने विश्व को यात्रिय नैतिकवाद के घातक दुष्परिणामों से बचाने के सम्बन्ध में भारत के ध्येय (मिशन) का जिस ओजस्वी शैली में उल्लेख किया उससे विवेकानंद का तथा 'वन्देमातरम्' और 'कमयोगिन्' के दिनों के अरविन्द का स्मरण हो आता है। उन्होंने जिन उत्साह और उग्रता के साथ प्राचीन भारतवासियों की उपलब्धियों का यशोगान किया वह हमें दयानंद और विवेकानंद का स्मरण दिलाता है। यह ध्वनि हमें दादामाई नोरोजी और फीरोजशाह मेहता के लेखा और व्याख्याना में नहीं मिलती। भारतीय मितवादी नताभा में केवल रानाडे मदाकदा प्राचीन भारत के गौरव का उल्लेख किया करते थे।

3 निष्कर्ष

जब सुरेन्द्रनाथ राजनीतिक नेता के रूप में सक्रिय थे उस समय राष्ट्रीय आंदोलन धीरे-धीरे पनप रहा था। उस दौर में उन्होंने निरंतर स्वतन्त्रता और प्रगति का समर्थन किया।⁵² किन्तु धीरे-धीरे उनके विचारों में परिवर्तन आने लगा। अपने पूना कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने रानाडे और फीरोज मेहता की भांति इस विचार का अनुयायी होने की घोषणा की कि भारत में ब्रिटिश साम्राज्य इतिहास की ईश्वरीय रचना का एक तत्व है। किन्तु फीरोजशाह ने 1910 के उपरांत कांग्रेस के नाथ से अपना सम्बन्ध तोड़ लिया, इसके विपरीत सुरेन्द्रनाथ प्रचण्ड उत्साह तथा नक्ति के साथ राष्ट्र की सेवा करते रहे, और ऐतिहासिक सखनऊ कांग्रेस में उन्होंने स्वराज विषयक प्रस्ताव स्वयं प्रस्तुत किया। उनके जीवन के प्रारम्भिक काल में बग भग विरोधी आंदोलन के दिना में, विशेषकर बारीसाल सम्मेलन में विदेशी शासकों ने उन्हें दबाने तथा अपमानित करने का भी प्रयत्न किया। किन्तु वे झुकने के लिए तैयार नहीं हुए। बनर्जी सदैव सदैधानिक प्रणाली के समर्थक रहे। सांविधानिक सिद्धांतों के सम्बन्ध में उन्होंने सदब गम्भीरता, समय और सत्यनिष्ठा पर बल दिया। 1918 में बम्बई की विशेष कांग्रेस के समय से वे देश की बढ़ती हुई राजनीतिक आकांक्षाओं के साथ सहानुभूति न दिखा सके। अपने स्वभाव तथा शिक्षा दौक्षा से वे सविधानवादी थे, न कि शक्तिकारी। किन्तु उन्होंने वक्ता, पत्रकार, लेखक और सावजनिक नेता के रूप में देश की जो सेवा की उसके कारण वे आधुनिक बंगाल तथा आधुनिक भारतीय राष्ट्र के निर्माताओं में अग्रगण्य स्थान पाने के अधिकारी हैं। राजनीतिक विचारकों के रूप में उन्होंने भारत के लिए स्वराज तथा सदैधानिक प्रणाली का समर्थन किया। उनका सदैव आग्रह रहा कि राजनीति में उच्च नैतिक सिद्धांतों का ही अनुसरण करना चाहिए, इस दृष्टि से उनकी तुलना सिसैरो, बक और ग्लडस्टन से की जा सकती है, और इस तुलना में वे इनमें से किसी से हथ नहीं उठेंगे।

49 *Speeches and Writings of Surendranath Banerjee* (1916 की सखनऊ कांग्रेस में स्वराज के प्रस्ताव को प्रस्तुत करते समय दिया गया भाषण) पृष्ठ 140-41।

50 *Speeches* (1876-84), जिल्द 2, पृष्ठ 89।

51 1886 का कलकत्ता कांग्रेस में दिया गया सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का भाषण।

52 वर्तमान गान्धी के द्वितीय दशक में विभिन्न दूरपाल ने लिखा था कि केवल सुरेन्द्रनाथ ही ऐसे व्यक्ति हैं जो अखिल भारतीय नेता होने का उचित दावा कर सकते हैं। (*Indian Nationalism*, पृष्ठ 77)। उन्होंने यह भी लिखा था कि इण्डियन एसोसियेशन का दृष्टिकोण कलकत्ता के ब्रिटिश इण्डियन एसोसियेशन पूना की सावजनिक सभा बोम्बे प्रेसीडेंसी एसोसियेशन तथा मद्रास की महाजनसभा के मुकाबले में अधिक राष्ट्रीय है। वही, पृष्ठ 94।

10

गोपाल कृष्ण गोखले

1 प्रस्तावना

गोपाल कृष्ण गोखले (1866-1915) भारत के सर्वाधिक सम्मानित राजनीतिज्ञा में से थे। कोल्हापुर में 1866 की 9 मई को उनका जन्म हुआ था, और पूना में 1915 की 19 फरवरी को उन्होंने शरीर त्याग किया। उन्होंने 1884 में एल्फिंस्टन कॉलेज में स्नातक की उपाधि प्राप्त की थी। 1886 में वे डेकन एजुकेशन सोसायटी के सदस्य बने। उन्हें पूना के फर्ग्युसन कॉलेज में इतिहास तथा अध्यात्म के जाचार्य पद पर नियुक्त किया गया। उन्होंने अनेक वर्षों तक साप्ताहिक सभा की पत्रिका का सम्पादन किया। चार वर्ष तक वे 'सुधारक' के सम्पादक रहे। 1904 में उन्होंने आई. ई. की उपाधि से विभूषित किया गया। उन्होंने 1897, 1905, 1906, 1908, 1912, 1913 और 1914 में कुल मिलाकर सात बार इंग्लैण्ड की यात्रा की। उनके आत्मिक व्यक्तित्व के कारण ब्रिटेन के नेताओं पर उनका बड़ा प्रभाव पड़ा। उनकी देशभक्ति निराला निर्दोष थी। अपनी आत्मा की श्रेष्ठता, गम्भीर सत्यनिष्ठा तथा मातृभूमि की सेवा की हार्दिक लालसा के कारण वे भारत में तथा विदेशों में अनेक लोगों की प्रशंसा के पात्र बन गये थे। वे इतिहास तथा अध्यात्म के पण्डित थे। उन्होंने बक की प्रसिद्ध पुस्तक 'रिप्लेक्स आन द फ्रेंच रिबोल्यूशन' को बड़ी उत्कण्ठा के साथ हृदयगम किया था। 1902 में वे भारतीय लेजिस्लेटिव कांसिल के सदस्य नियुक्त हुए और जीवन के अन्तिम समय तक उस पद पर बने रहे। उनके बड़बुद सम्बन्धी भाषण तथा) की अधिकारपूर्ण व्याख्या तथा आधारभूत निर्देशक सिद्धांतों की एकदम की दृष्टि से उल्लेखनीय हैं। वे भारतीय अर्थतंत्र के पूर्ण पण्डित थे। उसके अध्ययन में उन्होंने सूक्ष्म विश्लेषण तथा व्यापक समन्वय की शक्तियां जुटा दीं।

गोखले रानाडे के शिष्य थे। 1887 से 1901 तक उन्होंने उन्हीं को गुरु मानकर उनका निर्देशन में अध्ययन तथा कार्य किया। गोखले पर फीरोजशाह मेहता का भी भारी प्रभाव था। वे कहते थे "फीरोजशाह के बिना उचित काम करने की अपेक्षा मैं उनके साथ मिलकर अनुचित कार्य करना भी पसंद करूँगा।" 1897 में वे वेल्सी आयोग के समक्ष साक्ष्य देने के लिए इंग्लैण्ड गये। वेल्सी आयोग का मुख्य प्रश्न पर विचार करने के लिए नियुक्त किया गया था (1) क्या भारत पर कोई ऐसा वित्तीय भार है जिसे 'माय' की दृष्टि से इंग्लैण्ड को वहन करना चाहिए? और (2) भारतीय वित्त की समीक्षा। 1908 में गोखले ने हॉवहाउस विनोद्रीकरण आयोग का समक्ष साक्ष्य दिया।

1905 में गोखले उस प्रतिनिधि मण्डल के सदस्य होकर इंग्लैण्ड गये जो ब्रिटिश राजनीतिज्ञों को यह समझाने-बुझाने के लिए गया था कि वंग वगैरह सम्बन्धी अधिनियम न बनाया जाय। किन्तु उनकी अनुपस्थिति तथा हृदयग्राही वक्तृता का भी ब्रिटिश नेताओं पर कोई प्रभाव नहीं पड़ा। गोखले 1889 की वॉरेन म. गम्भिरतापूर्ण दृष्टि। वे उस राष्ट्रीय समस्या के एक अग्रणी नेता थे। वे 1905 में पारलामेन्टरी कांग्रेस के सम्पादक थे। 1907 की सूरत की घटनाओं से उनके हृदय को भारी आघात पहुँचा।

दुर्भाग्य की बात यह थी कि वे 1916 में सम्पादित कांग्रेस की एकता को देखने के लिए जीवित न रहे। फिर भी वे मितवादियों तथा अतिवादियों के बीच समझौता कराने के बड़े इच्छुक थे।

1907 में अपने वज्र भाषण में गोखले ने अनुरोध किया कि देश में निशुल्क प्राथमिक शिक्षा प्रारम्भ की जाय। 1911 में उन्होंने भारतीय लेजिस्लेटिव कौंसिल में अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा के लिए एक विधेयक प्रस्तुत किया, किंतु ब्रिटिश सरकार के जबरदस्त विरोध के कारण विधेयक पारित न हो सका, और 1912 में वह पराजित हो गया। विधेयक का उद्देश्य था कि यदि कोई नगरपालिका चाहे तो सरकार की पूँव अनुमति से अपने अधिकार क्षेत्र के अंतर्गत अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा की व्यवस्था कर सके। 1912 के सितम्बर में इसलिंगटन की अध्यक्षता में भारतीय लोक सेवा (इण्डियन सिविल सर्विस) के सम्बन्ध में एक शाही आयोग (रायल कमीशन) नियुक्त किया गया। भारतीय लोक सेवाओं की विभिन्न समस्याओं तथा कार्यप्रणाली के सम्बन्ध में जांच करना और रिपोर्ट देना उस आयोग का मुख्य काम था। गोपाल कृष्ण गोखले उस आयोग के सदस्य थे और, जैसा कि उनका स्वभाव था, उसके सदस्य के रूप में उन्होंने बड़े परिश्रम तथा निष्ठा के साथ काम किया। गोखले की मृत्यु के छह मास उपरांत इसलिंगटन आयोग ने अपनी रिपोर्ट प्रस्तुत कर दी।

गोखले को गांधीजी अपना राजनीतिक गुरु¹ मानते थे, और गोखले के मन में गांधीजी के लिए गहरा स्नेह तथा सम्मान था। 1910 तथा 1912 में गोखले ने इम्पीरियल लेजिस्लेटिव कौंसिल में नैटाल के करारबद्ध भारतीय श्रमिकों की सहायता के लिए प्रस्ताव रखे। 1912 में वे गांधीजी के निमन्त्रण पर दक्षिण अफ्रीका गये और वहाँ भारतीयों के मामलों का निपटारा कराने में महत्वपूर्ण योग दिया। 1913 में उन्होंने दक्षिणी अफ्रीका के सत्याग्रह आंदोलन के सहायतापत्र चढ़ाए एकत्र किया। गोखले ने शक्ति से अधिक परिश्रम किया जिसके परिणामस्वरूप 1915 की फरवरी में 49 वर्ष की अपरिपक्व अवस्था में उनका शरीर अस्त हो गया। उनकी मृत्यु के उपरांत उनका मुकुट श्रीनिवास शास्त्री के सिर पर रखा गया।

2 गोखले के राजनीतिक विचार

गोखले ने राजनीति के आपदग्रस्त माग को एक गम्भीर पेशे के रूप में अपनाया। वे रचनात्मक राजनीतिज्ञ के काय के लिए अत्यधिक योग्य थे। उन्होंने अपने आत्म-बलिदान तथा त्याग के जीवन के द्वारा सिद्ध कर दिया कि राष्ट्रसेवा उच्च आदर्श के लिए आत्मनिवेदन का ही एक प्रकार है। गोखले तथा रानाडे दोनों की दृष्टि में मुख्य काय यह था कि मनुष्य की नैतिक, बौद्धिक तथा शारीरिक योग्यताओं और प्रतिभा का विकास तथा परिवर्धन करके उसे मुक्ति प्रदान की जाय। इस विशाल आदर्श को साक्षात्कृत करने के लिए यह आवश्यक था कि अपने को जनता का सेवक मानने वाले लोग अपनी शक्तियों को समुचित रूप में तथा समर्पण की भावना से इस काय में जुटा दें। गोखले का कहना था कि यह सभी सम्भव हो सकता है जब सावजनिक कर्तव्य तथा राजनीतिक काय को पवित्र राष्ट्रीय सेवा का माग समझा जाय। कष्ट सहन तथा हार्दिक सहा-भाव और जीवन की सरलता के बिना "राष्ट्रवाद एक जीवित शक्ति नहीं बन सकता।" जहाँ तक राजनीतिक कायनीति का सम्बन्ध था, गोखले मितवादी थे और सर्वधार्मिक आंदोलन में विद्वत्ता करते थे। बहिष्कार की उग्र कार्यप्रणाली उन्हें पसंद नहीं थी। वह की भाँति गोखले सावधानी की नीति, धीमे विकास और बुद्धिसंगत प्रगति में विश्वास करते थे। वे अतिवादी उपायों तथा सावजनिक उमाद के नाटकीय विस्फोट के विरुद्ध थे।

गोखले को ब्रिटिश उदारवाद में गहरी आस्था थी। उन्हें अंग्रेज जाति की अन्तरात्मा में विश्वास था। दादाभाई की भाँति वे सदैव आशा किया करते थे कि इंग्लैण्ड में एक नय ढंग की राजनीतिपता का उदय होगा और भारत के साथ साय किया जायगा। अपने 1902 के वज्र

1 कुछ लोगो का कहना है कि गोखले ने गांधीजी को भारतीय राजनीति में निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग करने के विरुद्ध चेतावनी दी थी—वी बिरोल *India Old and New*, पृष्ठ 297। उन्होंने 1915 में गांधीजी से यह भी कहा था कि एक वर्ष तक भारतीय राजनीति के घटनाचक्र को देखो और राजनीतिक कार्यरत्नाप में भाग मत लो।

भाषण में उन्होंने कहा "आवश्यकता इस बात की है कि हमें अनुमति देने दिया जाय कि हमारी सरकार विदेशी हाथ हुए भी भावना से राष्ट्रीय है, वह भारतीय जनता के कल्याण को सर्वोपरि तथा अथ सब बातों को उसकी तुलना में निम्नकांति का मानती है, वह विदेशों में भारतवासियों के साथ किये गये अपमानजनक व्यवहार से उतनी नृद्ध होती है जितनी कि अंग्रेजों के साथ किये गये दुर्व्यवहार से, और वह यथासामर्थ्य हर उपाय से भारतीय जनता के भारत में तथा भारत के बाहर नैतिक तथा भौतिक कल्याण का परिवर्धन करने का प्रयत्न करती है। जो राजनीतिज्ञ भारतीय जनता के हृदय में इस प्रकार की भावनाएँ उत्पन्न कर सकेगा वह इस देश की महान तथा गौरवपूर्ण सेवा करेगा और भारतीय जनता के हृदय में अपने लिए स्थायी स्थान प्राप्त कर लेगा। यही नहीं, उसके काम का महत्त्व इससे भी अधिक होगा। वह साम्राज्यवाद की सही भावना की दृष्टि से अपने देश की भी महान सेवा करेगा। श्रेष्ठ प्रकार का साम्राज्यवाद वह है जो साम्राज्य में सम्मिलित सभी व्यक्तियों और जातियों की अपनी नियामतो तथा सम्मान आदि का समान रूप से उपभोग करने देता है। वह साम्राज्यवाद सकीण है जो यह मानता है कि सम्पूर्ण विश्व एक जाति के लिए ही बनाया गया है और अधीन जातियाँ उस एक जाति की वरणपीठिकाओं के रूप में सेवा करने के लिए बनायी गयी हैं।" गोखले को विश्वास था कि अंग्रेज शासकों में उच्च प्रकार की कल्पना का उदय होगा जिससे वे शिक्षित भारतवासियों के मन में व्याप्त भावनाओं को समझ सकेंगे और उनकी वृद्ध कर सकेंगे। वे कहा करते थे कि इस मनोवैज्ञानिक विधि से काम करके ही ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न की जा सकती हैं कि अंग्रेज तथा भारतवासी दोनों अपने हितों को एकरूप समझने लगे। मोतीलाल नेहरू के शब्दों में गोखले स्वराज के महान मन्देशवाहक थे। शासक जाति की नीकरशाही ने जिस कुत्सित और जिम्मेदारी और हृदय दर्ज की फूरता के साथ जनता की इच्छा की अवहेलना करके अंगाल का विमाजन कर दिया था उसने लिए गोखले ने उसकी कटु मत्सना की। उन्होंने नीकरशाही की कठोरता तथा उत्पीड़न की नीति का विरोध किया। नीकरशाही से उनका आग्रह था कि उसे अधिकाधिक 'सुयोग्यता' के साथ कार्य करके ही सन्तुष्ट नहीं हो जाना चाहिए, बल्कि उसे इस ढंग से शासन करना चाहिए जिससे भारतवासी पश्चिम के उच्चतम आदर्शों के अनुसार अपने देश का शासन करने के योग्य बन सकें। ब्रिटिश शासन के अतृप्त ढंग की निरन्तर बढ़ती हुई दरिद्रता का दखल गोखले बहुत दुःखी होते थे। भारत का प्रशासन विदेशियों के हाथों में होने के कारण अत्यधिक खर्चीला था, गोखले ने इसकी भी कटु आलोचना की।

यद्यपि गोखले ब्रिटेन की अधीश्वर शक्ति की सर्वोच्चता की स्वीकार करते थे और मानते थे कि ब्रिटेन के सम्पूर्ण संसार को अनेक लाभ हुए हैं, फिर भी उनका मन तथा दृष्टि भारत के गौरवपूर्ण भविष्य के बाल्पनिक दृश्य से प्रदीप्त थे। अपने 1903 के वृजट भाषण में उन्होंने कहा "ईश्वर की अनुकम्पा से भविष्य का भारत ऐसा नहीं होगा जिसमें जनता की समृद्धि निरन्तर घटती जाय, प्रगति की आशाएँ धूमिल हों और लोग म औचित्यपूर्ण असंतोष व्याप्त हों, बल्कि भविष्य के भारत में उद्योगों का विकास होगा, लोगों की शक्तियाँ जाग्रत होगी, समृद्धि बढ़ेगी, और धन तथा सुख सुविधा के साधनों का अधिक व्यापक रूप से वितरण होगा। मुझे अपने दशकावधि की अनंतरात्मा तथा मनुहृदय में विदवास है, और मैं समझता हूँ इस विषय में उनकी शक्तियाँ लगभग असीम हैं। किंतु इस प्रकार का भविष्य केवल अधीश्वर शक्ति की अनवरत छत्रछाया में ही सम्प्राप्त हो सकता है, उसका छोड़कर अथ किसी स्थिति में नहीं, और न ब्रिटिश शासन के अतिरिक्त अन्य किसी नियंत्रणकारी सत्ता के अंतर्गत उसका (भविष्य) हो क्या जा सकता है।" गोखले की धारणा थी कि इंग्लैण्ड भारत के भविष्य का गहमाग की

2 गोखले ने अनिष्ट आधिपत्य और अंधकार पर कहा था—*Speeches and Writings*, पृष्ठ 66।

3 गायन का इंग्लिशम सत्रिस्वटिक कॉमन में 26 में *Speeches of Mr G K Gokhale* (भा १ पृष्ठ 345), द्वािरे पृष्ठ 36-37।

4 वही, पृष्ठ 88।

वृद्धि हो, और इसलिए वे पारस्परिक समझबूझ की भावना की वृद्धि की बड़ी कद्र करते थे । वे ऐसी व्यापक योजना के निर्माण में सहायता देने के इच्छुक थे जिससे देश की नैतिक तथा भौतिक समृद्धि की पुनः स्थापना की जा सके । उनका कहना था कि इस दिशा में एक महत्वपूर्ण कदम यह होगा कि 1833 के अधिकार अधिनियम तथा 1858 की घोषणा⁵ में सम्मान व्यवहार का जा बचन दिया गया था उसका परिपालन किया जाय । यदि उस प्रतिज्ञा का उल्लंघन किया गया तो भारत की राजमूर्ति का एक आधार विलुप्त हो जायगा । विश्व के राष्ट्रों के बीच सम्मानपूर्ण स्थान प्राप्त करना ही भारत ही होतव्यता है, और इंग्लण्ड के लिए गौरव की बात यही होगी कि वह इस लक्ष्य की प्राप्ति में उसकी सहायता करे । गोखले ने कहा कि यदि भारतवासियों की उत्तरदायित्व के पदा से वंचित रखा गया तो इससे उनके व्यक्तिस्व का ह्रास होगा और उनका नैतिक स्तर गिरगा । इसीलिए गोखले का आग्रह था कि भारतवासियों को शासन में अधिकाधिक भाग दिया जाय । उन्होंने नीकरशाही के हाथों से शक्ति को वेन्द्रित करने की नीति की आलोचना की । उन्हें ब्रिटिश राजनीतिज्ञों की सद्भावनाओं में इतना अधिक हादिक विश्वास था कि जब दादाभाई नौरोजी की भी आस्था ढिग गयी तब भी वे ब्रिटिश राजनीतिज्ञों का भरोसा करते रहे । यही कारण था कि उन्होंने 1909 के इण्डियन कॉन्सिल एक्ट का हृदय से समर्थन किया ।

गोखले ने तत्कालीन समस्याओं के सम्बंध में जो भाग अपनाया उसके मूल में दो मुख्य धारणाएँ थीं। रानाडे की भाँति उनका भी विश्वास था कि भारत में ब्रिटिश साम्राज्य ईश्वरीय विधान की योजना का ही एक अंग है और उसका उद्देश्य भारत को मारी लाम पहुँचाना है। दूसरे, वे कठिन परिश्रम और त्याग के द्वारा राष्ट्रवाद की दृढ़ नींव स्थापित करना चाहते थे। वे राष्ट्रीय एकता को विशेष महत्व देते थे। इसलिए उ'होंने स्वीकार किया कि राष्ट्रीय विकास के लिए भारतीय जनत को सामाजिक क्षमता में वृद्धि करना और उसके नैतिक चरित्र का उन्नयन करना परमावश्यक है। उन्होंने कहा "जिस सधप में हम सलग्न हैं उसका वास्तविक नैतिक महत्व वतमान सस्याआ में उस विशिष्ट पुनर्रसमजन अथवा पुनर्गठन में नहीं है जिसे प्राप्त करने में हम सफल हो सकें, उसका असली महत्व उस शक्ति में है जो हमें अपने जीवन के स्यायी अंग के रूप में उपलब्ध हो सकेगी। जनता का सम्पूर्ण जीवन उससे ब'हो अधिक व्यापक और गम्भीर है जिसे शुद्ध राजनीतिव सस्याएँ प्रभावित कर पाता है। यदि हमारे उपाय जैसे होने चाहिए बस हो तो असफलताएँ भी जनता के उस जीवन को समझ बनाने में सहायक हो सकती हैं।" गोखले अपने नैतिकता पर आधारित राष्ट्रीय एकीकरण के काम को स्यायी रूप देना चाहते थे। इस उद्देश्य से उन्होंने 1905 की 12 जून को सर्वेडस आब इण्डिया सोसायटी की स्थापना की। सोसाइटी के सस्यापक का जीवन ब'टो, परिश्रम तथा दु'खों का जीवन था। सोसाइटी के सविधान से उस जीवन का गम्भीर और श्रेष्ठ आदर्शवाद प्रकट होता है। वे एकीकृत, शक्तिसम्पन्न तथा अभिनवीकृत भारत के आदर्श को ठास रूप देना चाहते थे, और उनका विश्वास था कि ऐसा भारत त्याग, शक्ति और अध्यवसाय के आधार पर ही निमित किया जा सकता है। सोसाइटी के सविधान की प्रस्तावना में लिखा हुआ है "सर्वेडस आब इण्डिया गाना इटी की स्थापना परिस्थिति की इन आवश्यकताओं की कुछ सीमा तक पूर्ति करने के लिए की गयी है। इसके सदस्य नि सकाध स्वीकार करते हैं कि ब्रिटेन के साथ भारत का सम्बंध अपेक्ष ईश्वरीय विधान का परिणाम है और भारत के बस्याण के लिए है। ब्रिटेन के उपनिवेगा के ढग का स्वराज उनका लक्ष्य है। वे मानते हैं कि यह लक्ष्य व'पों ने निष्ठा तथा धर्म में युक्त काय और आत्मा का अनु रूप त्याग के बिना प्राप्त नहीं किया जा सकता। सफलता की अनिवार्य गत यह है कि ब'री सस्या में आगामी आगे आये और इस काय में उसी शक्ति भाव के साथ जुट जाय जिसका सहर धार्मिक काय में विय जान है। राजनीतिक जीवन का आध्यात्मिक रूप देना आवश्यक है। कायकर्ता का अन्तः पुनः स युक्त होकर अपने ध्येय की ओर अग्रसर होना है। उमम ऐसी उन्नत दशमति हानी पालिए कि मातृभूमि के लिए बलिदान के हर अवसर से उसे हृष का अनुभव हो। उनका हृष इतना निर्भीक

हो कि कठिनाई अथवा सकट उसे अपने लक्ष्य से विमुख और विचलित न कर सके, और ईश्वर के उद्देश्य में उसकी ऐसी गहरी आस्था हो कि ससार की कोई शक्ति उसे डिगा न सके। और अन्त में उसे श्रद्धापूर्वक उस आनन्द की चाह होनी चाहिए जो अपने को मातृभूमि की सेवा में खपा देने से उपलब्ध होता है। सर्वेंट्स आव इण्डिया सोसाइटी ऐसे लोगों को प्रशिक्षित करेगी जो धार्मिक मानवा से देश के काय में सलग्न होने के लिए तैयार होंगे, और सर्वधार्मिक तरीकों से भारतीय जनता के राष्ट्रीय हितों का परिवर्धन करने का प्रयत्न करेगी। इसके सदस्य मुख्यतः इन कार्यों की पूर्ति के लिए परिश्रम और प्रयत्न करेंगे (1) उपदेश तथा उदाहरण के द्वारा देशवासियों में मातृभूमि के प्रति गम्भीर तथा उत्कट प्रेम उत्पन्न करना जिससे वे सेवा और त्याग के द्वारा अपने जीवन को सायक बनाने की कामना करें, (2) राजनीतिक शिक्षा तथा राजनीतिक आन्दोलन के काम को सशक्ति करना और देश के सांख्यिक जीवन को बल प्रदान करना, (3) विभिन्न सम्प्रदायों के बीच प्रेम पूर्ण सदभावना तथा सहयोग के सम्बन्ध बढ़ाना, (4) शैक्षिक आन्दोलनों, विशेषकर स्त्री शिक्षा, पिछड़े हुए वर्गों की शिक्षा तथा औद्योगिक और वैज्ञानिक शिक्षा के आन्दोलनों को सहायता देना, और (5) दलित जातियों का उद्धार।”⁷

गोखले ने स्वदेशी आन्दोलन का समर्थन किया। उसके लिए स्वदेशी का अर्थ था देश के लिए उच्चकोटि का गम्भीर तथा व्यापक प्रेम।⁸ उन्होंने 1905 में वाराणसी कांग्रेस में कहा “स्वदेशी का आन्दोलन आर्थिक होने के साथ ही साथ देशभक्ति का भी आन्दोलन है। जिन श्रेष्ठतम आदमों ने मनुष्य जाति के हृदय की कभी भी स्पन्दित किया है उनमें स्वदेशी का महत्वपूर्ण स्थान है। मातृभूमि के प्रति भक्ति उच्चतम स्वदेशी के आदर्श का सार है। उसका प्रभाव इतना गम्भीर और उत्कट होता है कि उसकी कल्पना से ही हृदय पुलकित होने लगता है और उसके वास्तविक स्पर्श से मनुष्य अपने तुच्छ व्यक्तित्व से ऊपर उठकर अलौकिक आनन्द के लोक में विचरण करने लगता है। स्वदेशी आन्दोलन को जिस अर्थ में हम समझते हैं उसका एक पक्ष ऐसा है जिसको साधारण जनता भी हृदय गम कर सकती है। वह उसे देश के सम्बन्ध में सोचने की प्रेरणा देता है, उसे देश के लिए स्वेच्छा से कुछ त्याग करने के विचार का आदी बनाता है, उसमें देश के आर्थिक विकास के प्रति र्वि उत्पन्न करता, और उसे राष्ट्रीय हित के लिए परस्पर सहयोग करने का पाठ पढ़ाता है। किन्तु आन्दोलन का भौतिक पक्ष आर्थिक है। मैं यह स्वीकार करता हूँ कि बड़े पैमाने पर आत्म-त्याग की प्रतिभा (विदेशी वस्तुओं के त्याग की प्रतिभा—अनु) कर लेने से हमारा एक महत्वपूर्ण उद्देश्य सिद्ध हो जायगा, अर्थात् देश में उत्पादित वस्तुओं की खपत तत्काल हो सकेगी, और जब उनकी माँग पूर्ति से अधिक होगी तो उनके उत्पादन को सदा-सर्वदा प्रोत्साहन मिलता रहेगा। किन्तु आर्थिक क्षेत्र में कठिनाइयाँ इतनी अधिक हैं कि उन पर विजय पाने के लिए सभी उपलब्ध साधनों के सहयोग की आवश्यकता है।” इस प्रकार हम देखते हैं कि गोखले की स्वदेशी की धारणा बहुत व्यापक थी। रानाडे की भाँति उनका भी विचार था कि देश में मुख्य समस्या उत्पादन की थी और उसके लिए पूँजी तथा साहसिकता की आवश्यकता थी। भारत में इन चीजों की कमी थी इसलिए जो कोई इन क्षेत्रों में योग देता वह सचमुच स्वदेशी के लिए कार्य कर रहा था। जहाँ तक सूती वस्त्रों का सम्बन्ध था मुक्त व्यापार का बड़े से बड़ा समर्थक भी देश में उनके उत्पादन को प्रोत्साहन देने पर आपत्ति नहीं कर सकता था, क्योंकि सूती माल के उत्पादन के लिए भारत में सस्ते धूम और बपास का बाहुल्य था। किन्तु स्वदेशी के समर्थक होते हुए भी गोखले ने बहिष्कार के उग्र अन्त के प्रयोग की अनुमति नहीं दी।⁹

वाराणसी कांग्रेस में गोखले ने नी माँगें प्रस्तुत की और उन्हें साक्षात्कृत करने के लिए पुरस्

7 दिये गोखले का “Elevation of Depressed Class” शीर्षक भाषण, *Speeches and Writings* पृष्ठ 740-47।

8 गोखले की मृत्यु के बाद भी ए. सी. निवास शास्त्री ने सर्वेंट्स आव इण्डिया सोसाइटी का कार्य मोत्तापूर्वक चलाया।

9 *Speeches and Writings*, पृष्ठ 795।

10 वही, पृष्ठ 819।

कृष्ण गोखले ने विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता को स्वीकार किया। वे ऐसी व्यवस्था के पक्ष में थे जिससे नौकरशाही पर तत्काल नियंत्रण लगाया जा सके।¹² उनका कहना था कि प्रांतीय विकेन्द्रीकरण तभी सफल हो सकता है जब प्रांतीय परिषदों के आकार में वृद्धि हो और उन्हें प्रांतीय बजट पर विवाद करने का अधिकार दे दिया जाय। उन्होंने इस बात की आग्रहपूर्वक सिफारिश की कि जिलाधीशों को प्रशासन के मामलों में सलाह देने के लिए जिला परिषदों का निर्माण किया जाय। हाँवहाउस विकेन्द्रीकरण आयोग के समक्ष साक्ष्य देते समय गोखले ने तीन बातों को विशेष रूप से आवश्यक बतलाया (1) निम्नस्तर पर गांव पंचायतें, (2) माध्यमिक स्तर पर जिला परिषदें, और (3) शिखर पर पुनर्गठित विधान परिषदें।

भारत में अंग्रेजी शिक्षा के प्रसार से जो भयंकर समस्याएँ उठ खड़ी हुई थीं उनसे गोखले भलीभांति परिचित थे। अंग्रेजी शिक्षा के कारण लोग स्वतन्त्रता तथा स्वतन्त्र सत्ताओं के मूल्यों के सम्बन्ध में अधिक जागरूक हो गये थे।¹³ सरकार नयी परिस्थितियों का सामना करने के योग्य थी अथवा नहीं, इस बात की जांच करने के लिए गोखले ने कुछ कसौटियाँ प्रस्तुत कीं। 1911 में उन्होंने कहा "सरकार प्रगतिशील है अथवा नहीं, और वह निरन्तर प्रगतिशील है अथवा नहीं, इस बात की जांच करने के लिए मैं चार प्रकार की परीक्षा का सुझाव देता हूँ। पहली परीक्षा यह है कि वह बहुसंख्यक जनता की नैतिक और भौतिक उन्नति के लिए क्या क्या उपाय करती है। इन उपायों में मैं उन साधनों को नहीं गिनता जो ब्रिटिश सरकार ने भारत में अपनाये हैं, क्योंकि वे साधन तो उसके अस्तित्व के लिए ही आवश्यक थे, यद्यपि उनसे जनता को लाभ हुआ है, उदाहरण के लिए, रेलमार्गों का निर्माण तथा डाक तार व्यवस्था की स्थापना इत्यादि। जनता की नैतिक तथा भौतिक उन्नति के साधनों से मेरा अभिप्राय यह है कि सरकार ने शिक्षा के लिए क्या किया है और सफाई कृषि की उन्नति आदि के लिए क्या किया है। दूसरी परीक्षा यह है कि सरकार स्थानीय मामलों के प्रशासन अर्थात् नगरपालिकाओं और स्थानीय परिषदों में हमें क्या सामना देने के लिए क्या क्या उपाय करती है। मेरी तीसरी परीक्षा यह होगी कि सरकार हमें परिषदों अर्थात् उन विचारक मन्त्रियों में जहाँ नीति निर्धारित होती है, क्या स्थान देती है। और अंत में हम यह देखना है कि सरकारी नौकरियों में भारतीयों को क्या स्थान मिलता है।"¹⁴

अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में गोखले ने फीरोजशाह मेहता तथा आगाखा की सलाह से भारत की सवधानिक प्रगति के लिए एक योजना तैयार की। उनकी योजना इस ढंग की थी कि कुछ वर्ष के अंदर देश में एक प्रकार का सघ स्थापित किया जा सके। फिलहाल (1914-15 में) वे भारतीय शासन में गवर्नर जनरल के हस्तक्षेप को स्वीकार करने को तैयार थे। गोखले की योजना में मुसलमानों तथा अन्य अल्पसंख्यकों को पृथक् तथा प्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व देने की आवश्यकता को स्वीकार किया गया था। वे आगाखों के इस सुझाव से सहमत नहीं थे कि प्रांतों का जातीय आधार पर पुनर्गठन किया जाय।¹⁵

3 गोखले के आर्थिक विचार

गोखले को भारत की औद्योगिक तथा कृषि सम्बन्धी समस्याओं के विषय में भारी चिन्ता थी। पश्चिम के मुद्रापूरक पूँजीवादी अर्थतन्त्र तथा एक अविकसित देश की आवश्यकताओं तथा सामाजिक-आर्थिक मूल्यों के बीच संघर्ष से उत्पन्न आर्थिक समस्याओं को समझ लेने की सूक्ष्म दृष्टि उनमें थी।¹⁶ उनका आग्रह था कि भारत सरकार के आय तथा व्यय के बीच अधिक सन्तुलन

12 वही पृष्ठ 724।

13 वही, पृष्ठ 674।

14 एनो वेसट्ट व 1917 की दलकता काँग्रेस में दिये गये अध्यापन भाषण में उद्धृत।

15 आगाखी, *India in Transition*, पृष्ठ 44-45।

16 साधन ने 9 मार्च, 1911 का इम्पीरियल लेजरिस्टिक कॉमिशन में "चीनी वर व्यापार पर एक भाषण दिया। उसमें उन्होंने इस बात का समर्थन किया कि राज्य का चाहिए कि मुक्त व्यापार को कोशिश में लायें बिना उद्योगों का संरक्षण करें। उन्होंने औद्योगिक सिस्टम का आर्थिक सिद्धान्त का अनुमान दिया। उन्होंने कहा "यहाँ जमनभरपाशी सिस्टम ने एक स्थल पर बसलाया है कि जब भारत जैसा कोई देश सामाजिक प्रगति

समजन (बैंठ बिठान) स्थापित किया जाय। वे इस पक्ष में थे कि आय का अधिक 'यायोचित' ढंग से वितरण किया जाय। वे चाहते थे कि सरकार भूमि सम्बन्धी करों को कम करके कृषकों की दशा सुधारने का प्रयत्न करे। वे जनता की बढ़ती हुई दोनता को देखकर बहुत दुःखी हुआ करते थे। इसलिए उन्होंने कृषक जनता को राहत पहुँचाने का समयन किया। उनका सुभाव था कि भारतीय उद्योगों के साधनों का विनिधान इस ढंग से किया जाय जिससे उनकी क्षमता में वृद्धि हो। वे सरकार की वित्त नीति को ऐसी दिशा देने के पक्ष में थे जिससे शिक्षित मध्य वर्ग के लोगों को अधिक रोजगार मिले और उत्पादन बढ़े। उन्होंने नमक कर घटाने का आग्रहपूर्वक समयन किया। अपने 1904 के बजट भाषण में उन्होंने नमक कर में आठ आने को और कटौती करने की सिफारिश की। अपने 1907 के बजट भाषण में उन्होंने नमक कर को पूर्णतः समाप्त करने का प्रस्ताव रखा। 1903 और 1904 के बजट भाषणों में उन्होंने सूती माल पर उत्पादन शुल्क समाप्त करने का अनुरोध किया था। भारतीय रेलमार्गों पर होने वाले भारी व्यय का भी उन्होंने विरोध किया। उन्होंने आपकर के लिए कर योग्य आय की सीमा बढ़ाने का समयन किया। जब भारत में स्वर्ण मुद्रा का प्रचलन आरम्भ किया गया तो भारतीय मुद्रा को ब्रिटिश मुद्रा (पौण्ड) में परिवर्तित करने के उद्देश्य से एक स्वर्णमान कोप (गोल्ड स्टैण्डर्ड फण्ड) स्थापित किया गया था। 1907 के बजट भाषण में गोखले ने इस कोप के सचय का विरोध किया।¹⁷ गोखले इस पक्ष में थे कि भारत के नवजात उद्योगों को सुरक्षण देने की व्यवस्था की जाय।¹⁸

4 निष्कर्ष

गोपाल कृष्ण गोखले इतिहास के जानकार तथा अर्थशास्त्र के आचार्य थे। 'दादाभाई नौरोजी की भाँति वह भी राजनीति के आर्थिक आधारों के अध्ययन में रुचि थी। तिलक, पाल, अरविन्द आदि अतिवादी नेताओं की शक्ति का मुख्य कारण यह था कि उन्होंने भारत के विशाल दार्शनिक तथा धार्मिक साहित्य का गम्भीर अध्ययन किया था। इसलिए वे भगवद्गीता तथा महाभारत को उद्धृत किया करते थे। इसके विपरीत दादाभाई, रानाडे तथा गोखले ने अर्थशास्त्र का विद्वत्पणात्मक ढंग से अध्ययन किया था। अतिवादी प्राचीन भारत की सांस्कृतिक उपलब्धियों का गुणगान किया करते थे। मिनवादी ग्लेडस्टन, कॉडन, मिल¹⁹ आदि मस्यापक अर्थशास्त्रियों की भाषा में बात किया करते थे। यदि हम सामाजिक तथा कुछ अंश में अतिसयोक्तिपूर्ण भाषा का प्रयोग

गिता के पक्ष में की जाय तो उसका क्या परिणाम होता है। उसका कहना है कि ऐसा कोई देश जो अध्यात्मिक दृष्टि से पिछड़ा हुआ है, जिसके उत्पादन के तरीके पुराने ढंग के हैं और जो अधिकतर शारीरिक श्रम पर निर्भर करता है, ऐसे देशों के साथ सामाजिक प्रतियोगिता में कस जाता है जो भाष तथा मशीनों का प्रयोग करते हैं और उत्पादन में नवीनतम वैज्ञानिक अनुसंधानों से लाभ लेते हैं तो पहला प्रभाव यह होता है कि स्थानीय उद्योगों का विनाश हो जाता है और देश को फिर सेती का ही सहारा लेना पड़ता है, कुछ समय के लिए वह पूर्णतः कृषिप्रधान बन जाता है। किन्तु वह कहता है कि उसका बाद राज्य का कल्याण आरम्भ होता है। जब ऐसी स्थिति आजाय तो राज्य को चाहिए कि सरकार अपने आय और सुरक्षण की उचित व्यवस्था द्वारा उन उद्योगों का परिवर्धन करे जो परिवर्धन करने के योग्य हों जिससे देश नवीनतम मशीनों की सहायता से पुनः उद्योगिक मार्ग पर अग्रसर हो सके और अन्ततोगत्वा सम्पूर्ण विश्व का प्रतियोगिता में सफलतापूर्वक पड़ा हो सके। श्रीमान जना कि मैं आज प्रायः काल यह चुका हूँ, यदि देश के प्रशासन में हमारी आवाज शक्तिशाली होनी तो मैं हड़ता के साथ उस बात का समयन करता कि भारत सरकार बिस्व को साराह पर चले। किन्तु ऐसी स्थिति का देखत हुए यह दीघकाल तक 'आवाहारिक नहीं प्रतीत होता, इसलिए हम चाहिए कि स्थिति जैसी है उसे स्वीकार कर लें और उससे अधिकाधिक लाभ उठाने का प्रयत्न करें। 'यत्तिगत रूप से मेरा विचार है कि इस समय हम सरकार से प्रार्थना करें कि वह उद्योगों की उत्तनी ही सहायता दे जितनी कि वह उन शिष्टानों का उत्तलयन करने बिना द सजती है आ कि आज देश के प्रशासन पर शक्ती है। मेरा अभिप्राय मुक्त व्यापार के सिद्धांतों से है। *Speeches and Writings*, जिस् 1, पृष्ठ 335।

17 गोखले का अनुसार 1906 में सरनिष्ठ स्वर्ण निधि (गोल्ड रिजर्व फण्ड) एक करोड़ नास साठ स्टैलिंग के बराबर थी।

18 *Speeches and Writings*, पृष्ठ 803।

19 गोखले ने 1907 में इम्पीरियल लेजिस्लेटिव कौंसिल में बजट पर भाषण देते हुए एक का इय हट्टिकोण का उल्लेख किया था कि व्यवस्था कायम रखने में बाधन अथवा बाधनात्मक शक्ति का मुभावले में 'लोकमत अधिक महत्वपूर्ण होता है। (*Speeches and Writings*, उक्त समा सस्करण, पृष्ठ 123)।

वृष्ण गोखले ने विकेंद्रीकरण की आवश्यकता को स्वीकार किया। वे ऐसी व्यवस्था के पक्ष में थे जिससे नौकरशाही पर तत्काल नियंत्रण लगाया जा सके।¹² उनका कहना था कि प्रांतीय विकेंद्रीकरण तभी सफल हो सकता है जब प्रांतीय परिषदों के आकार में वृद्धि हो और उच्च प्रांतीय बजट पर विवाद करने का अधिकार दे दिया जाय। उन्होंने इस बात की आग्रहपूर्वक सिफारिश की कि जिलाधीशों को प्रशासन के मामलों में सलाह देने के लिए जिला परिषदों का निर्माण किया जाय। हाँवहाउस विकेंद्रीकरण आयोग के समक्ष साध्य देते समय गोखले ने तीन बातों का विशेष रूप से आवश्यक बतलाया (1) निम्नस्तर पर गांव पंचायतें, (2) माध्यमिक स्तर पर जिला परिषदें, और (3) शिखर पर पुनर्गठित विधान परिषदें।

भारत में अंग्रेजी शिक्षा के प्रसार से जो भयकर समस्याएँ उठ खड़ी हुई थीं उनसे गोखले मलीमाति परिचित थे। अंग्रेजी शिक्षा के कारण लोग स्वतंत्रता तथा स्वतंत्र सत्ताओं के मूल्य के सम्बन्ध में अधिक जागरूक हो गये थे।¹³ सरकार नयी परिस्थितियों का सामना करने के योग्य थी अथवा नहीं, इस बात की जांच करने के लिए गोखले ने कुछ कसौटियाँ प्रस्तुत कीं। 1911 में उन्होंने कहा “सरकार प्रगतिशील है अथवा नहीं, और वह निरंतर प्रगतिशील है अथवा नहीं, इस बात की जांच करने के लिए मैं चार प्रकार की परीक्षा का सुझाव देता हूँ। पहली परीक्षा यह है कि वह बहुसंख्यक जनता की नैतिक और भौतिक उन्नति के लिए क्या-क्या उपाय करती है। इन उपायों में मैं उन साधनों को नहीं गिनता जो ब्रिटिश सरकार ने भारत में अपनाये हैं, क्योंकि वे साधन तो उसके अस्तित्व के लिए ही आवश्यक थे, यद्यपि उनसे जनता को लाभ हुआ है, उदाहरण के लिए, रेलमार्गों का निर्माण तथा डाक-तार व्यवस्था की स्थापना इत्यादि। जनता की नैतिक तथा भौतिक उन्नति के साधनों से मेरा अभिप्राय यह है कि सरकार ने शिक्षा के लिए क्या किया है और सफाई, कृषि की उन्नति आदि के लिए क्या किया है। दूसरी परीक्षा यह है कि सरकार स्थानीय मामलों के प्रशासन अर्थात् नगरपालिकाओं और स्थानीय परिषदों में हमें क्या सामना देने के लिए क्या-क्या उपाय करती है। मेरी तीसरी परीक्षा यह होगी कि सरकार हमें परिषदों अर्थात् उन विचारक समूहों में जहाँ नीति निर्धारित होती है, क्या स्थान देती है। और अंत में हम यह देखना है कि सरकारी नौकरियों में भारतवासियों को क्या स्थान मिलता है।¹⁴

अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में गोखले ने फीरोजशाह मेहता तथा आगाखानों की सलाह में भारत की सर्वधानिक प्रगति के लिए एक योजना तैयार की। उनकी योजना इस ढंग की थी कि कुछ वर्ष के अंदर देश में एक प्रकार का सघ स्थापित किया जा सके। फिलहाल (1914-15 में) ये भारतीय शासन में भवनर जनरल के हस्तक्षेप को स्वीकार करने की तैयार थे। गोखले की योजना में मुसलमानों तथा अन्य अल्पसंख्यक की पृथक् तथा प्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व देने की आवश्यकता का स्वीकार किया गया था। वे आगाखानों के इस सुझाव से सहमत नहीं थे कि प्रांतों का जातीय आधार पर पुनर्गठन किया जाय।¹⁵

3 गोखले के आर्थिक विचार

गोखले को भारत की औद्योगिक तथा श्रमिक-सम्बन्धी समस्याओं के विषय में भारी जिज्ञासा थी। पश्चिम में मुद्रापूर्वक पूंजीवादी अर्थतंत्र तथा एक अविकसित देश की आवश्यकताओं तथा सामाजिक-आर्थिक मूल्यों के बीच सघर्ष से उत्पन्न आर्थिक समस्याओं का समझ सन की सूत्रमूर्ति काम थी।¹⁶ उनका आग्रह था कि भारत सरकार के आय तथा व्यय के बीच अधिनि सन्तुलित

12 वही, पृष्ठ 724।

13 वही, पृष्ठ 674।

14 एन। के। ए. 1917 की कमजोरी की प्रथम में जिस में अर्थ-नीति आयोग में उद्धृत।

15 आगाखानों *India in Transition* पृष्ठ 44-45।

16 गोखले ने 9 मार्च, 1911 को इंग्लैंड में सत्रित्व में कोरिंगम में कीर्ति पर भाषा देकर पर एक भाषण दिया। उसमें उन्होंने इस बात का समर्थन किया कि राज्य का दायित्व कि मुक्त व्यापार का कोरिंगम में इन विचारों को मान्यता देने। उन्होंने प्रीट्रिक्स निरुद्ध का आर्थिक सिद्धान्त का अनुमान किया। उन्होंने कहा कि महान अर्थ-व्यवस्था की निरुद्ध ने एक स्थान पर बतलाया है कि जब भारत की कोई देश सामाजिक प्रगति

समजन (बैंठ विठान) स्थापित किया जाय । वे इस पक्ष में थे कि आय का अधिक 'यायोचित' ढंग से वितरण किया जाय । वे चाहते थे कि सरकार भूमि सम्पत्ती करो को कम करके कृषकों की दशा सुधारने का प्रयत्न करे । वे जनता की बढ़ती हुई दीनता को देखकर बहुत दुःखी हुआ करते थे । इसलिए उन्होंने कृषक जनता को राहत पहुँचाने का समर्थन किया । उनका सुझाव था कि भारतीय उद्योगों के साधनों का विनिधान इस ढंग से किया जाय जिससे उनकी क्षमता में वृद्धि हो । वे सरकार की वित्त नीति को ऐसी दिशा देने के पक्ष में थे जिससे शिक्षित मध्य वर्ग के लोगों को अधिक रोजगार मिले और उत्पादन बढ़े । उन्होंने नमक कर घटाने का आग्रहपूर्वक समर्थन किया । अपने 1904 के बजट भाषण में उन्होंने नमक कर में आठ आने की और कटौती करने की सिफारिश की । अपने 1907 के बजट भाषण में उन्होंने नमक कर को पूर्णतः समाप्त करने का प्रस्ताव रखा । 1903 और 1904 के बजट भाषणों में उन्होंने सूती माल पर उत्पादन शुल्क समाप्त करने का अनुरोध किया था । भारतीय रेलमार्गों पर होने वाले भारी व्यय का भी उन्होंने विरोध किया । उन्होंने आयकर के लिए कर योग्य आय की सीमा बढ़ाने का समर्थन किया । जब भारत में स्वण मुद्रा का प्रचलन आरम्भ किया गया तो भारतीय मुद्रा का नोटिफ़ा मुद्रा (पीण्ड) में परिवर्तित करने के उद्देश्य से एक स्वणमान कोप (गोल्ड स्टैण्डर्ड फण्ड) स्थापित किया गया था । 1907 के बजट भाषण में गोखले ने इस कोप के सचय का विरोध किया ।¹⁷ गोखले इस पक्ष में थे कि भारत के नवजात उद्योगों को संरक्षण देने की व्यवस्था की जाय ।¹⁸

4 निरक्षर

गोपाल कृष्ण गोखले इतिहास के जानकार तथा अर्थशास्त्र के आचार्य थे । दादाभाई नौरोजी की भांति उन्हें भी राजनीति के आर्थिक आधारों के अध्ययन में रुचि थी । तिलक, पाल, अरविंद आदि अतिवादी नेताओं की शक्ति का मुख्य कारण यह था कि उन्होंने भारत के विशाल दार्शनिक तथा धार्मिक साहित्य का गम्भीर अध्ययन किया था । इसलिए वे भगवद्गीता तथा महाभारत को उद्धृत किया करते थे । इसके विपरीत दादाभाई, रानाडे तथा गोखले ने अर्थशास्त्र का विद्वत्पणात्मक ढंग में अध्ययन किया था । अतिवादी प्राचीन भारत की सांस्कृतिक उपलब्धियों का गुणगान किया करते थे । मित्रवादी ग्लैंडस्टन, कॉड्डन, मिल¹⁹ आदि संस्थापक अर्थशास्त्रियों की भांति वे बात किया करते थे । यदि हम सामाजिक तथा कुछ अंश में अतिशयोक्तिपूर्ण भाषा का प्रयोग

किया कि भ्रम में पड़ जाय तो उसका क्या परिणाम होता है । उसका कहना है कि ऐसा कोई देश जो औद्योगिक दृष्टि से पिछड़ा हुआ है, जिसके उत्पादन के तरीके पुराने ढंग के हैं और जो अधिकतर शारीरिक श्रम पर निर्भर करता है, ऐसे देशों के साथ सामर्थ्य प्रतियोगिता में फँस जाता है या भाग तथा मशीनों का प्रयोग करते हैं और उत्पादन में नवीनतम तकनीक अनुसंधान से काम लेते हैं तो पहला प्रभाव यह होता है कि स्थानीय उद्योगों का विनाश हो जाता है और देश को फिर सेतो का ही सहारा लेना पड़ता है, कुछ समय के लिए यह पूर्णतः क्षतिग्रस्त बन जाता है । किन्तु यह कहना है कि उसके बाद राज्य का कर्तव्य आरम्भ होता है । जब ऐसी स्थिति आजाय तो राज्य को चाहिए कि बत्तूर आगे आय और संरक्षण का उचित ध्येयवादा द्वारा उन उद्योगों का परिवर्धन करे जो परिवर्धन करने में योग्य हों जिससे देश नवीनतम मशीनों की सहायता से पुनः औद्योगिक मार्ग पर अग्रसर हो सके और अन्ततः अन्ततः सम्पूर्ण विश्व का प्रतियोगिता में मजबूत और प्रगतिशील बने । यही मन जसा कि मैं आज प्रातः काल कह चुका हूँ, यदि देश ने प्रशासन में हमारी आवाज सुनी तो हमारी भांति ही हमें हानी तो नहीं हाना के साथ इस बात का समर्थन करता कि भारत सरकार लिस्ट की सहायता पर चल । किन्तु हिन्दी को देखते हुए यह दावा तब तक व्यावहारिक नहीं प्रतीत होता, इसलिए हम चाहिए कि स्थिति जमी है उस स्वीकार कर लें और उसमें अधिकारिक लाभ उठाने का प्रयत्न करें । व्यक्तिगत रूप से मेरा विचार है कि इस समय हम सरकार से प्रार्थना करें कि वह उद्योगों को उतनी ही सहायता दे जितनी कि वह उन विद्वानों का उन्नयन करने बिना दे सकती है जो कि आज देश के प्रशासन पर हानि हैं । मेरा अग्रिमार्ग मुक्त व्यापार के सिद्धांतों से है । *Speeches and Writings*, वॉल्यूम 1, पृष्ठ 335 ।

17 गोखले के अनुसार 1906 में सरलित स्वण निधि (गोल्ड रिजर्व फण्ड) एक करोड़ बीस लाख रुपयों के बराबर थी ।

18 *Speeches and Writings*, पृष्ठ 803 ।

19 गोखले ने 1907 में इन्फ़ीरियर लेजिस्लेशन कोमिशन के बजट पर भाषण देते हुए कहा कि इस इन्फ़ीरियर का उल्लेख किया जा कि व्यवस्था कायम रखने में कानून अथवा कायपालिका की भूमिका में 'साधन अधिक महत्वपूर्ण होता है । (*Speeches and Writings*, वॉल्यूम 1, पृष्ठ 123) ।

कृष्ण गोखले ने विवेकीकरण की आवश्यकता को स्वीकार किया। वे ऐसी व्यवस्था के पक्ष में थे जिससे नौकरशाही पर तत्काल नियंत्रण लगाया जा सके।¹² उनका कहना था कि प्रांतीय विवेकीकरण तभी सफल हो सकता है जब प्रांतीय परिपदों के आकार में वृद्धि हो और उन्हें प्रांतीय बजट पर विवाद करने का अधिकार दे दिया जाय। उन्होंने इस बात की आग्रहपूर्वक सिफारिश की कि जिलाधीशों को प्रशासन के मामलों में सलाह देने के लिए जिला परिपदों का निर्माण किया जाय। हॉवहाउस विवेकीकरण आयोग के समक्ष साक्ष्य देते समय गोखले ने तीन बातों का विशेष रूप से आवश्यक बतलाया (1) निम्नस्तर पर गाँव पंचायतें, (2) माध्यमिक स्तर पर जिला परिपदें, और (3) शिखर पर पुनर्गठित विधान परिपदें।

भारत में अंग्रेजी शिक्षा के प्रसार से जो मयकर समस्याएँ उठ खड़ी हुई थीं उनसे गोखले मलीमाति परितुलित थे। अंग्रेजी शिक्षा के कारण लोग स्वतंत्रता तथा स्वतंत्र संस्थाओं के मूल्यों के सम्बन्ध में अधिक जागरूक हो गये थे।¹³ सरकार नयी परिस्थितियों का सामना करने के योग्य थी अथवा नहीं, इस बात की जाँच करने के लिए गोखले ने कुछ कसौटियाँ प्रस्तुत कीं। 1911 में उन्होंने कहा “सरकार प्रगतिशील है अथवा नहीं, और वह निरंतर प्रगतिशील है अथवा नहीं, इस बात की जाँच करने के लिए मैं चार प्रकार की परीक्षा का सुझाव देता हूँ। पहली परीक्षा यह है कि वह बहुसंख्यक जनता की नैतिक और भौतिक उन्नति के लिए क्या क्या उपाय करती है। इन उपायों में मैं उन साधनों को नहीं गिनता जो ब्रिटिश सरकार ने भारत में अपनाये हैं, क्योंकि वे साधन तो उसके अस्तित्व के लिए ही आवश्यक थे, यद्यपि उनसे जनता को लाभ हुआ है, उदाहरण के लिए, रेलमार्गों का निर्माण तथा डाक-तार व्यवस्था की स्थापना इत्यादि। जनता की नैतिक तथा भौतिक उन्नति के साधनों से मेरा अभिप्राय यह है कि सरकार ने शिक्षा के लिए क्या किया है और सफाई कृषि की उन्नति आदि के लिए क्या किया है। दूसरी परीक्षा यह है कि सरकार स्थानीय मामलों के प्रशासन अर्थात् नगरपालिकाओं और स्थानीय परिपदों ने हमें बड़ा साफ़ा देने के लिए क्या क्या उपाय करती है। तैरी तीसरी परीक्षा यह होगी कि सरकार हमें परिपदों अर्थात् उन विचारक सभाओं में जहाँ नीति निर्धारित होती है, क्या स्थान देती है। और अंत में हमें यह देखना है कि सरकारी नौकरियों में भारतवासियों को क्या स्थान मिलता है।¹⁴

अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में गोखले ने फीरोजशाह मेहता तथा आगाख़ाँ की सलाह से भारत की सवधानिक प्रगति के लिए एक योजना तैयार की। उनकी योजना इस ढंग की थी कि कुछ वर्ष के अन्दर देश में एक प्रकार का सभ स्थापित किया जा सके। फिलहाल (1914-15 में) वे भारतीय शासन में गवर्नर जनरल के हस्तक्षेप को स्वीकार करने को तैयार थे। गोखले की योजना में मुसलमानों तथा अन्य अल्पसंख्यकों को पृथक् तथा प्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व देने की आवश्यकता को स्वीकार किया गया था। वे आगाख़ाँ के इस सुझाव से सहमत नहीं थे कि प्रांता का जातीय आधार पर पुनर्गठन किया जाय।¹⁵

3 गोखले के आर्थिक विचार

गोखले को भारत की औद्योगिक तथा कृषि-सम्बन्धी समस्याओं के विषय में भारी चिन्ता थी। पश्चिम के मुद्रापूर्क पूँजीवादी अर्थतंत्र तथा एक अविकसित देश की आवश्यकताओं तथा सामाजिक आर्थिक मूल्यों के बीच सघर्ष से उत्पन्न आर्थिक समस्याओं को समझ लेने की सूझ दृष्टि उनमें थी।¹⁶ उनका आग्रह था कि भारत सरकार के आय तथा व्यय के बीच अधिक सन्तुलित

12 वही पृष्ठ 724।

13 वही पृष्ठ 674।

14 एनी बेसेन्ट के 1917 की कलकत्ता काग्रेस में दिये गये अध्यक्षीय भाषण में उद्धृत।

15 आगाख़ाँ, *India in Transition* पृष्ठ 44-45।

16 गोखले ने 9 मार्च, 1911 को इम्पीरियल लेजिस्लेटिव बोर्डिंग में खोली पर आयात कर पर एक भाषण दिया। उसमें उन्होंने इस बात का समर्थन किया कि राज्य को चाहिए कि मुक्त व्यापार को जोधिम में डाल बिना उद्योगों की सहायता करे। उन्होंने औद्योगिक सिस्ट के आर्थिक सिद्धांत का अनुमोदन किया। उन्होंने कहा “महान् अमनअवस्था सिस्ट ने एक स्थल पर बतलाया है कि जब भारत जहाँ कोई देश सामाजिक प्रतिष्ठो

समज (बैंठ बिठान) स्थापित किया जाय। वे इस पक्ष में थे कि आय का अधिक 'यायोचित' ढंग से वितरण किया जाय। वे चाहते थे कि सरकार भूमि सम्बन्धी करो को कम करके कृषकों की दशा सुधारने का प्रयत्न करे। वे जनता की बढ़ती हुई दीनता को देखकर बहुत दुःखी हुआ करते थे। इसलिए उन्होंने कृषक जनता को राहत पहुँचाने का समयन किया। उनका सुझाव था कि भारतीय उद्योगों के साधना का विनिधान इस ढंग से किया जाय जिससे उनकी क्षमता में वृद्धि हो। वे सरकार की वित्त नीति को ऐसी दिशा देने के पक्ष में थे जिससे शिक्षित मध्य वर्ग के लोगों को अधिक रोजगार मिले और उत्पादन बढ़े। उन्होंने नमक कर घटाने का आग्रहपूर्वक समयन किया। अपने 1904 के बजट भाषण में उन्होंने नमक कर में आठ आने की और कटौती करने की सिफारिश की। अपने 1907 के बजट भाषण में उन्होंने नमक कर को पूर्णतः समाप्त करने का प्रस्ताव रखा। 1903 और 1904 के बजट भाषणों में उन्होंने सूती माल पर उत्पादन शुल्क समाप्त करने का अनुरोध किया था। भारतीय रत्नधारियों पर होने वाले भारी व्यय का भी उन्होंने विरोध किया। उन्होंने आयकर के लिए कर योग्य आय की सीमा बढ़ाने का समयन किया। जब भारत में स्वर्ण मुद्रा का प्रचलन आरम्भ किया गया तो भारतीय मुद्रा को ब्रिटिश मुद्रा (पौण्ड) में परिवर्तित करने के उद्देश्य से एक स्वर्णमान कोष (गोल्ड स्टैण्डर्ड फण्ड) स्थापित किया गया था। 1907 के बजट भाषण में गोखले ने इस कोष के सचय का विरोध किया।¹⁷ गोखले इस पक्ष में थे कि भारत के नवजात उद्योगों को संरक्षण देने की व्यवस्था की जाय।¹⁸

4 निष्कर्ष

गोपाल कृष्ण गोखले इतिहास के जानकार तथा अर्थशास्त्र के आचार्य थे। दादाभाई नौरोजी की भांति उन्हें भी राजनीति के आर्थिक आधारों के अध्ययन में रुचि थी। तिलक, पाल, अरविन्द आदि अतिवादी नेताओं की क्षांति का मुख्य कारण यह था कि उन्होंने भारत के विशाल दार्शनिक तथा धार्मिक साहित्य का गम्भीर अध्ययन किया था। इसलिए वे भगवद्गीता तथा महाभारत को उद्धृत किया करते थे। इसके विपरीत दादाभाई, रानाडे तथा गोखले ने अर्थशास्त्र का विस्लेषणात्मक ढंग से अध्ययन किया था। अतिवादी प्राचीन भारत की सांस्कृतिक उपलब्धियों का गुणगान किया करते थे। मितवादी ग्लेडस्टन काण्डन, मिल¹⁹ आदि सत्यापक अर्थशास्त्रियों की भांति वे बात किया करते थे। यदि हम सामाजिकतः तथा कुछ अंश में अतिशयोक्तिपूर्ण भाषा का प्रयोग

गिना के भवर में फँस जाता है तो उसका क्या परिणाम होता है। उसका कहना है कि ऐसा कोई देश जो औद्योगिक दृष्टि से पिछड़ा हुआ है, जिसके उत्पादन के तरीके पुराने ढंग के हैं और जो अधिकतर शारीरिक श्रम पर निर्भर करता है, ऐसी दशा के साथ सावधानी प्रतियोगिता में फँस जाता है जो भाष तथा मशीन का प्रयोग करते हैं और उत्पादन में नवीनतम वैज्ञानिक अनुसंधानों से लाभ सतत है तो पहला प्रभाव यह होता है कि स्थानीय उद्योगों का विनाश हो जाता है और तब जो फिर खेती का ही सहारा लेना पड़ता है कुछ समय के लिए वह पूर्णतः क्षतिग्रस्त बन जाता है। किन्तु यह कहना है कि उसके बाद राज्य का अर्थशास्त्र आरम्भ होता है। जब ऐसी स्थिति आजाय तो राज्य को चाहिए कि सरकार आगे आय और संरक्षण का उचित व्यवस्था द्वारा उन उद्योगों का परिचयन कर जो परिचयन करने में योग्य हों जिससे देश नवीनतम मशीनों की सहायता से पुनः औद्योगिक भाग पर अग्रसर हो सके और अन्ततोगत्वा सम्पूर्ण विश्व की प्रतियोगिता में सफलतापूर्वक घुसा हो सके। यही मैं जहाँ कि मैं आज प्रातः काल कह चुका हूँ यदि देश में प्रशासन में हमारी आवाज शक्तिशाली होती तो मैं हड़ता के साथ इस बात का समयन करता कि भारत सरकार लिस्ट की सहायता पर चल। किन्तु स्थिति को देखते हुए यह दोषवास तक व्यावहारिक नहीं प्रतीत होगा, इसलिए हम चाहिए कि स्थिति अभी है उसे स्वीकार कर लें और उसमें अधिकारिक 'ताप' उत्पन्न का प्रयत्न करें। 'यत्किन्तु रूप से मर जाय' है कि इस समय हम सरकार से प्रार्थना करें कि वह उद्योगों का उत्तरी ही सहायता दें जिनको कि वह उन मिद्वान्तों का उत्पन्न किन्ते बिना दे सकती है जो कि आज देश में प्रशासन पर हावी हैं। मेरा अधिप्राय मुक्त व्यापार का सिद्धांतों से है। *Speeches and Writings*, टिप्पणी 1, पृष्ठ 335।

17 गोखले के अनुसार 1906 में सराजित स्वर्ण निधि (गोल्ड रिजर्व फण्ड) एवं करोड़ बीस लाख स्तंभिक के बराबर की।

18 *Speeches and Writings*, पृष्ठ 803।

19 गोखले ने 1907 में इम्पारियल सेल्सिस्टिक्स कीमिस में बजट पर भाषण दान हुए वक् के इस दृष्टिकोण का उल्लेख किया था कि व्यवस्था कायम रखने में बालू अथवा बायपासक शक्ति का सुझावों में 'सौकर्य' अधिक महत्वपूर्ण होता है। (*Speeches and Writings*, टिप्पणी सभा संस्करण, पृष्ठ 123)।

करें तो कह सकते हैं कि मितवादियों की शक्ति का स्रोत उनका अधशास्त्र का ज्ञान तथा अति-वादियों के प्रभाव का मुख्य कारण उनका दान तथा धर्म सम्बन्धी पाण्डित्य था।

यद्यपि गोखले की विशेष रुचि वित्त तथा आय की समस्याओं में थी, किन्तु राजनीति के क्षेत्र में वे नैतिकता का माग अपनाने के पक्ष में थे। स्वभाव से वे आध्यात्मवादी थे, आदशवाद में उनका विश्वास था और वे उच्च नैतिक स्तर पर रहना करते थे। सावजनिक नेता के रूप में उनका ध्येय राजनीति को आध्यात्मिक रूप देना था, यही आदश आगे चलकर गांधीजी ने अपनाया। गोखले सदुद्देश्य की प्राप्ति के लिए अनैतिक तरीकों का प्रयोग करने के पक्ष में नहीं थे। उन्हें मानव प्रकृति की श्रेष्ठता में विश्वास था। ब्रिटेन के राजनीतिज्ञों तथा सावजनिक नेताओं को उनसे स्नेह था। वे स्वीकार करते थे कि उनमें एक असाधारण जन्मजात नेता के गुण थे। उनकी तुलना वुडरोवेल्ले तथा आस्विन्थ से की जाती थी। गोखले मोर्ले के भी विश्वासपात्र बन गये थे, यद्यपि मोर्ले को उनकी राजनीतिक प्रवृत्ति की कला-सम्बन्धी योग्यता में सन्देह था। अपने आत्मत्याग, कृतव्यपरायणता, तथा उद्देश्यपूर्ण जीवन के द्वारा गोखले ने राजनीतिक समस्याओं तथा सावजनिक उत्तरदायित्व के क्षेत्र में नैतिक माग को प्रोत्साहन दिया।²⁰ किन्तु आदशवादी होते हुए भी गोखले प्लटोवादी अथवा यूटोपियायी (वाल्फनिक) आदशवादी नहीं थे। वे वार्ता, समय तथा समझौते के तरीकों को ही अच्छा समझते थे। गांधीजी की भाँति उनका आदश था कि विरोधियों के साथ भी अविकल 'याय तथा कठोर नैतिकता का व्यवहार किया जाना चाहिए। अपने भाषणा और कार्यों के द्वारा उन्होंने कभी उग्र उपायों का समयन नहीं किया। वे सदैव आदशवाद तथा परिस्थितियों की यथायवादी मांगों के बीच समन्वय करने के इच्छुक रहते थे। यही कारण था कि वे सार्वभौमिक आन्दोलन की पद्धतियों पर सदैव डटे रहे। उनकी भारत की असौम्य शक्तियों में आस्था थी, और इस बात की उन्होंने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की थी। वे भारतवासियों की राजनीतिक आकांक्षाओं को सीमित करने के पक्ष में नहीं थे।²¹ किन्तु समय की आवश्यकताओं के साथ यथायवादी समझौता करने की भावना से उन्होंने मोर्ले मिण्टो सुधारों को स्वीकार करने का समयन किया, और इसी भावना से उन्होंने नौकरियों के भारतीयकरण पर विचार करने के लिए नियुक्त किये गये हसलिंगदन आयोग के सदस्य के रूप में कार्य करना स्वीकार कर लिया था। इस प्रकार हम भारतीय राजनीतिक चिन्तन में गोखले के योगदान को दो सूत्रों में व्यक्त कर सकते हैं (1) वे राजनीति में नैतिक मूल्यों को समाविष्ट करने के पक्ष में थे, (2) राजनीतिक कार्यप्रणाली के रूप में उन्होंने मिताचार, बुद्धि तथा समझौते का समयन किया।

20 मोर्ले *Recollections* पृष्ठ 171 286 320, लड़ी मिण्टो, *India Morley and Minto*

21 गोखले, *Speeches and Writings*, पृष्ठ 780।

1 प्रस्तावना

अपने चालीस वर्ष के सावजनिक जीवन में (1880-1920) लोकमान्य वाल गगाधर तिलक ने अपनी शक्तियों का विविध प्रकार के कार्यों के लिए प्रयोग किया।¹ एक शिक्षाशास्त्री के रूप में उन्होंने पूना यू इंगलिश स्कूल, डेकन एज्यूकेशन सोसाइटी तथा फर्ग्युसन कालिज की स्थापना में महत्वपूर्ण योग दिया। स्वदेशी आन्दोलन के दिनों में समय विद्यालय स्थापित करने में उनका प्रमुख हाथ था। पूना के मद्यनिषेध सम्बंधी कार्यों के वे महान समर्थक थे। 1894 में जब सरकार ने बी एस थापट पर आपराधिक मुद्दमा चलाकर उन्हें दण्ड देने की धमकी दी तो तिलक उनकी सहायता के लिए दौड़ पड़े। 1889 में जब आर्थर क्रॉफर्ड के विरुद्ध मामलतदारों का पक्ष लेने वाला बोर्ड नहीं था, उस समय वे उनकी रक्षा के लिए पहुँच गये। यदि कहीं अधिक अयाय होता दिखायी देता तो वे तुरन्त उसने विरुद्ध सघष करने के लिए तैयार हो जाते थे। 1896 के कुमिक्ष के दिनों में उन्होंने जनता को अपने अधिकारों के विषय में जाग्रत करने के लिए महत्वपूर्ण काम किया। उन्होंने उत्कट उत्साह के साथ स्वदेशी का समर्थन किया। कांग्रेस के मंच से उन्होंने स्थायी प्रबंध, वित्तीय विवेकीकरण आदि अनेक आर्थिक विषयों पर प्रस्ताव प्रस्तुत किये। एक राजनीतिक नेता के रूप में उन्होंने कांग्रेस के कायकलाप में महत्वपूर्ण भूमिका अदा की। अपने केसरी तथा मराठा नामक दो पत्रों तथा शिवाजी और गणपति उत्सवों के द्वारा उन्होंने जनता में देशभक्ति की भावना फूक दी तथा उसमें अपने राजनीतिक अधिकारों के लिए सघष करने की प्रवृत्ति उत्पन्न की। 1916 में स्थापित उनकी होम रूल लीग ने देश को स्वराज के लिए तैयार किया। अपनी इंग्लैण्ड की यात्रा के दौरान (1918-1919) उन्होंने भारत के राष्ट्रवादी आन्दोलन तथा ब्रिटिश लेबर पार्टी के बीच मैत्रीपूर्ण सम्बंध स्थापित करने में महत्वपूर्ण योग दिया। इस प्रकार हम देखते हैं कि तिलक का जीवन विविध प्रकार के प्रगतिशील कार्यों की कहानी है। वे दक्षिणशाली व्यक्ति तथा नेता थे और जिस किसी काम में उन्होंने अपनी शक्ति लगायी उस पर अपना गम्भीर प्रभाव छोड़ा। वे अपने सहकर्मियों की तुलना में महानता के कहीं अधिक ऊँचे शिखर पर पहुँच गये थे। महाराष्ट्र के लोकजीवन में और 1915 के उपरांत सम्पूर्ण भारत में उनका स्थान प्रमुख था। उनकी मेधा बड़ी कुशाग्र थी। वे सरकार की योजनाओं तथा कुटिल चालों को भलीभाँति समझते थे और उनका उन्होंने बिना हिचकिचाहट के मण्डाफोड किया। वे ऋग्वेद वेदांत, महाभारत, गीता तथा काट और गीत के दर्शन के प्रकाण्ड पण्डित थे। भारतीय इतिहास तथा अथशास्त्र का भी उन्हें अच्छा ज्ञान था। किंतु जीवन में उनकी सबसे बड़ी पत्नी उनका नतिव चरित्र था। उनकी वाणी में भक्त कर देनेवाला ओज और पटुता नहीं थी, किंतु अर्थ नेताओं की तुलना में उनका व्यक्तित्व इतना ऊँचा था कि उनके सामने वे सब बीते लगते थे। उन्हें अपने पिता से वैयक्तिक गरिमा तथा आत्म सम्मान की उत्कट भावना उत्तराधिकार में मिली थी। उनके मन में अपनी तथा देश की स्वतंत्रता की दलदली उत्कण्ठा थी। भय उन्हें तक नहीं गया था। विपदाएँ उन्हें आतंकित नहीं कर सकती

1 वाल गगाधर तिलक का जन्म 23 जुलाई, 1856 को हुआ था और 1 अगस्त, 1920 को उनका देहांत हुआ।

थी, बल्कि विपम परिस्थितियाँ में उनका गौरव और भी अधिक देदीप्यमान होने लगता था। भयंकर और विनाशकारी विपदाओं के भुजाबले में दुर्दमनीय साहम तथा दुष्प आशावाद उनके चरित्र का सार था। सतत शारीरिक तथा मानसिक परिश्रम, अनेक कष्टों तथा दीर्घकालीन कारावास के कारण उनका शरीर दुबल हो गया था, किन्तु उस क्षीण शरीर में वज्रवत् कठोर आत्मा विराजमान थी जो किसी सासारिक शक्ति के समक्ष झुक नहीं सकती थी। उह आत्मा का अमरत्व में दृढ़ विश्वास था। कभी-कभी कहा जाता है कि उनके स्वभाव में सत्तावाद तथा दुराग्रह का गुट था। किन्तु उनके व्यवहार में जो यदाकदा सत्तावादी भ्रम दिखायी देती थी वह वास्तव में उनके अपने सिद्धांतों में अडिग विश्वास का प्रतीक थी। उनके चरित्र में हमें जो दृढ़ता, आत्मत्याग की उच्च भावना, पैगम्बर का सा उत्साह, और श्रेष्ठ राजनीतिक उत्सास देने वाले मिलता है उसका मूल स्रोत उनकी नैतिक तथा आध्यात्मिक विज्ञान के नियमों में अडिग भावना थी। उनमें उद्देश्य की दृढ़ता, इच्छा-शक्ति की अनमनीयता चट्टान के सदृश दृढ़ सवत्स तथा कष्टों की अभीष्ट करने की आदम्यरहीन तत्परता आदि जो अनेक गुण थे उन सबके मूल में उनकी अपने जीवन के ध्येय के प्रति अडिग भक्ति थी। अपने जीवन-काल में जिन विविध संधियों और विवादों में उह उसभना पड़ा उन सबमें उनका सबसे बड़ा सहायक उनका अपना निर्दोष तथा निष्पक्ष वैयक्तिक चरित्र था। उन्होंने अपने जीवन के चालीस वर्ष बिना किसी निजी लाभ की आकांक्षा के देश की सेवा में अर्पित कर दिये। एक उरमाही सैनिक की भाँति उन्होंने जीवित तथा शक्तिशाली भारतीय राष्ट्रीयवाद की नींव का निर्माण करने के लिए सतत प्रयत्न किया। संधय के दौरान जब भारी कष्टों और विपत्तियों का प्रकोप हुआ तो कभी-कभी ऐसा लगा कि हमारे लोग हथियार डालकर युद्ध क्षेत्र से भाग लड़ें हुए या घराणायी हो गये, किन्तु तिलक महत्मा युधिष्ठिर की भाँति अकेले ही स्वाधीनता के पथ पर आगे बढ़त गये। उह जीवन में इतने अधिक कष्टों, विपत्तियों और अपायों का सामना करना पड़ा था कि यदि उनके स्वभाव में कटुता और निराशा आ जाती तो आश्चर्य की बात न होती। सरकार ने प्रतिज्ञा की भावना से उहें अपायपूर्ण तथा बबर दण्ड दिये। उहें अनेक भारी व्यक्तिगत दुःख भोगने पड़े और स्वजनों का वियोग सहना पड़ा। किन्तु इस सबके बावजूद उह कभी सावजनिक जीवन से उपराम नहीं हुआ, और न वे कभी निराशावाद से अभिभूत होकर बौद्धिक अतर्मुनी हो बने। प्राचीन युग के महान ऋषियों की भाँति उन्होंने सब कुछ आश्चर्यजनक अविचलता के साथ सहन कर लिया। कभी कभी कहा जाता है कि तिलक बड़े ही कठोर थे। इस अर्थ में वे सचमुच कठोर थे कि अपने सिद्धांतों के सम्बन्ध में वे कभी किसी से समझौता करने के लिए तैयार नहीं थे, किन्तु उनका हृदय बहुत ही क्षेमल तथा दयालु था।

महाराष्ट्र तिलक का कायस्थ था।¹ यद्यपि आधुनिक महाराष्ट्र में देशभक्ति का बीज बिपलूनकर ने ही बो दिया था, किन्तु उस प्रदेश में शक्तिशाली तथा गौरवप्रधान राष्ट्रवाद के संस्थापक वास्तव में तिलक ही थे। 'केसरी' के माध्यम से उन्होंने लगभग चालीस वर्ष तक प्राकृतिक अधिकारों, राजनीतिक स्वतंत्रता और 'याम का स' देश पर घर पहुँचाया। उन्होंने महाराष्ट्र की जनता को संगठित और सामूहिक स्वावलम्ब्य का भूत समझाया। 1897 में प्लेग की महामारी के दौरान तिलक ने अपने जीवन की जोखिम में डालकर पूना के लोगों की सेवा की। नगर में उनकी उपस्थिति से ही निवासियों को ऐसी सात्त्वना मिलती थी मानो कोई देवदूत उनकी सहायता के लिए आगया हो। गणपति तथा शिवाजी उत्सवों ने महाराष्ट्र की जनता में एक नवीन प्रकार की देशभक्ति की भावना जाग्रत की, उनमें नवजीवन का संचार किया और अपने राजनीतिक अधिकारों के संधय की क्षमता उत्पन्न की। शिवाजी का राजतन्त्र स्वराज्य कहलाता था। तिलक ने उसी स्वराज्य की भावना को पुनर्जीवित किया। महाराष्ट्र के इतिहास में तिलक एक प्रचण्ड शक्ति थे, स्वराज्य के सपना में वे अश्वेच चट्टान के सदृश थे। 'केसरी' का महाराष्ट्र की राजनीति पर तीस वर्षों से भी अधिक तक आधिपत्य रहा। महाराष्ट्र की जनता तिलक के मतव्य तथा उनके स'देश को भलीभाँति समझती थी। अनेक लोग के लिए तो उनका वचन सर्वोच्च कानून था। महाराष्ट्र के निवासी तिलक को

एक अजेय योद्धा तथा भारत में ब्रिटिश शासन का दुष्पक्ष शत्रु मानते थे। 1882 में तिलक को कोल्हा-पुर मानहानि के मुकद्दमे में और 1897-98 में उन पर लगाये गये राजद्रोह के प्रथम आरोप में कारावास का दण्ड दिया गया। 1908 से 1914 तक छह वर्ष के लिए उन्हें माडरे की जेल में रखा गया। इस सबने उन्हें जनता का प्रेमपात्र बना दिया था। तिलक को महाराष्ट्र के इतिहास में श्रेष्ठतम अमर विभूति के रूप में स्मरण किया जायगा।

प्रारम्भ में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में तिलक ने एक आन्दोलनकारी का काम किया। वे चाहते थे कि कांग्रेस की जड़ें जनता के जीवन में व्याप्त हों। 1905 से वे नये दल के माने हुए नेता बन गये। बंगाल तथा महाराष्ट्र में राजनीति के नये सम्प्रदाय की रचना उनकी महत्वपूर्ण उपलब्धि थी। जब अजय नेता ब्रिटेन की सहानुभूति और समर्थन की याचना कर रहे थे, उस समय तिलक ने स्वावलम्बन और स्वसहायता का पाठ पढ़ाया। उन्होंने कांग्रेस में अतिवादी राष्ट्रवाद की भावनाओं को प्रविष्ट किया। उस समय तब कांग्रेस मुख्यतः मध्य वर्ग का संगठन थी। तिलक ने निम्न मध्य वर्ग को और कुछ हद तक साधारण जनता को भी कांग्रेस में लाने का प्रयत्न किया। 1916 से 1920 तक उन्होंने हार्मरूल लीग का प्रचार करके कांग्रेस के कार्य को आगे बढ़ाया। अप्रैल 1920 में उन्होंने कांग्रेस लोकतन्त्रीय दल की स्थापना की। इस दल के द्वारा वे कांग्रेस में नियमित रूप से चुनाव प्रचार की पद्धति को समाविष्ट करना चाहते थे। 1917 में 27 नवम्बर के दिन उन्होंने दिल्ली में मोटेग्यू से मेट्ट की। 1918 में वे सर्वसम्मति से कांग्रेस के अध्यक्ष चुन लिये गये। किन्तु उन दिनों वे वेल्लेटाइन शिराल³ के साथ मुकद्दमे में उलझे हुए थे, और उस सिलसिले में उन्हें इंग्लण्ड जाना था। अतः वे अध्यक्ष पद को स्वीकार न कर सके। 1916 की लखनऊ कांग्रेस से 1919 की अमृतसर कांग्रेस तक वे कांग्रेस के महान्तम नेता थे। सभी लोग इस आशा में थे कि वे विशेष क्लृप्ता कांग्रेस के जो सितम्बर 1920 में होने वाली थी, अध्यक्ष पद पर आसीन होंगे, किन्तु इसी अपरिपक्वता मत्त में इस सत्तार से चल बसे। तिलक ने सचमुच कांग्रेस का रूपांतरण कर दिया, और उसे एक सुदृढ नौकरशाही विरोधी मार्च में परिवर्तित कर दिया।

तिलक का स्थान भारतीय राष्ट्र के महत्तम निमाताओं में है। इस रूप में उन्होंने अमर कीर्ति प्राप्त की है। 1896-97 में ही वे स्वराज्य की बात करने लगे थे, और 1907 में ही उन्होंने हार्मरूल का उल्लेख किया। वे हिन्दी को भारत की राष्ट्रभाषा मानते थे। कांग्रेस लोकतन्त्रीय दल के घोषणा पत्र में उन्होंने रेलमार्गों के राष्ट्रीयकरण के सिद्धांत को स्वीकार किया और राजनीति को धर्म निरपेक्षता के आधार पर खड़ा करने के आदेश को भावना दी। उन्होंने भारतीय श्रमिक आन्दोलन के राजनीतिक महत्व को स्वीकार करके बुद्धिमानी तथा दूरदर्शिता का परिचय दिया। उन्होंने जनता को स्वाधीनता की भावना से उत्प्रेरित किया और उसे अपनी शक्ति को पहचानने के लिए ललकारा। वे राष्ट्र की स्वाधीन जीवन की आकांक्षा के मूर्तरूप थे। उनके बाद स्वराज्य के आदेश को साक्षात्कृत करना थोड़े से समय की बात थी। जब अधिकतर लोग मौन थे, बल्कि विदेशी शासन की नियामतो की प्रशंसा कर रहे थे उस समय तिलक ने एक पगम्बर के रूप में देश को राष्ट्रीय होतव्यता का संदेश सुनाया। उन्होंने जनता को जगाया और उसने उन्हें अपना उद्धारक और अपना तारनहार समझा। यही कारण था कि उनके जीवन के अन्तिम दिनों में महाराष्ट्र के लोग तो उन्हें लगभग देवता समझकर पूजने लगे थे। राष्ट्र की सेवा के लिए उन्होंने अथर्व काय किया, और वे देश के लगभग एक अवयवी अंग बन गये थे। उन्होंने अपनी गठोर उद्यमपरायणता तथा दृढ स्वरूप को जनता को जगाने तथा उसे राष्ट्रीयता के सन्धि में डालने के काम में लगा दिया। इस काय में उन्हें अपमान तथा बम्बई सरकार द्वारा दी गयी कारागार की यातानाओं को सहन करना पड़ा। अपने चरित्र बल के कारण वे प्लासी के युद्ध के बाद भारत में ब्रिटिश शासन के सर्वाधिक घृतसकल्प शत्रु सिद्ध हुए। वे केवल एक आन्दोलनकारी नहीं थे, वे एक राजममन भी थे, और उनके जीवन का सबसे बड़ा काम यह था कि उन्होंने सात्त्विकाली भारतीय राष्ट्र की नींव का निर्माण

3 तिलक वेल्लेटाइन शिराल के विरुद्ध मानहानि का मुकद्दमा हार गये थे। शिराल ने अपनी पुस्तक *The Indian Unrest* में तिलक को बदनाम करने का प्रयत्न किया था।

किया। तिलक एक महान राजनीतिज्ञ भी थे, व्यापक, उत्साहपूर्ण, युद्ध तथा उत्कृष्ट कोटि की देश भक्ति उनके चरित्र का मुख्य तत्व थी। भारतवासियों में देशभक्ति की आत्म चेतना जाग्रत करना तिलक के जीवन का मुख्य ध्येय था। किंतु वे केवल आक्रामक राष्ट्रवाद के सदेशवाहक नहीं थे। वे एक महान नेता भी थे। उन्होंने अपने विचारों को ठोस कार्य के रूप में साक्षात्कृत करने का भी प्रयत्न किया। इसलिए केवल एक राजनीतिक बुद्धिवादी नहीं बने रहे, बल्कि वे उच्चकोटि के व्यवहारकुशल राजममज्ञ भी थे। राजममज्ञ के रूप में वे व्यवहारकुशल, दूरदर्शी तथा बुद्धिमान थे। राजनीतिक जीवन की वास्तविकता की उन्हें अच्छी परख थी। दल के सभी सदस्यों के लिए उनकी निरपेक्ष शक्त थी कि बहुसंख्यकों के निणय का दृढ़ता के साथ पालन किया जाय। इस प्रकार वे एक महान लोकतन्त्रवादी थे। कत्ता तथा लेखक के रूप में तिलक की सफलता मनमोहक शब्दावली के सवेगात्मक प्रभाव और भाषा की तडकमडक तथा आक्रामक पर निर्भर नहीं थी। वे सीधी सादी, स्पष्ट, नयी तुली तथा तकपूर्ण भाषा का प्रयोग करते थे और यही उनकी सफलता का रहस्य था। तिलक के कुछ आलोचकों ने उन्हें जनोत्तेजक (उत्तेजक भाषणा द्वारा जनता की कुत्सित भावनाओं को उमाड़ने वाला) कहा है। किंतु जनोत्तेजक में सवेगात्मक तथा आलंकारिक भाषा द्वारा प्रभाव डालने की जो प्रवृत्ति होती है उससे तिलक नितांत अछूते थे। उनके भाषण तथा रचनाएँ कठोरत तकपूर्ण हैं, और वे इस बात की द्योतक हैं कि उन्हें गणित की जो शिक्षा मिली थी उसका उन पर गहरा प्रभाव था। तिलक ने कभी कुत्सित भावनाओं को उमाड़ने का प्रयत्न नहीं किया, वे सदैव आवेशपूर्ण कठोर तथ्या का सहारा लिया करते थे। उनके हृदय में जनता के लिए सच्चा प्रेम था, और इसलिए वे हर व्यक्ति से हर समय मिलने के लिए तयार रहते थे। अतः स्पष्ट है कि वे जनोत्तेजक नहीं थे। वे लोकतन्त्रवादियों के सिरमौर थे और उन्होंने अपने देशवासियों से प्रेम किया और उन्हें राजनीतिक स्वतन्त्रता का मूल्य समझाया। उनकी राजनीतिक कल्पना स्पष्ट थी और उसे साक्षात्कृत करने के लिए उन्होंने अविचल भाव से कार्य किया, इसलिए वे आगल भारतीय नौकरशाही के लिए सबसे बड़ा खतरा बन गये थे। नेता के रूप में उनमें विलक्षण वैयक्तिक आकर्षण था जिसने उन्हें लगभग चमत्कारी पुरुष बना दिया था। यहाँ तक निरंतर परिश्रम करने तथा मातृभूमि के लिए धीरे धीरे सहने के कारण उनका व्यक्तित्व एक विशेष प्रकार की गम्भीरता और ओज से दीर्घमान होने लगा था। इसलिए भारतीय युवकों के मन में उनके लिए गहरा सम्मान तथा प्रशंसा की भावना थी, उनके 'पापक' तथा अगाध पाण्डित्य ने उनके व्यक्तित्व आकर्षण को और भी अधिक गरिमा प्रदान कर दी थी। उनमें प्रबल नैतिक चेतना थी। अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उन्होंने कभी भी अनुचित उपायों के प्रयोग की अनुमति नहीं दी। 1918 में उन्होंने बम्बई में हुए कांग्रेस के विशेष अधिवेशन का अध्यक्ष होना अस्वीकार कर दिया। इस प्रकार तिलक अनेक दृष्टि से एक अद्भुत विभूति हैं। उनकी स्मृति अनेक पीढ़ियों तक भारतवासियों को तथा विश्व भर के स्वतन्त्रता प्रेमियों को अनुप्राणित करती रहेगी। स्वराज्य के महासैनानी के रूप में उन्होंने देश को यह मन्त्र दिया "स्वराज्य भारतवासियों का जन्मसिद्ध अधिकार है।" भारत में राजनीतिक चेतना जाग्रत करने तथा उसकी मुक्ति के कार्य में तिलक का योगदान बहुत भारी है। अपने सतत प्रचार तथा कार्यों के द्वारा उन्होंने देश में प्रचण्ड असंतोष की ज्वाला प्रज्वलित कर दी, और शक्तिशाली साम्राज्यवादी नौकरशाही के दुग्ध के विरुद्ध सघन मधे सचमुच हिमा लय सिद्ध हुए। लोकमान्य तिलक और महात्मा गांधी आधुनिक भारत की दो महानतम राजनीतिक विभूतियाँ हुई हैं और जनता उन दोनों की ही पूजती है। किंतु यदि गांधी मुझे ईसा, तौलसतॉप, यूरो, रामकृष्ण तथा भारतीय इतिहास के अग्र सत्ता का स्मरण दिलाते हैं तो तिलक का नाम सुनकर मुझे मूसा, लूथर, प्रताप, शिवाजी, दयानंद और विवेकानंद का स्मरण हो आता है।

एक प्रकाण्ड पण्डित तथा मराठी साहित्य की विभूति के रूप में भी तिलक की कीर्ति अमर है। उन्होंने मराठी में एक ओजपूर्ण तथा सशक्त गद्यांशों का निर्माण किया। उनकी कुछ महत्वपूर्ण साहित्यिक रचनाएँ 'केमरी' के अंश में प्रकाशित हुई हैं। स्पेसर, महाभारत तथा शिवाजी की जन्मदिन पर उनके निबंधों का आज भी महत्व है। भारत विद्या-विचारद के रूप में उन्होंने तीव्र प्रसिद्धि प्राप्त की तथा प्रणयन किया 'द आराधन', 'द आर्कटिक होम इन द वेदज्' और 'विविध क्रोनो

लाजी एण्ड वेदांग ज्योतिष'। जबकि पादचात्य भारत विद्या विशारद वेदो की तिथि ईसवी पूर्व द्वितीय सहस्राब्दी में निश्चित कर रहे थे उस समय तिलक ने एक नया मत प्रतिपादित किया। ज्योतिष सम्बन्धी जानकारी के आधार पर उन्होंने निष्कर्ष निकाला कि वेदो के कुछ मात्र 4500 ई पू के अथवा उससे भी पुराने हैं। अपने अनुसंधान के लिए कुंजी उह गीता के इस श्लोक में मिली "मासाना मागशीर्षोऽहममृता कुसुमाकर" (महीनो में मैं, मागशीर्ष और ऋतुओं में बसत हूँ)। तिलक और द्विटने ही ऐसे भारत विद्या-विशारद हुए हैं जिन्होंने वेदो की ऐतिहासिक प्राचीनता का निपण करने के लिए ज्योतिष सम्बन्धी जानकारी का प्रयोग किया है। यद्यपि अधिकतर यूरोपीय विद्वान उनसे सहमत नहीं हैं, किंतु कुछ भारतीय विद्वानों को तिलक के 'दओरायन' में प्रतिपादित मत में सत्याश प्रतीत होता है। 'द आकटिक होम' अपेक्षाकृत बड़ा ग्रंथ है। इसमें तिलक ने तुलनात्मक भाषा विज्ञान, इतिहास तथा धर्म के आधार से सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि आय जाति का आदि देश उत्तरी ध्रुव प्रदेश था। जबकि आर्यों के आदि निवास स्थान के सम्बन्ध में इतने मत हैं—मध्य एशिया, दक्षिणी रूस, कॉर्पेथियन पर्वतमाला, तिब्बत, कौकेशस—उस समय एक विद्वान उत्तरी ध्रुव प्रदेश का पक्ष ले, यह सचमुच बड़ी ही मनोरंजक बात है। दुर्भाग्यवश तिलक के निष्कर्षों के भू-ज्ञानिक आधार कुछ हिल गये हैं, और उनके मत को सामान्यतः स्वीकार नहीं किया जाता। फिर भी ये दोनों ग्रंथ विद्या की अनेक शाखाओं में उनके पाण्डित्य के चिर स्मारक हैं। इनसे उनकी मेधा की मौलिकता प्रकट होती है। साथ ही हमें यह भी नहीं भूलना चाहिए कि ये अनुसंधान कारावास के अपरिहाय अवकाश के समय में किये गये थे। इसलिए एक प्राच्य विद्या-विशारद के रूप में तिलक के सम्बन्ध में हमारा मत यह है कि यद्यपि उनके निष्कर्ष आधुनिक वैदिक पाण्डित्य की कसौटी पर खरे नहीं उतरते, फिर भी इससे उनका पाण्डित्य मलिन नहीं पड़ता।

सामाजिक तथा राजनीतिक दार्शनिक के रूप में तिलक की उपलब्धियां वही अधिक ठोस और स्थायी हैं। माडले की जेल में उन्होंने गीता पर जो भाष्य ('गीता रहस्य') लिखा वह गीता की व्याख्या मात्र नहीं है, बल्कि उसमें हमें प्राच्य तथा पादचात्य नीतिशास्त्रीय तथा तत्त्वशास्त्रीय सिद्धांतों का निर्भीकतापूर्ण समन्वय भी देखने को मिलता है। इसमें शंकर के सत्यासवादी दृष्टि-कोण का खण्डन किया गया है। इसमें तिलक ने बतलाया है कि आध्यात्मिक स्वतन्त्रता का सार इसमें नहीं है कि मनुष्य एकांतवास करे, अपने व्यक्तित्व का नाश करदे और समाज के प्रति अपने कर्तव्यों को भूल जाय। तिलक के अनुसार गीता का उपदेश है कि व्यक्ति को स्वच्छापूर्वक और निस्वार्थ भाव से अपने कर्तव्यों का पालन करना चाहिए। अपने वियोग के इस सन्देश में तिलक ने यजुर्वेद तथा गद्य उपनिषदों में प्रतिपादित कम के सिद्धांत का सामाजिक आदर्शवाद, लोकतांत्रिक नैतिकता, तथा गतिशील मानवतावाद की आधुनिक भावना के साथ समन्वय करने का प्रयत्न किया है। तिलक की दृष्टि में कमयोग जीवन, नैतिकता तथा धर्म का सांगापाग तथा समुचित दान है। वह सुखवाद तथा इन्द्रियानुभववाद के सिद्धांतों को स्वीकार नहीं करता। वह अंत प्रज्ञावाद के भी पार पहुँचता जाता है और काट तथा ग्रीन द्वारा प्रतिपादित नैतिकता के सिद्धांतों को भी पीछे छोड़ देता है। कमयोग का सन्देश हमें अपने सामाजिक तथा राजनीतिक कर्तव्यों का पालन करने का शूरत्वपूर्ण साहस प्रदान करता है। निष्काम कम करने से हममें आत्मनिग्रह की इतनी शक्ति आ जाती है कि हम वह की अनुभूति से भी ऊपर उठ सकते हैं, और इस प्रकार हमारे लिए परमात्मा के साथ आध्यात्मिक एकात्म्य स्थापित करना सम्भव हो सकता है।

मेरा मत है कि तिलक की महत्ता भारतीय राष्ट्रवाद, संस्कृत के पाण्डित्य तथा मराठी साहित्य तक ही सीमित नहीं है। यह सत्य है कि इन सभी क्षेत्रों में उनकी उपलब्धियां अत्यधिक महान हैं। किंतु वस्तुतः तिलक के जीवन और व्यक्तित्व में सम्पूर्ण विश्व के लिए एक सन्देश निहित है। 1908 में तिलक ने पैगम्बर के से आत्मविश्वास और उत्साह के साथ घोषणा की थी कि इस विश्व की होतव्यता का नियमन और संचालन लोकतंत्र शक्तियाँ करती हैं। जब मैं उनकी उम्र समय की सिंह की-सी मूर्ति की कल्पना करता हूँ तो मुझे उस समय के मुकरात का स्मरण हो आता है जब एंसेस में उन पर मुकद्दमा चल रहा था। अयाय की शक्तियाँ कि विरुद्ध नतिक साहस और शूरत्व के साथ सघर्ष करना—यही तिलक के जीवन का सन्देश है। उनका यह सन्देश सम्पूर्ण विश्व में स्वतन्त्रता,

‘याय तथा सत्य के लिए सघर्ष करने वालों को युगो तक प्रेरणा और स्फूर्ति देता रहूँगा। राजनीतिक जीवन में तिलक भारतीय राष्ट्रवाद के भीष्म थे। उनमें बहुस्पष्टि की सी मेधा, भीष्म की-सी राजनीतिज्ञता और युधिष्ठिर का सा नैतिक बल था। साथ ही, उनकी आध्यात्मिक अनुभूतिया भी अत्यन्त तीव्र थी। उन्हें ईश्वर तथा उसकी अनुकम्पा में गहरी आस्था थी। शायद अपने जीवन काल में वे कुछ समय के लिए अनीश्वरवादी हो गये थे (यद्यपि इसमें भारी सन्देह है), किन्तु जीवन के अनुभवों ने उनका यह विश्वास दृढ़ कर दिया कि विश्व ईश्वर के नैतिक शासन द्वारा ही नियंत्रित और संचालित होता है। मैं तिलक को एक महान आध्यात्मिक विभूति मानता हूँ और इसके कई कारण हैं। उनका आन्तरिक जीवन ठास तथा सब प्रकार की दुविधाओं और द्वन्द्वों से मुक्त था। उनके व्यक्तित्व में हम मानसिक सघर्षों और अन्तर्विरोधों से उत्पन्न गहरी वेदना के कोई चिह्न देखने को नहीं मिलते, और न वे कभी सवैयात्मक विक्षोभ से ही सतप्त हुए। अविचल पुरुषत्व और उच्च-कोटि का आत्मविश्वास उनके चरित्र के मुख्य तत्व थे, किन्तु समय के साथ-साथ ईश्वरीय अनुकम्पा में उनकी आस्था बढ़ती गयी और यह विश्वास दृढ़ होता गया कि यह विश्व सबात्मात्मक और समस्त ईश्वर के विधान से ही नियमित और संचालित होता है। 1 जून, 1947 को एक प्राथमिक सभा में भाषण देते हुए गांधीजी ने कहा था कि “मैंने अन्तरात्मा का भूत तिलक महाराज से सीखा है। जहाँ तक मैं तिलक के व्यक्तित्व को समझ पाया हूँ वे भगवद्गीता के शब्दों में स्थितप्रज्ञ और त्रिगुणातीत थे। मृत्यु की सामन खड़ा देखकर भी वे पूर्णतः अविचलित रहे। अपनी चेतना के अंतिम क्षणों में उन्होंने भगवद्गीता के स्मरणीय श्लोकों का उच्चारण किया था। अन्त में आध्यात्मिक श्रद्धा रखने वाला व्यक्ति ही ऐसा कर सकता था। उन्होंने भगवद्गीता पर एक अमर भाष्य लिखा है। किन्तु आध्यात्मिक भक्ति से ओतप्रोत उनका कुछ जीवन गीता का उमसे भी बड़ा भाष्य था। एक अर्थ में उनका कमयोग का सन्देश नया नहीं है। भारत में उसका प्रचार बर्दिक युग से ही चला आया था। राम, जनक और कृष्ण उसके महान प्रवक्तृक थे। किन्तु दीर्घकाल से देश उसे भूल चुका था। लोकमान्य तिलक ने पाश्चात्य तथा प्राच्य नीतिशास्त्र और तत्वशास्त्र का समन्वय करके उस सन्देश का नये ढंग से निरूपण और व्याख्या की। उन्होंने कमयोग के दर्शन के साथ अपनी तपस्या तथा ज्ञान का संयोग करके उसे एक नया अर्थ प्रदान कर दिया। कमयोग के सन्देश में गान और नम्र का समन्वय करने का प्रयत्न किया गया है। आधुनिक जगत धर्मवाद अनीश्वरवाद तथा बल नीति के रोगों से सतप्त है। आधुनिक युग के बुद्धिवादियों को कमयोग प्रगति का सन्देश देता है। वह जीवन तथा कर्तव्य के प्रति गहरी आस्था उत्पन्न करता है और जो असम्बद्ध घटनाओं, तथ्यों और प्रक्रियाओं का अव्यवस्थित पुंज प्रतीत होता है उसे अर्थ और प्रयोजन प्रदान करता है। कमयोग का सन्देश हम तिलक के जीवन के रहस्य से भी अवगत करा देता है। वे महान पण्डित थे, और बदाशित पिछले एक सहस्र वर्ष में गीता का उनसे बड़ा कोई विद्वान नहीं हुआ है। किन्तु वे बौद्ध पाण्डित्यवादी न्यायिक नहीं थे। वे महान श्रुति थे। उनके जीवन में हमें व्यावहारिक राजनीति तथा दार्शनिक दृष्टि, दोनों का समन्वय देखने को मिलता है। इसीलिए उन्हें राजनियत कर अभिनन्दित करेंगे। उन्होंने आधुनिक जगत की स्वराज्य तथा कमयोग के दो गूढ़, उत्प्रेरक तथा उदात्त करने वाले मन्त्र दिए हैं।

2 तिलक के तत्वशास्त्रीय तथा धार्मिक विचार

तिलक का अद्वैत दर्शन में विश्वास था। परब्रह्म का जिस स्वरूप का श्रुत्वेद के नासदीय सूक्त में उल्लेख है और जिसका वेदांत दर्शन, उपनिषद्, ब्रह्मसूत्रों तथा भगवद्गीता में विभिन्न विवेचन किया गया है वह तिलक को बहुत आकर्षक जान पड़ता था। किन्तु धार्मिक शक्ति के लिए वे धर्मवर्तिक ईश्वर की धारणा को स्वीकार करते थे। 1901 में उन्होंने बलकृष्ण में हिंदू धर्म पर एक भाषण में कहा, “वास्तविक दृष्टि से धर्म में ईश्वर तथा आत्मा के स्वरूप का ज्ञान तथा मनुष्य द्वारा मोक्ष की प्राप्ति के साधन सम्मिलित हैं, और यही धर्म का सही अर्थ है।” जिनकी चेतना धर्म विवर्तित है उनके लिए तिलक धार्मिक प्रतीकों के महत्त्व को स्वीकार करते थे। इन प्रतीकों

तथा इनकी धार्मिक उपयोगिता को उपनिषदों, बादरायण तथा शंकर ने भी माना है। लोकमाय का अवतार में भी विश्वास था और वे कृष्ण को ईश्वर का अवतार मानते थे। उन्होंने अपनी अमर वृत्ति 'गीता रहस्य' कृष्ण को ही अर्पित की है। वे महान् दार्शनिक थे किन्तु धार्मिक जीवन में वे भक्ति के माहात्म्य को स्वीकार करते थे। उन्होंने धार्मिक कमकाण्ड का विरोध नहीं किया। वे यह भी मानते थे कि धार्मिक कमकाण्ड बदल सकते हैं और बदलते हैं। किन्तु उनका कहना था कि जब तक उन्हें औपचारिक रूप से बदला नहीं जाता तब तक उनका पालन किया जाना चाहिए। वे सनातनी हिंदू थे और अपने धर्म पर उन्हें गव था। किन्तु उन्होंने हिंदू धर्म को न तो परम्परागत रीति से स्वीकार किया और न कोरे बौद्धिक तक वितक के आधार पर। वे श्रुतियों और योगियों द्वारा साक्षात्कृत रहस्यात्मक अनुभूतियों को भी स्वीकार करते थे। किन्तु उनकी धारणा थी कि गृहस्थ जीवन को धारण करने वाला कमयोगी भी मोक्षदायी परम ज्ञान को प्राप्त कर सकता है।

लोकमाय के मन में हिंदुत्व की बड़ी विशद धारणा थी। एक भाषण में उन्होंने कहा था "सनातन धर्म शब्द इस बात का द्योतक है कि हमारा धर्म अति प्राचीन है—उतना ही प्राचीन जितनी कि स्वयं मानव जाति। वैदिक धर्म प्रारम्भ से ही आय जाति का धर्म था। हिंदू धर्म अनेक अंगों के संयोग से बना है, वे अंग एक ही बड़े धर्म के वेदों और वेदियों की भांति परस्पर आवद्ध और संयुक्त हैं। यदि हम इस विचार को ध्यान में रखें और सब वर्गों को एकीकृत करने का प्रयत्न करें तो हम उनको एक महान् शक्ति के रूप में संगठित कर सकते हैं। धर्म राष्ट्रीयता का एक तत्व है। धर्म का शाब्दिक अर्थ है बंधन, और वह धर्म धातु से व्युत्पन्न हुआ है। धर्म का अर्थ है धारण करना, परस्पर बाधकर रखना। किसको बाधकर रखना है? आत्मा को ईश्वर से, और मनुष्य को मनुष्य से। धर्म से अभिप्राय है ईश्वर तथा मनुष्य के प्रति हमारा कर्तव्य। हिंदू धर्म मूलतः नैतिक तथा सामाजिक दोनों ही प्रकार के बंधन की व्यवस्था है। वैदिक युग में भारत देश अपने में पूर्ण था। वह एक महान् राष्ट्र के रूप में संगठित था। अब वह एकता छिन्न भिन्न हो चुकी है, और यही हमारी अधोगति का कारण है। अतः उस एकता की पुनः स्थापना करना राष्ट्र के नेताओं का पुनीत कर्तव्य है। इस स्थान का हिंदू भी उतना ही हिंदू है जितना कि मद्रास अथवा बम्बई का। गीता, रामायण और महाभारत के पठन पाठन से सम्पूर्ण देश में एवसे विचार उत्पन्न होते हैं। वेदा, गीता तथा रामायण के प्रति भक्ति—क्या यह हम सबकी सामान्य विरासत नहीं है? यदि हम विभिन्न सम्प्रदायों के साधारण भेदों को भूल जायें और अपनी समान विरासत को मूल्यवान् समझें तो ईश्वर की कृपा से हम शीघ्र ही विभिन्न सम्प्रदायों को शक्तिशाली हिंदू राष्ट्र के रूप में संगठित करने में सफल हो जायेंगे। यही हर हिंदू की महत्वाकांक्षा होनी चाहिए।"

तिलक समझते थे कि आधुनिक विज्ञान प्राचीन हिंदुओं के ज्ञान को प्रमाणित कर रहा है। 3 जनवरी, 1908 को भारत धर्म महामण्डल में भाषण करते हुए उन्होंने कहा था कि पश्चिम की मनोवैज्ञानिक शोध संस्थाएँ जगदीशचंद्र बोस के अनुसंधान तथा ओलीवर लॉज के विचार हिंदू धर्म के आधारभूत सिद्धांतों की पुष्टि कर रहे हैं। "आधुनिक विज्ञान पुनर्जन्म के सिद्धांत को भले ही न मानता हो किन्तु धर्म के सिद्धांत को अवश्य स्वीकार करता है। वेदांत और योग की आधुनिक विज्ञान द्वारा पूर्णतः पुष्टि हो चुकी है, और इन दोनों का उद्देश्य आध्यात्मिक एकता प्रदान करना है।" तिलक का विश्वास था कि हिंदुत्व दुर्दमनीय आशावाद का संदेश देता है। भगवद्-गीता के इस विचार का उल्लेख करते हुए कि मानव इतिहास की सफाया पर परिस्थितियों में ईश्वर अवतार लेता है, तिलक ने कहा "विश्व में हिंदू धर्म को छोड़कर अब किसी धर्म में ऐसा कल्याणकारी बचन नहीं दिया गया है कि ईश्वर जितनी बार हमें आवश्यकता होती है उतनी ही बार हमारे पास आता है।"

तिलक ने हिंदू की वही ही व्यापक परिभाषा की है।¹ उनके मतानुसार हिंदू वह है जो वेदा की प्रामाणिकता को स्वीकार करता है। हिंदू वेदा, स्मृतियाँ तथा पुराणों के आदेशानुसार आचरण

5 प्रामाण्यमुद्विषेयं साधनानामनेकता ।
उपासनामनियमवैतन्धमस्य सप्तमम् ॥

(धर्मने पृष्ठ पर भी देखिये)

करता है। लोकमान्य चाहते थे कि हिंदुओं के विभिन्न सम्प्रदाय एक शक्तिशाली राष्ट्र के रूप में संगठित हों। उन्होंने एकता पर बल दिया और कहा "ऐसा प्रयत्न करना चाहिए जिससे हिंदू धर्म की सरिता एक प्रचण्ड, एकीकृत तथा केन्द्रित शक्ति के रूप में एक ही धारा में बहे।" उनकी इच्छा थी कि हिंदू उपदेशक सम्पूर्ण विश्व को सनातन धर्म का उपदेश दें। उनका विश्वास था कि आधुनिक विज्ञान की भौतिक उपलब्धियाँ केवल भ्रम उत्पन्न कर रही हैं। वे आयु ऋषियों के पवित्र धर्म के शाश्वत सत्य का स्थान नहीं ले सकती।

3 तिलक के शैक्षिक विचार तथा कामकाज

जनता की बौद्धिक जागृति किसी राष्ट्र के उत्थान की सबसे महत्वपूर्ण प्रणाली है। यूरोप में फ्रांसीसी क्रांति से पहले फ्रांस की जनता का बौद्धिक जागरण हो चुका था। इसीलिए दिदरो, बाल्टेयर और रूसो को उस महान क्रांतिकारी आन्दोलन का अग्रदूत कहा जाता है। डिजोली कहा करता था कि लोकतन्त्र की सफलता के लिए शिक्षा अत्यंत आवश्यक है। आधुनिक भारत में राष्ट्रवाद के उदय और उत्कर्ष में राष्ट्रवादी आधार पर संगठित और संचालित शिक्षा संस्थाओं का महत्वपूर्ण योग रहा है। चिपलूणकर, आगरकर और तिलक महाराष्ट्र के नये शैक्षिक आन्दोलन के अग्रदूत थे। लाला लाजपत राय तथा हसराम ने डी ए की कालिज साहीर की स्थापना में पहल और नेतृत्व किया। स्वामी श्रद्धानन्द ने वैदिक ब्रह्मचर्य के आदर्शों के आधार पर गुरुकुल कांगड़ी की स्थापना की। स्वदेशी आन्दोलन के दौरान (1905-1910) अनेक नयी शिक्षा संस्थाएँ स्थापित की गयीं। जब असहयोग आन्दोलन प्रारम्भ हुआ तो गांधीजी के नेतृत्व में अनेक विद्यापीठ स्थापित किये गये। टैंगोर का शांतिनिवेदन सम्बन्धात्मक साम्यवाद के आधार पर स्थापित किया गया था। भारतीय पुनर्जागरण तथा राष्ट्रवाद के उदय में इन शिक्षा संस्थाओं का महत्वपूर्ण योगदान रहा है। जब तिलक पूना में विधिशास्त्र की परीक्षा की तैयारियाँ कर रहे थे उसी समय उन्होंने एक गैर-सरकारी स्कूल स्थापित करने की निश्चित योजना बना ली थी। इस स्कूल के शिक्षक आत्म त्याग की वैसी ही भावना से अनुप्रेरित थे जसी कि प्रायः जैसुइट पादरियों की शिक्षा संस्थाओं में देखने को मिलती है। तिलक और आगरकर 'भारतीय जैसुइट बनना चाहते थे। 2 जनवरी, 1880 को पूना के 'यू इंगलिश स्कूल की विधिवत स्थापना कर दी गयी। इस शैक्षिक योजना में चिपलूणकर और तिलक का मुख्य योगदान था।

'यू इंगलिश स्कूल' नये सिद्धांतों और आदर्शों से अनुप्राणित था, जो उस समय की प्रमुख शिक्षा संस्थाओं के सिद्धांतों और व्यवहार से भिन्न थे। तिलक के दो मुख्य उद्देश्य थे। उनका तथा चिपलूणकर और आगरकर का विचार था कि शिक्षा सस्ती होनी चाहिए और शिक्षक उस आदर्शवाद से अनुप्रेरित हों जो देश के प्राचीन इतिहास में पाया जाता था। वैदिक और औपनिषदिक युगों के गुरु और आचार्य धन तथा भौतिक समृद्धि के लिए विरयात नहीं थे, उनकी ख्याति मुख्यतः उनकी विद्वत्ता, सत्यनिष्ठा तथा कर्तव्यपरायणता के कारण थी। मातृभूमि के पुनरुद्धार के लिए उस पुरातन आदर्श की अंगीकार करना आवश्यक है। तिलक का दूसरा उद्देश्य शिक्षा का प्रसार करना था। उनके विचार में देश के राजनीतिक जागरण तथा प्रगति के लिए शैक्षिक सुविधाओं का प्रसार आवश्यक था। इसलिए उनकी दृष्टि में शिक्षा के प्रसार का सबसे अधिक महत्व था। स्वदेशी आन्दोलन के दिनों (1905-1910) में वे शिक्षा के राष्ट्रवादी पहलू पर बल देने लगे थे। किंतु पिछली शताब्दी के नवें दशक में चिपलूणकर, आगरकर तथा तिलक ने शिक्षा के उत्तरोत्तर प्रसार पर अधिक बल दिया था और यह प्रसार तत्कालीन राजनीतिक व्यवस्था के अंतर्गत ही सम्भव हो सकता था। इसलिए तरुण शैक्षिक नेताओं की इस मण्डली ने शैक्षिक सुविधाओं की वृद्धि के लिए राजकीय अनुदान को स्वीकार किया। यह उल्लेखनीय है कि तिलक तथा श्रद्धानन्द दोनों ने शिक्षक

धर्ममेन समालम्ब्य विधिभिः सन्तुष्टस्तु य ।

मृतरामनिप्रमाणोक्तं क्रमप्राप्तं तत्रापि च ॥

स्वैः स्वेऽवमर्षाभरतं श्रद्धाभक्तिसमन्वितः ।

शास्त्रोक्तान् चारम्भीतश्च स यः हिन्दुः सनातनः ॥

के रूप में ही अपना सावजनिक जीवन प्रारम्भ किया था। किन्तु श्रद्धानन्द वेदो में प्रतिपादित ब्रह्म-चर्य के आदर्शों से प्रभावित थे, जबकि तिलक ने भारतीय आदर्शों तथा पाश्चात्य कायप्रणाली और समस्याओं के समन्वय को महत्व दिया। तिलक इस हद तक पुनरुत्थानवादी नहीं थे कि आधुनिक युग में प्राचीन आदर्शों और सिद्धांतों को समग्रतः अंगीकार करने की सम्भावना को स्वीकार कर लेते। वे जीवन भर यह मानते रहे कि राजनीतिक उग्रवाद और प्रगतिवाद की भावनाओं को उत्पन्न करने में अंग्रेजी शिक्षा का भूल्य है। होमरूल (स्वराज्य) आन्दोलन के दिनों में जब वे देश का दौरा कर रहे थे उस समय भी उन्होंने स्पष्ट रूप से और बिना सकोच के स्वीकार किया कि अंग्रेजी शिक्षा ने देश के राजनीतिक जागरण में महत्वपूर्ण योग दिया था। इस दृष्टि से उनकी भावना गांधीजी से भिन्न थी। महात्माजी ने, विशेषकर अपनी 'हिंद स्वराज' नामक पुस्तिका में पाश्चात्य सभ्यता की अत्यधिक ध्वसात्मक आलोचना की थी। असहयोग आन्दोलन के दिनों में गांधीजी ने अंग्रेजी शिक्षा की घुमाधार भत्सना की। तिलक की भावना तथा विचार अधिक यथार्थवादी थे। वेदो तथा हिन्दू धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों के प्रकाण्ड पण्डित होते हुए भी उन्होंने स्वीकार किया कि भारत के राजनीतिक विकास में अंग्रेजी शिक्षा महत्वपूर्ण योग दे सकती है। यही कारण था कि अपना सावजनिक जीवन प्रारम्भ करने के बाद लगभग एक दशक तक तिलक अध्यापक का काम करते रहे। किन्तु जब वे विद्यार्थियों को पढ़ाया करते थे, उन्हीं दिनों उन्होंने 'जनता के लिए शिक्षा' की एक व्यापक योजना बना ली थी, और इसीलिए शिक्षक होने के साथ साथ उन्होंने पत्रकार का काम भी प्रारम्भ कर दिया।

डेकन एजुकेशन सोसाइटी की स्थापना में तिलक ने नेतृत्व किया। जकारिया के अनुसार सोसाइटी की स्थापना में रानाडे की प्रेरणा तथा आध्यात्मिक नेतृत्व भी मुख्य तत्व था। 24 अक्टूबर, 1884 को डेकन एजुकेशन सोसाइटी की विधिवत नींव डाली गयी। 1884 में गोपाल कृष्ण गोखले ने अध्यापक के रूप में पूना यू इंगलिश स्कूल में प्रवेश किया और सोसाइटी के सदस्य बन गये। 1885 से वे फर्ग्युसन कॉलेज में भी पढ़ाने लगे। यह स्मरण करके प्रसन्नता होती है कि गोपाल कृष्ण गोखले, जिन्हें गांधीजी अपना राजनीतिक गुरु मानते थे, तिलक के व्यक्तित्व की मोहिनी के कारण ही व्यक्तिगत त्याग करके शिक्षा कार्यों की ओर आकृष्ट हुए थे। यह सत्य है कि समय के साथ साथ गोखले पर आगमक और रानाडे का, विशेषकर रानाडे का, प्रभाव अधिक गहरा होता गया, फिर भी यह मानना पड़ेगा कि गोखले को सावजनिक जीवन की ओर उन्मुख करने का श्रेय बहुत कुछ तिलक को ही था। डेकन एजुकेशन सोसाइटी ने अपने सदस्यों के सामने आत्मत्याग के उच्च आदर्श रखे। 1885 की 2 जनवरी का फर्ग्युसन कॉलेज की स्थापना हुई। पूना यू स्कूल के प्रारम्भ से ही तिलक तथा उनके सहकर्मियों का उद्देश्य उदार शिक्षा को स्वदेशी रूप प्रदान करना था। इसके लिए आत्मत्याग के आदर्श का अनुसरण करना और सम्पूर्ण शक्ति को शिक्षा के कार्यों में केन्द्रित करना आवश्यक था। 1890 के अपने प्रसिद्ध त्यागपत्र में तिलक ने अपने शैक्षिक जीवन के तीन कालखण्डों का उल्लेख किया था। 1880 से 1882 तक निर्माण का काल था। 1883 से 1885 तक संगठन का काल था। इन दोनों कालों में सदस्यों ने अपने को सोसाइटी के आदर्शों से आबद्ध रखा। 1885 से 1890 तक कम से कम तिलक की दृष्टि से, तीसरा काल था। इस काल में विघटन के बीज अंकुरित हुए और इसलिए 1890 के 4 अक्टूबर को तिलक ने अपना त्यागपत्र दे दिया।

तिलक तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी दोनों ही चाहते थे कि विद्यार्थी स्वदेशी आन्दोलन में सक्रिय हों। भारत सरकार ने आन्दोलन को कुचलने के उद्देश्य से 6 मई, 1907 को 'रिगले मरक्वूलर' नामक एक गंभीर चिट्ठी जारी की। किन्तु सरकार ने दमन का जितना ही अधिक महारा लिया उतना ही राष्ट्रीय शिक्षा का आन्दोलन बगल और महाराष्ट्र में जोर पकड़ता गया। रामबिहारी धाय गुरुदास बनर्जी तथा अरविन्द घोष ने बंगाल के नये राष्ट्रवादी शिक्षक कार्यों में प्रमुख भाग लिया। तिलक की देखरेख और संरक्षण में तालगाँव में श्री समर्थ विद्यालय स्थापित किया गया। महाराष्ट्र विद्या प्रसारक मण्डल ने पश्चिमी भारत के पञ्चोस मराठी भाषी जिलों में चन्न एरन करना आरम्भ कर दिया। डाक्टर दशमुख, तिलक, आर एम वैद्य, प्रा बीजापुरकर आदि तथा

अय सज्जाना ने बड़ा एग्य करन के काम म बहुत शक्ति लगायी। समय विद्यालय गिवाजी के गुरु सन श्री रामदास समय व नाम पर स्थापित किया गया था, उनसे राष्ट्रीय शिक्षा के क्षेत्र में ऐसा महत्वपूर्ण काम किया जिससे अय लोगो को काम करने की प्रेरणा और दिशा प्राप्त हुई। 1910 म सरकार ने उसका दमन कर दिया। रॉयट, पब्लिक प्राइम तथा अय अग्रेज इतिहासकारों ने तिलक को इस बात के लिए आलोचना की है कि उन्होंने विद्यार्थियों को राजनीतिक आन्दोलन म सम्मिलित होने के लिए प्रोत्साहित किया। तिलक यह बर्नो नहीं चाहते थे कि विद्यार्थी स्कूलों तथा कॉलेजों को छोड़ दें। किन्तु उनका आग्रह था कि चूंकि राष्ट्रीय मुक्ति का पवित्र कार्य प्रारम्भ हो गया है, अत आवश्यक है कि युवकों के उत्साह को भी मातृभूमि की सेवा म समर्पित कर दिया जाय।

1908 की 27 फरवरी को धोलापुर म डा देवमुक्त की अध्यक्षता म हुई एव सभा मे तिलक ने राष्ट्रीय शिक्षा पर भाषण दिया। उन्होंने कहा कि महाराष्ट्र मे राष्ट्रीय शिक्षा का आन्दोलन समय रामदास ने प्रारम्भ किया था। उन महान आचार्य के बारह सौ शिष्य जनता मे शिक्षा का प्रसार करने के लिए महाराष्ट्र मे फन गये। तिलक ने उस समय प्रचलित अंग्रेजी शिक्षा प्रणाली को बहुत आलोचना की क्योंकि उससे अनगत धार्मिक शिक्षा की पूर्णतः उपेक्षा की गयी थी। "अंग्रेजों की शिक्षा प्रणाली के अतगत बीस बय तक बच्चों के बाद मनुष्य की धार्मिक शिक्षा के लिए कोई दूसरा द्वार खटखटाना पड़ता है। जो लोग अपने पूरे शिक्षाकाल म मन म यह विचार जमा लेते हैं कि धर्म कोरा आडम्बर है उनमें बतव्य की कोई भावना छेप नहीं रह जाती।" तिलक ने बार्सी नामक स्थान मे भी राष्ट्रीय शिक्षा पर एव भाषण दिया। उन्होंने बतलाया कि राष्ट्रीय शिक्षा प्रणाली का निर्माण करने के लिए चार तरफ अपरिहाय हैं। चरित्र निर्माण के लिए धार्मिक शिक्षा को उन्होंने सर्वाधिक महत्व दिया। उन्होंने कहा "केवल धर्मनिरपेक्ष शिक्षा चरित्र का निर्माण करने के लिए पर्याप्त नहीं है। धार्मिक शिक्षा आवश्यक है क्योंकि उच्च सिद्धांतों और आदर्शों का अध्ययन हमें पाप कर्मों से दूर रखता है। धर्म हमें सवशक्तिमान परमात्मा के वास्तविक स्वरूप का दर्शन कराता है। हमारा धर्म बतलाता है कि अपने कर्मों से मनुष्य देवता तक बन सकता है। जब हम अपने कर्मों से देवता बन सकते हैं, तो अपने कर्मों मे हम यूरोपवासियों की भांति बुद्धिमान और श्रियाशील क्या नहीं बन सकते? कुछ सोचा का कहना है कि धर्म से भगवें उत्पन्न होते हैं। किन्तु मैं पूछता हूँ 'धर्म म भगवें करना कहाँ लिखा है?' यदि सत्कार मे कोई ऐसा धर्म है जो अय धार्मिक विश्वासों के प्रति सहिष्णुता का उपदेश देता है और साथ ही साथ अपने धर्म पर हठ रहना सिखाता है, तो वह केवल हिंदुओं का धर्म है। इन स्कूलों मे हिंदुओं को हिंदू धर्म की ओर मुसलमानों की इस्लाम की शिक्षा दी जायगी। और वहाँ यह भी सिखाया जायगा कि मनुष्य को हमारे धर्मों के भेदों को भूलना और समझ करना चाहिए।" तिलक ने औद्योगिक शिक्षा देने पर भी जोर दिया। इससे अतिरिक्त उन्होंने कहा कि शिक्षा सम्स्याओं मे राजनीतिक शिक्षा भी दी जानी चाहिए, नहीं तो नागरिकों मे अपने अधिकारों और कर्तव्यों के प्रति जागृति उत्पन्न नहीं होगी। तिलक ने घोषणा की कि यदि आप चाहते हैं कि विद्यार्थी पढ़ाये हुए को आत्मसात कर सकें तो विदेशी भाषा के अध्ययन का बौद्धिक काम करना होगा, नहीं तो वे जो कुछ पढ़ेंगे उसे बिना समझ रटते रहेंगे, और वे अशिक्षित दुर्बिदग्धा से अधिक कुछ न बन सकेंगे। तिलक ने समय विद्यालय के लिए पाँच लाख रुपया एकत्र करने के हेतु 1908 में महाराष्ट्र का दौरा आरम्भ कर दिया था, और इस कार्य मे उन्हें भारी सफलता मिली। 1907 1908 म उन्होंने राष्ट्रीय शिक्षा पर अनेक भाषण दिये। 14 सितम्बर, 1907 को सोतायम केशव रामले ने गायकवाड बाड़ा में एव भाषण दिया। तिलक ने उस सभा की अध्यक्षता की और कहा कि महाराष्ट्र के विद्यालयों मे दादामाई नीरोजी और आर सी दत्त की पुस्तकें पढ़ायी जानी चाहिए।

4 तिलक के समाज-सुधार सम्बन्धी सिद्धांत

(क) सामाजिक सुधार तथा राजनीतिक स्वतंत्रता—पश्चिम की बुद्धिवादी वैज्ञानिक और गतिशील मन्थना तथा भारत की धार्मिक, पुरातनपोषी और परम्परागत संस्कृति के बीच सम्पर्क के कारण समाज सुधार की समस्या बड़ी महत्वपूर्ण हो गयी थी। भारत मे अनेक आन्दोलन का उदय हुआ जिन्होंने सामाजिक परिवर्तन और रूपांतर का समर्थन किया। इनमे से ब्रह्म समाज और

प्राथना समाज आदि कुछ आन्दोलनों पर पादचात्य विचारधाराओं और मूल्यों का प्रभाव पड़ा था, अतः उन्होंने तत्काल समाज सुधार करने का हृदय से समर्थन दिया। आय समाज ने भी सामाजिक विचार सुधार का पक्ष लिया, किन्तु उसकी जड़ें वेदों में थी जिन्हें वह आश ब्रह्मवाक्य समझता था। विलियम बैंटिक के सती विरोधी विधेयक के पीछे राममोहन बा. मुख्य हाथ था। प्राथना समाज के नेताओं ने स्वीकृति आयु विधेयक को पारित करने में ब्रिटिश सरकार का साथ दिया। आय समाज के नेताओं ने सरकार से विवाह सम्बन्धी अनेक विधेयक पारित करवाये जैसे शारदा एक्ट आय विवाह विधेयक इत्यादि। अतः स्पष्ट है कि हिंदुओं के समाज-सुधार आन्दोलन सरकार द्वारा सामाजिक विचारों, जैसा कि हम आगे लिखेंगे, समाज सुधार के सम्बन्ध में तिलक का दृष्टिकोण एकदम भिन्न था। इतनी ही महत्वपूर्ण एक अन्य समस्या यह थी कि राजनीतिक आन्दोलन और समाज सुधार के बीच क्या सम्बन्ध हो। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना के समय यह समस्या महत्वपूर्ण समझी जाने लगी थी। 1885 की कांग्रेस के अध्यक्ष डब्ल्यू सी बनर्जी ने अनुसार कांग्रेस का एक उद्देश्य "वर्तमान समय के अपसङ्गत अधिक महत्वपूर्ण और तात्कालिक सामाजिक प्रश्नों पर भारत के शिक्षित वर्गों के विचारों की पूर्ण विवेचना करके उन विचारों का अधिकृत सलाह तैयार करना" था। किन्तु बलवत्ता में कांग्रेस के द्वितीय अधिवेशन में दादाभाई नौरोजी ने स्पष्ट घोषणा की "राष्ट्रीय कांग्रेस को चाहिए कि वह अपने को केवल उन्हीं प्रश्नों तक सीमित रखे जिनमें सम्पूर्ण राष्ट्र प्रत्यक्ष रूप से सम्मिलित हो सके, समाज सुधार की समस्याओं तथा अन्य वर्गगत प्रश्नों को बग सम्मेलनों के लिए छोड़ देना चाहिए।" तिलक भी सामाजिक तथा राजनीतिक समस्याओं का एक माध्यम मिलाने के विरुद्ध थे। उनका कहना था कि राजनीतिक प्रगति तात्कालिक आवश्यकताओं की चीज है, सामाजिक प्रश्नों पर धीरे धीरे विचार किया जा सकता है और सामाजिक सुधार शान-शान लाये जा सकते हैं।

तिलक ने 'केसरी' में अनेक लेख लिखकर अपने समाज सुधार सम्बन्धी सिद्धांतों का प्रतिपादन किया। वे सिद्धांत समाज सुधार के विरुद्ध नहीं थे, किन्तु वे तात्कालिक तथा अविकल सामाजिक क्रांति के वायव्य में बट्टर सन्तु थे। उनका विचार था कि सामाजिक परिवर्तन उसी प्रकार धीरे-धीरे और स्वतः आ जायेंगे जैसे किसी अवयवी में आ जाते हैं और प्रगतिशील शिक्षा तथा बढती हुई जागृति ही इस प्रकार के परिवर्तन का मुख्य साधन होनी चाहिए। जो सुधार ऊपर से थोपे जाते हैं और दण्ड के भय पर आधारित होते हैं वे यात्रिक होते हैं और उनसे समाज के जीवन की विद्यमान व्यवस्था के क्षिप्त भिन्न होने का डर रहता है। समाज विकासशील अवयवी के सदृश है, समाज-सुधार के प्रश्नों को लेकर गुट और वर्ग उत्पन्न करके उसकी एकता और सुदृढता को नष्ट करना किसी भी दृष्टि से उचित नहीं है। तिलक का मुख्य उद्देश्य राष्ट्रीय जीवन में एक नया उमर उत्पन्न करना था इसलिए वे जनता के समक्ष परस्पर विरोधी सामाजिक दशनों को प्रस्तुत करके उसके मन में भ्रम पैदा करने के विरुद्ध थे। वे सामाजिक जीवन में फूट डालने और विघटनकारी प्रभावों को प्रोत्साहन देने के पक्ष में नहीं थे। उनका विचार था कि प्रगतिशील सामाजिक परिवर्तन धीरे धीरे किये जाने चाहिए और उन लोगों की प्रेरणा से तथा उनके नैतिक बल से किये जायें जिनके मन में हिंदू आदर्शों के प्रति श्रद्धा हो। जिन्हें आध्यात्मिक तत्व की प्राथमिकता में विश्वास नहीं है और जो एक प्रकार से बहिष्कृत बुद्धिजीवी हैं उन्हें जनता पर अपनी समाज-सुधार सम्बन्धी अधकचरी धारणाओं को साने का नैतिक अधिकार नहीं है। उनकी इन धारणाओं का भारतीय जीवन और संस्कृति से कोई सम्बन्ध नहीं है। वस्तुतः वे उनका पादचात्य सामाजिक इतिहास के अपूरे ज्ञान पर आधारित हैं। तिलक चाहते थे कि सामाजिक जीवन में परिवर्तन धीरे धीरे और शांतिमय तरीका से हो। वे यह मानते थे कि सामाजिक जीवन में परिवर्तन धीरे धीरे ही साधे जायेंगे जैसे हेगेल ने लोक भावना कहा है उसके महत्व को भी अस्वीकार नहीं करते थे, किन्तु साधे इसलिए वे हिंदू समाज के इतिहास और विकास की पूर्ण अवहेलना न करके जल्दी मनाने लगे थे। और जिस कानूनों के अधिकार में कूटने के विरुद्ध थे।

तिलक मुधारकों की इस चिन्तना के भाँसे में नहीं आये कि समाज सुधार राजनीतिक प्रगति की पूर्व शर्त है। सुधारका का आग्रह था कि राजनीतिक उन्नति के ठास लाभ को उपन्यस्त करने के लिए आवश्यक है कि उससे पहले हिंदुओं की सामाजिक व्यवस्था में सुधार कर लिया जाय। तिलक ने इस प्रस्तावना का विरोध किया कि अंग्रेज शासकों से राजनीतिक अधिकार प्राप्त करने के लिए पहले समाज का सुधार कर लेना आवश्यक है। उन्होंने उस समय के आयरलैण्ड का उल्लेख किया। आयरलैण्डवासियों ने समाज सुधार की उन सभी योजनाओं को लगभग पूरा कर लिया था जिनका भारतीय सुधारक समर्थन कर रहे थे, किंतु राजनीतिक दृष्टि से उनका देश अब भी अधोगति की अवस्था में पड़ा हुआ था। 1898-99 में तिलक ने लका और ब्रह्मा की यात्रा की। उन्होंने देखा कि उन देशों में भारत से कहीं अधिक सामाजिक स्वतंत्रता है, किंतु राजनीतिक क्षेत्र में वे फिर भी पिछड़े हुए थे। इन उदाहरणों के द्वारा तिलक ने इस तर्क का नितांत खोलापन सिद्ध कर दिया कि समाज सुधार राजनीतिक प्रगति और मुक्ति की अपरिहार्य पूर्व शर्त है। वे इस विश्वास पर मजबूत गम्भीरता और दृढ़ता से दृढ़ रहे कि राजनीतिक अधिकार प्राथमिक तथा निरपेक्ष महत्व की वस्तु है, और अधिकाधिक राजनीतिक अधिकारों का प्राप्त करना भारत की सर्वोच्च आवश्यकता है। सामाजिक समस्याओं को उमक-बाद सुलझाया जा सकता है। अपने जीवन के परवर्ती काल में तिलक देश की समस्याओं में सम्बन्धित व्यक्तियों के बीच धर्म विभाजन के मिटाने का प्रयत्न करने लगे थे। उन्होंने कहा कि मैं अपनी सम्पूर्ण शक्ति राजनीतिक अधिकारों के प्रदान की हल करने में जुटा रहा हूँ कुछ अन्य लोगों को चाहिए कि वे दलित वर्गों के सामाजिक उद्धार के काम को अपने हाथों में ले लें। इस सब पर विचार करते हुए यह कहना गलत होगा कि तिलक सामाजिक सुधार के विरुद्ध थे और पुराने पथों और मतवादों के अनुदार समर्थक थे।⁶ अपने लेखों और भाषणों में उन्होंने बार-बार इस बात को स्पष्ट किया है कि वे समाज सुधार के विरुद्ध नहीं थे। तिलक ने राजनीतिक मुक्ति को राष्ट्र की सर्वोच्च आवश्यकता बतलाकर इस बात का प्रमाण दे दिया कि उनमें राष्ट्र की शक्ति का निर्माण करने की दूरदर्शिता थी। सुधारकों और आदर्शवादियों की सुधार-योजनाएँ कितनी ही आकषक क्यों न होती, समाज में कट डालने से राष्ट्र की एकता के भंग होने का भारी डर था। राष्ट्र का जीवन एक अविच्छिन्न ऐतिहासिक और मानसिक प्रवाह है। तिलक का कहना था कि इस प्रवाह को छिन्न भिन्न करना उचित नहीं है, इस समय आवश्यक है कि इसको और अधिक सुदृढ़ बनाया जाय। वे राष्ट्र के जीवन को उत्तेजित करने ऐसी निष्ठा में मोड़ना चाहते थे जिससे अंत में राजनीतिक आत्मनिर्णय के सिद्धांत की विजय हो सके। अतः यह समझना भूल है कि तिलक की राजनीतिक आचार संहिता एक जनोत्तेजक नेता की आचार संहिता थी, और इस लिए उन्होंने चतुराई के साथ उसका अतगम राजनीतिक अतिवाद और सामाजिक प्रतिस्पर्धावाद दोनों के समर्थन की छत दे रखी थी। इस मत की लोकप्रिय बनाने वाला तिलक का महान शत्रु सर वेलेटाइन चार्ल्स था। उसकी पुस्तक 'द इण्डियन अनरेस्ट' (भारतीय अशांति) के प्रकाशन के समय से इस मत को भारतीय राष्ट्रवाद के उन अनेक विद्वानों ने दुहराया है जिनमें आलोचनात्मक दृष्टिकोण का अभाव है। यदि हम पाश्चात्य देशों के राष्ट्रवाद के इतिहास का अध्ययन करें तो हमें पता लगेगा कि राष्ट्रवाद का निर्माण संवेगरहित यांत्रिक बुद्धि के आधार पर नहीं किया जा सकता, बल्कि उसके लिए संवेगात्मक एकता की आवश्यकता होती है। और यह एकता तभी सम्भव हो सकती है जब कि लोग ऐतिहासिक विपदाओं, तथा विजयों और पराजयों की सामूहिक स्मृति के सूत्रों में परस्पर आबद्ध हों। इसलिए समाज की विविष्ट मास्त्वृत्तिक भावना और मूल्यों का राष्ट्रवाद के आधार का निर्माण करने में महत्वपूर्ण योग होता है। रेन ने भी राष्ट्र को एक प्रत्यय अथवा धारणा माना है। राष्ट्र के प्रगति के माग पर अग्रसर होने के दौरान उसकी मास्त्वृत्तिक अविच्छिन्नता को कायम रखना आवश्यक है। तिलक हिंदू संस्कृति की प्रमुख नैतिक तथा आध्या

6 एम. एन. राय ने अपनी पुस्तक *India in Transition* में पृष्ठ 186 पर जो निम्नलिखित मत व्यक्त किया है वह निराधार प्रतीत होता है। "जब तिलक ने घोषणा की कि भारतीय राष्ट्रवाद श्रद्धा पक्षिक नहीं हो सकता और उसका आधार धनाग्न हिंदू धर्म होना चाहिए तो अचण्ड राष्ट्रवाद को प्रोत्साहन देते बाली प्रतिक्रियावादी शक्तियों का भ्रष्टाचार हो गया।"

त्मिक भावनाओं का परिरक्षण करना चाहते थे। किंतु साथ ही साथ उनका यह भी विश्वास था कि राजनीतिक अधिकारों को प्राप्त किये बिना सांस्कृतिक स्वायत्तता को कायम नहीं रखा जा सकता। इसीलिए हिंदू धर्म के शाश्वत मूल्यों के समर्थक तिलक भारतीय राष्ट्रवाद के महारथी बन गये। वे राजनीतिक अधिकार चाहते थे क्योंकि वे समझते थे कि उनको प्राप्त करके ही राष्ट्र के बहुमुखी कायकलाप के विकास के लिए समुचित वातावरण का निर्माण किया जा सकता था।⁷ इसी बीच वे यह भी चाहते थे कि उपदेश और उदाहरण के द्वारा राष्ट्र की चेतना को सामाजिक परिवर्तन अंगीकार करने के लिए तैयार किया जाय।

समाज सुधार के प्रति तिलक के रवैये में एक महत्वपूर्ण तत्व यह था कि वे सामाजिक एवं धार्मिक विषयों में नौकरशाही के हस्तक्षेप के विरुद्ध थे। उनका कहना था कि जब कोई सामाजिक कानून बनाया जायगा तो उसे लागू करना पड़ेगा और उसको भंग करने के सम्बन्ध में उठने वाले विवादों का निणय करने की आवश्यकता होगी। इससे ब्रिटिश शासकों और यायाधीशों की शक्ति का प्रसार होगा। तिलक नौकरशाही की शक्ति के क्षेत्र का विस्तार करने के विरुद्ध थे। वे इस पक्ष में नहीं थे कि नौकरशाही का उस क्षेत्र में आक्रमण और हस्तक्षेप हो जो उस समय तक स्वायत्त तथा हस्तक्षेप से मुक्त रहता चला आया था। उनका कहना था कि एक भिन्न सम्प्रदाय के मूल्यों को मानने वाले विदेशी शासकों को सामाजिक विषयों में कानून बनाने और लागू करने का अधिकार नहीं देना चाहिए क्योंकि ये विषय समस्त हिंदू जनता की भावनाओं और संवेगों से ओतप्रोत हैं। विदेशी नौकरशाही की सत्ताकथित सवज्ञता में विश्वास करना और उसे कूटस्थ होकर भारत की सामाजिक स्थिति का सिंहावलोकन करने का अवसर देना बुद्धिमानी नहीं है। तिलक को यह अपमानजनक मालूम पड़ता था कि हिंदू लोग नौकरशाही के समक्ष जाकर उनसे सामाजिक कानून बनाने की याचना करें और इस प्रकार दूसरों को दिखायें कि हिंदू इतने पलित हो गये हैं कि वे अपनी सामाजिक समस्याओं को भी नहीं सुलझा सकते।⁸ तिलक का कहना था कि इस प्रकार की याचक वृत्ति से स्वराज की नैतिक तथा बौद्धिक नींव कमजोर होगी। जल्द उनका विश्वास था कि भारतवासियों में राजनीतिक योग्यता है, और अतीत में उन्होंने महान सफलतापूर्वक तथा प्रशासकीय सफलताएँ प्राप्त की थी। इसलिए समाज सुधार को ऊपर से लादो या कोई औचित्य नहीं है। यदि देश स्वतंत्र होता और सरकार जनता के निर्वाचित प्रतिनिधियों की होती तो तिलक का दृष्टिकोण दूसरा होता। अतः तिलक ने नौकरशाही द्वारा सामाजिक कानून बनाय जाने का जो उग्र विरोध किया उसके मूल में गहरी देशभक्ति की भावना ही थी। यह कहना नितांत असत्य है कि वे एक अनौत्तेजक नेता की भाँति अपना नेतृत्व हथकरवा चाहते थे और इसीलिए उन्होंने हिंदू जनता को भड़काने के लिए उसके देवी-देवताओं, मतवादों, धार्मिक भावनाओं और सामाजिक पूर्वग्रहों का समर्थन किया।

यह सत्य है कि तिलक को समाज सुधारकों का रवैया पसंद नहीं था। सुधारकों ने पाश्चात्य शिक्षा पायी थी, इसलिए वे हिंदू समाज में पाश्चात्य सामाजिक विचारों को प्रविष्ट करना चाहते थे। हिंदुओं की धर्मसंहिताओं और शास्त्रों का वे मखौल उड़ाया करते थे। दार्शनिक दृष्टि से तिलक का भी विश्वास था कि समय के परिवर्तन के साथ-साथ धर्मशास्त्रों की व्याख्या में परिवर्तन होना अवश्यम्भावी है। यही नहीं, वे यह भी जानते थे कि आवश्यकता पड़ने पर नये सामाजिक कानून भी बनाने पड़ेंगे। किंतु उनका कहना था कि जब तक बहुसंख्यक जनता धर्मशास्त्रों के उपदेशों को मानती है तब तक उसके विचारों और धारणाओं का उपहास करना अनुचित है। भारतीय इतिहास की विशेषता यह है कि समाज सुधारक सतत भी थे। नानक और कबीर आध्यात्मिक व्यक्ति थे।

7 एम. एन. राय ने तिलक के राजनीति दर्शन की भावसंगती व्याख्या की है "तिलक ने कांग्रेस की धर्मशास्त्रीय नीति का शक्तिपूर्वक विरोध किया और अपना अखण्ड राष्ट्रवाद का सिद्धान्त देश के समक्ष रखा। उनके सिद्धान्त का अभिप्राय था कि भारतीय जनता का राष्ट्र एक ऐसा तथ्य है जिस इतिहास पहले से ही पूरा कर चुका है और उनका आत्मनिर्णय का अधिकार किसी प्रकार के राजनीतिक सामाजिक अथवा धार्मिक विकास की प्रवृत्ति पर अवलम्बित नहीं है। तिलक ने पुराने नेताओं को जो यह धुनोनी दी उसी के कारण निम्न मध्य वर्ग के असंतुष्ट युवक उनके पतुद्विग एगर्ज हो गये।

8 1955 में पूना में श्री अग्नेय साधु द्वारा वर्तमान पर आधारित।

किंतु आधुनिक स्वकथित सुधारक अधिप से अधिक बुद्धिवादी ही थे और उनमें से कुछ को तो गीकर-शाही का कुपापात्र बनने और उसके अनुग्रह की छाया में फनने-फूलन में भी सकोच नहीं था। ऐसे लोगों को हिंदुओं की उन सामाजिक सहिताओं के सम्बन्ध में निम्न दन का नैतिक अधिकार नहीं था जिनका हिंदुओं की दृष्टि से घम से सम्बन्ध था। समाज सुधार के सम्बन्ध में इन सुधारकों की धारणाएँ घमनिरपेक्ष थीं और धार्ष्ट्यात्मक जीवन प्रणाली पर आधारित थीं। सामाजिक क्षेत्र में इनका दृष्टिकोण विध्यात्मक था इसलिए सामाजिक तथा नैतिक मामलों में उन्हें राजनीतिक सत्ता के निम्न में विश्वास था। इसमें विपरीत तिलक पुरातनपोषी तथा इतिहासवादी थे, इसलिए उनका विश्वास था कि सामाजिक चेतना का विकास धीरे धीरे हुआ करता है। वे सामाजिक परिवर्तनों की आवश्यकता को स्वीकार करते थे, किंतु उनकी धारणा थी कि ऐसे परिवर्तन उन उच्च नैतिक तथा धार्ष्ट्यात्मक चरित्र के लोगों के नेतृत्व में किये जाने चाहिए जो हिंदू जीवन प्रणाली के मूल रूप हों, ऐसे बुद्धिवादियों का परिचय करने का कोई अधिकार नहीं है जो समाचारपत्रों द्वारा वर्तमान समाज के विरुद्ध विष उगला करते हैं, अतः स्पष्ट है कि समाज-सुधार के सम्बन्ध में तिलक का दृष्टिकोण उनके व्यापक सांस्कृतिक तथा राजनीतिक दशन पर आधारित था।

(ख) तिलक तथा आगरकर—आगरकर युक्तिवादी थे। वे समाज-सुधार के उग्र तथा उत्साही समर्थक थे। एक बार 'सुधारक' में उन्होंने अपने सामाजिक दशन की व्याख्या इस प्रकार की थी "हमें नयी प्रथाएँ तथा प्रयोग आरम्भ करने का उत्साह ही अधिकार है जितना प्राचीन ऋषियों को था, हम पर ईश्वर का उत्साह ही अनुग्रह है जितना प्राचीन आचार्यों पर था, हममें सम्पत्ति और असम्पत्ति के बीच भेद करने की यदि अधिक नहीं तो कम से कम उत्तरी ही योग्यता अवश्य है जितनी उनमें थी, दलित वर्गों की दशा देखकर हमारे हृदय उनसे भी अधिक करुणा से प्रवृत्त हो उठते हैं, विश्व के सम्बन्ध में हमारा ज्ञान उनसे कम नहीं, अधिक है, इसलिए हम उनके द्वारा निहित उद्देश्यो का पालन करेंगे जिन्हें हम अपने लिए कल्याणकारी समझते हैं, और जो हमारी समझ में हानिकारक हैं उनके स्थान पर हम दूसरे नियमों की स्थापना करेंगे। इसी भाव पर चलकर हम सुधार का काम करना चाहिए। एक ऋषि के मत को दूसरे के विरुद्ध उद्धृत करने और सबके बीच सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न व्यर्थ है।" आगरकर सामाजिक जागरण के समर्थक थे, इसलिए उन्होंने प्रगतिशील और उदार सामाजिक विधान का पक्षपादन किया। उनके सामाजिक सिद्धांत प्रगतिशील थे, और राजा राममोहन राय की भांति उनके मन में भी तत्कालीन हिंदू समाज की सामाजिक बुराईयों का उन्मूलन करने की उत्कट आकांक्षा थी। वे बाल विवाह तथा बृद्ध विवाह के विरुद्ध थे। उनका राजनीतिक सिद्धांत था कि राज्य की सामाजिक जीवन की उन्नति के लिए सश्रिय प्रयत्न करना चाहिए। उनका दृष्टिकोण प्लेटो के उन विचारों से मिलता जुलता है जिनका निरूपण उसने 'रिपब्लिक' (सोक्रैट्स) तथा 'लॉज' (कानून) में किया है। प्लेटो चाहता था कि राज्य को विवाह तथा तद्विषयक समस्याओं के सम्बन्ध में कानून बनाने चाहिए। आगरकर की दृष्टि में तात्त्विक समस्या सामाजिक कुप्रथाओं के उन्मूलन की थी, अतः उन्हें विदेशी राज्य के द्वारा सामाजिक तथा वैवाहिक जीवन के नियमन के लिए कानून बनाये जान में कोई हानि नहीं दिखायी देती थी। 'कंसरी' किसी एक व्यक्ति का पत्र नहीं था। इसलिए यद्यपि आगरकर ने 1887 तक 'कंसरी' का कायमार् संचालित, फिर भी वे उसे अपने सुधारवादी सामाजिक विचारों के प्रचार का साधन न बना सके। अतः एक प्रकार का समझौता कर लिया गया। निश्चय किया गया कि यदि आगरकर उग्र सामाजिक सुधारों के समर्थन में कोई लेख लिखें तो वे उसे एक पुष्पक स्तम्भ में अपने हस्ताक्षर सहित प्रकाशित करें अथवा उसे सामान्य क्षीपक 'सम्प्राप्त लेख' के अंतर्गत छाप दें। किंतु जसा कि बालांतर में सिद्ध होगया, यह समझौता अधिक समय तक चल न सका।

तिलक पुरातनपोषी मण्डली के सदस्य थे। वे समाज सुधार के पूर्ण विरोधी नहीं थे किंतु जिस ढंग में सामाजिक सुधारों का समर्थन किया जा रहा था उसका उन्होंने विरोध किया। उन्हें शास्त्रों में विश्वास था, और वे स्वीकार करते थे कि धर्मशास्त्र उन महापुरुषों की वृत्ति हैं जो विवेक और समत्व बुद्धि से युक्त थे। इसलिए वे नहीं चाहते थे कि शास्त्रों के साथ मनमाना और धीमा मुत्ती का व्यवहार किया जाय। किंतु माय ही साथ वे यह भी मानते थे कि देव बाल के अनुसार शास्त्रों

मे परिवर्तन और सशोधन की किया जा सकता है। इस सम्बन्ध में श्वेतवेतु का उदाहरण उल्लेखनीय है। श्वेतवेतु ने विवाह की प्रथा प्रारम्भ की थी। तिलक नहीं चाहते थे कि विदेशी मृत्युतन्त्रीय राजनीति तथा प्रशासनिक व्यवस्था अधीन जनता के सामाजिक तथा धार्मिक मामलों में किसी नवीन प्रथाओं और परिपाटियों का समारम्भ करे। यदि वे हॉन्स के उस राजनीतिक सिद्धांत से परिचित होत जा धर्मसंघ पर राज्य के नियंत्रण का समर्थन करता है तो वे अवश्य ही उसका खण्डन करते। तिलक का कहना था कि समाज-सुधार की सही पद्धति यह नहीं है कि वह विदेशियों द्वारा ऊपर से लाया जाय, सही तरीका यह है कि जनता को धीरे धीरे प्रबुद्ध किया जाय जिससे उससे सुधारों का अंगीकार करने की सामाजिक चेतना का विकास हो सके। तिलक और आगरकर के बीच बॉलिंग के दिना से ही एक मूढ विवाद चलता आया था। विषय यह था कि समाज सुधार तथा राजनीतिक मुक्ति, इन दोनों में से प्राथमिकता किसको दी जाय। आगरकर चाहते थे कि जनता में तत्काल सामाजिक जागृति उत्पन्न की जाय। उनका कहना था कि यदि सामाजिक जीवन में बुद्धि-मत्त्व का समावेश हो जाय तो फिर राजनीतिक समस्याएँ उतनी उलझन नहीं पैदा करेंगी। इससे विपरीत तिलक का दृढ़ विद्वान्ता था कि देश की आधारभूत आवश्यकता विदेशी नीति-दशाही के दबाव का उन्मूलन करना है, और यदि यह सम्भव न हो सके तो उस दबाव को कम तो अवश्य ही करना होगा। एक बार भारत की आत्मा के स्वप्न-त्र हो जाने पर देश के विधायक स्वतन्त्र आलोचना के वातावरण में सामाजिक परिवर्तन की समस्याओं के विषय में समुचित निणय कर लेंगे। इसलिए तिलक को इसमें कोई ओचित्य नहीं दिखायी देता था कि एक मिनट सम्प्रता और संस्कृति के लोगों को हिंदुओं की सामाजिक स्थिति के सम्बन्ध में निणय करने के लिए आमंत्रित किया जाय। किंतु तिलक और आगरकर में से कोई भी समझते थे कि तैयार नहीं था। दोनों ही ओजस्वी व्यक्ति थे, अतः उनकी मानसिक रचना को देखते हुए उनके बीच सम्बन्ध विच्छेद अनिवार्य था।

तिलक तथा आगरकर का उक्त मतभेद समय के साथ-साथ अधिक गम्भीर होता गया। 'केसरी' से सम्बद्ध अनेक सदस्य आगरकर के उग्र सामाजिक दृष्टान्त से सहमत न हो सके। फलस्वरूप तिलक तथा आगरकर के बीच खाई अधिक चौड़ी होती गयी। कुछ तात्कालिक घटनाओं ने मतभेद को और तीव्र कर दिया, उदाहरण के लिए, रत्नमाबाई का मामला। उन दिनों 'केसरी' में प्रकाशित लेखों में हमें तिलक तथा रानाडे के नेतृत्व में काम करने वाली सामाजिक सुधारकों की मण्डली के बीच बढ़ती हुई क्षमता का परिचय मिलता है। 1885 की 9 जून को 'केसरी' में रानाडे के विरुद्ध एक अत्यन्त बटु और व्यंग्यपूर्ण लेख छपा। अतः, मतभेद बढ़ने के कारण आगरकर ने अक्टूबर 1887 में 'केसरी' से अपना सम्बन्ध तोड़ लिया। उस समय, तिलक से वासुदेवराव बेलकर और एच. एन. गोखले 'केसरी' और 'मराठा' के स्वामी बन गये। 1887 से तिलक को 'केसरी' का सम्पादक घोषित कर दिया गया। 'केसरी' से सम्बन्ध तोड़ने के पश्चात् आगरकर ने अक्टूबर 1888 में 'सुधारक' नाम का अपना अलग पत्र प्रकाशित करना आरम्भ कर दिया। यह पत्र अंग्रेजी तथा मराठी दोनों भाषाओं में प्रकाशित होता था। गोपाल कृष्ण गोखले कुछ समय तक उसके अंग्रेजी खण्ड के सम्पादक रहे थे। गोखले तथा आगरकर ने पत्र के प्रकाशन के प्रथम वर्ष में केवल चार सप्ताह प्रतिमास पारिश्रमिक स्वीकार करके राजनीति तथा पत्रकारिता के क्षेत्र में त्याग का उच्च आदर्श प्रस्तुत किया। 'सुधारक' के प्रारम्भ होने के समय से 'केसरी' तथा 'सुधारक' दोनों के बीच आलोचना तथा तूटू में का युग आरम्भ हुआ। एक बार 'सुधारक' ने तिलक पर प्रच्छन्न प्रहार किया। उसने उन नेताओं की भत्तना की जो अपना नेतृत्व कायम करने के उद्देश्य से जनता के दोषों का उद्घाटन करने से डरते थे। 'सुधारक' ने कहा कि ऐसे नेता जनता को बौद्धिक विनाश की ओर ले जाते हैं। पीमेल हाई स्कूल, पूना के पाठ्यक्रम के सम्बन्ध में मतभेद 'केसरी' और 'सुधारक' के बीच विवाद का एक प्रसिद्ध कारण था। तिलक का विचार था कि लड़कियों को शिक्षा तो दी जानी चाहिए, किंतु वे उह पाश्चात्य सम्प्रता के रंग में रंगने के विरुद्ध थे।

(ग) 1891 का सम्मति आयु अधिनियम—19 जनवरी, 1891 को कलकत्ता में इम्पीरियल लेजिस्लेटिव कांसिल में 'सम्मति आयु विधेयक' विधिवत प्रस्तुत किया गया। विधेयक के सम्बन्ध में कहा गया था कि उसका उद्देश्य स्वीकृति की आयु बढ़ाकर दस से बारह कर देना है।

अतः स्पष्ट था कि सरकार ने मालबारी की समाज सुधार योजना की केवल पहली बात को विचाराय लिया था। रमेशचन्द्र मिश्र ने विधेयक का डटकर विरोध किया। किन्तु वाइसराय लार्ड लैसडाउन ने स्पष्ट किया कि प्रस्तावित विधेयक रानी विक्टोरिया की 1858 की घोषणा के विरुद्ध नहीं है। 20 जनवरी को 'केसरी' में एक लेख प्रकाशित हुआ। उसमें कहा गया कि प्रस्तावित विधेयक से हिन्दुओं के धार्मिक रीति रिवाज में अवश्य ही हस्तक्षेप होगा। और इसी आधार पर जनता को विधेयक का विरोध करने के लिए प्रोत्साहित किया गया। लगभग तीन महीने तक 'केसरी' विधेयक के विरुद्ध टिप्पणियाँ और लेख छापता रहा। यद्यपि तिलक के विरोध के बावजूद विधेयक पारित हो गया किन्तु वे उसके बाद भी उसका विरोध करते रहे। मई 1891 में गोविन्द राव लिमये के समापनत्व में पूना में चौथा बम्बई प्रांतीय सम्मेलन हुआ। सम्मेलन में तिलक ने कहा कि लोकमत विधेयक के विरुद्ध है। तिलक के रवये का कुछ विरोध भी हुआ, फिर भी प्रांतीय सम्मेलन ने एक प्रस्ताव पारित किया जिसमें कहा गया कि सरकार ने लोकमत की ओर यथोचित ध्यान न देकर भारी भूल की है। तिलक को इस प्रस्ताव के पारित होने से ही सन्तोष नहीं हुआ। उन्होंने ब्रिटिश पार्लामेंट में कुछ कायवाही करने का भी विचार किया। उनकी इच्छा थी कि एक विधेयक पार्लामेंट में प्रस्तुत किया जाय। किन्तु उच्चतर राजनीतिक सत्ता से अपील करते भारत सरकार के कार्य को रद्द करवाना सम्भव न हो सका। यद्यपि तिलक को विधेयक को रद्द करवाने में सफलता नहीं मिली, फिर भी वे सरकार तथा समाज सुधारकों की मण्डली का विरोध करने वाला के नेता बन गये।

किन्तु तिलक को केवल परम्परावाद का महान समर्थक समझना उचित नहीं है। दिसम्बर 1890 में बलकृष्ण के चतुर्थ सामाजिक सम्मेलन में आर. एन. मुघोलकर ने एक प्रस्ताव प्रस्तुत किया जिसमें बाल विवाह का खण्डन और वयस्क विवाह का समर्थन किया गया। तिलक ने प्रस्ताव का समर्थन किया, किन्तु सभ्यता के विद्वान होने के नाते उन्होंने आप्रह्न किया कि प्रस्ताव में शास्त्रों का जो गलत हवाला दिया गया है उसे निबाल दिया जाय। 1891 में नागपुर में जी. एस. खापर्डे के समापनत्व में हुए चौथे सामाजिक सम्मेलन में भी तिलक सम्मिलित हुए। उसमें विधवा विवाह के समर्थन में एक प्रस्ताव प्रस्तुत किया गया और जनता से अपील की गयी कि वह इस विषय में सरकार की सहायता करे। तिलक ने एक सशोधन प्रस्तुत किया कि विधवा विवाह आन्दोलन के समर्थक केवल विवाह-समारोह में सम्मिलित होकर ही सन्तोष न कर लें, बल्कि उन्हें अपनी सत्यनिष्ठा दिखाने के लिए ब्याहिक भोजों में भी भाग लेना चाहिए। किन्तु सुधारकों के लिए यह कठिन परीक्षा थी, इसलिए उसमें से बच निकलने के लिए उन्होंने प्रस्ताव में 'आन्दोलन की सहायता के लिए' 'यथासम्भव' शब्द और जुड़वा दिये। नागपुर सामाजिक सम्मेलन की विषय समिति की बैठक में तिलक की उपस्थिति तीव्र विवाद का कारण बन गयी। तिलक ने अनेक नुकीले प्रश्न पूछकर रानाडे को यह स्वीकार करने पर विवश किया कि विषय समिति की रचना में कुछ अनियमितताएँ हुई हैं। तिलक साहसी व्यक्ति थे इसलिए जब सुधारकों ने देखा कि वे मण्डाफोड करने वाले प्रश्न पूछ रहे हैं तो उन्होंने तिलक को सम्मेलन से निकाल देने की भी धमकी दी। समाज सुधारक सम्बन्ध में तिलक के रवये को स्पष्ट करने के लिए यहां आगे की दो घटनाओं का उल्लेख कर देना अनुपयुक्त न होगा। 1914 में शास्त्री ने मद्रास विधान परिषद में विवाह की आयु को बढ़ाने के लिए एक विधेयक प्रस्तुत किया। तिलक ने 'केसरी' में उसकी कटु आलोचना छापी। 1918 में विट्ठल भाई पटेल ने इम्पीरियल कौंसिल में हिन्दू विवाह विधेयक प्रस्तुत किया। तिलक ने इस विधेयक का भी विरोध किया किन्तु उन्होंने 'मराठा' को एक पत्र लिखकर स्पष्ट कर दिया कि मैं सामाजिक तथा धार्मिक आधार पर विधेयक का विरोध नहीं कर रहा हूँ। मैं इसके विरुद्ध इसलिए हूँ कि इससे उत्तराधिकार के आर्थिक कानून में हस्तक्षेप होगा।

(घ) तिलक तथा चाय पार्टी की घटना—4 अक्टूबर, 1890 का दिन पूना के सामाजिक इतिहास में एक महत्वपूर्ण दिन बन गया, क्योंकि उस दिन तिलक, रानाडे तथा गोखले समेत बयालीस व्यक्तियों ने एक ईसाई मिशनरी के घर पर चाय पी ली। परम्परावादी लोगों की दृष्टि में यह एक भयंकर सामाजिक अपराध था अतः इस विषय को लेकर शंकराचार्य के धार्मिक 'यायालय' में एक

मुबद्मा भी दायर कर दिया गया। सरदार तादू बट्टर हिंदू परम्परावाद का समर्थक बनता था इसलिए उसने तिलक तथा रानाडे व विरुद्ध इस मुबद्मे में पहल की। तिलक का हिंदुआ की वधा निम्न तथा धार्मिक संहिताआ का गहन ज्ञान था, उसने इस अवसर पर उनकी वही सहायता की। उन्होंने कहा कि ऐसे अवसरों के लिए साक्षरों में प्रायश्चित्त का विधान है। प्रायश्चित्त करने का गुण हो सकता है। तिलक सरराचाय व निणय को स्वीकार करने व लिए भी तैयार थे। तिलक सरराचाय के सहायता में जा निणय दिया वह सभी प्रतिवादियों को माय नहीं था। तब दुबारा पार्टी का विवाद और सरराचाय के सहायक एवमत नहीं था। पंच हाउस मिसन चाय मायना व पोतव है। व न तो बट्टर परम्परावादियों व आदवा व सामन भूचने वाल थे और न विधान सामाजिक परिपाटियों का परित्याग करने के पक्ष में थे। समभौत का अर्थ दुबलता नहीं है, वास्तव में समभौत की भावना ही दीध बाल तब जनता का नेतृत्व करने का रहस्य है। 7 जून 1892 को तिलक न बगरी म लिखा 'हमारी राजनीतिक क्षम की कठिनाइया और सामाजिक क्षेत्र की कठिनाइया व बीच बहुत कुछ साम्य है, न ता राजनीतिक प्रशासन सातापजनक है और न सामाजिक व्यवस्था। हम दोनों में ही सुधार करना चाहत है। ब्रिटिश प्रशासन तथा भारतीय समाज दोनों की नीव ठाम है, इसलिए हम सावधानी में आग बढ़ना है। जय लोग राजनीतिक सुधारों को समभौता और अंधी की भावना में स्वीकार करने व लिए राजी हो ता मरी समभ में नहीं आता कि सामाजिक सुधार के मामले में हम अहंकार और चुनौती की भावना से क्या काम ल। जब हम पार्लामेंट द्वारा पारित 1892 व बौलिव एक्ट व सम्बन्ध में समभौता करने का तैयार है ता हम विधवा विवाह आदि प्रश्नों के सम्बन्ध में भी वसा ही क्या नहीं करत? बट्टरतापूर्वक विराध करने से हम यदायदा सफलता मिल सकती है, किन्तु सामायत राजनीतिक और समाजिक दानों की क्षेता में बट्टरता आत्मघाती है।' बूकि तिलक समभौता और त्रिविवाद के इस सिद्धांत व अनुयायी थे, इसलिए उन विरोधियों को उनके समाज सुधार सम्पूर्ण हट्टिकोण में असंगति दिखायी पड़ती थी। उदाहरण व लिए, तिलक बाल विवाह व विरुद्ध थे किन्तु व नहीं चाहत थे कि उसे बंद करने व लिए नीवरदाही बानून बनाया। उन्होंने विधवा विवाह का खण्डन किया, किन्तु वे विधवा विवाह के भी विरुद्ध थे और चाहत थे कि विधुर लोग अपन को देश की भुक्ति व काम के लिए अपित पर वं। तिलक व हट्टिकोण को और उस देश-बाल की आवश्यकताओं को जिसमें उन्हें विदेशी नीवरदाही के गढ़ के विरुद्ध सघष करना पड रहा था देखत हुए हम मानना पडेगा कि व उन विचार इससे भिन्न नहीं हो सकते थे। इसने अतिरिक्त हम यह भी नहीं भूलना चाहिए कि व विरुद्ध होगा।

(क) शारदा सदन विवाद—रमाबाई ने अमरीका से लौटत ही 1889 में पहले बम्बई में और फिर पूना में एक विधवाश्रम खोला। यह आश्रम अमरीका की वित्तीय सहायता से आरम्भ किया गया था। तिलक की यह विचार पसन्द नहीं था कि मिशनरियों के द्वारा लड़कियों का आश्रम खोला जाय, क्योंकि वे समभत थे कि व में निरक्षरता का ढोल बजित ही जोर से क्या न पीटा जाय, अततागतवा इस प्रकार का आश्रम वष परिवर्तन का ब्रेड अक्षय बन जायगा। किन्तु जब पूरा-पूरा आश्रम बना दिया गया तो तिलक न उसने समर्थक की सूची में अपना नाम लिखवा दिया। 21 नवम्बर, 1889 के इन्स्टिट्यूट निरिचयन कीवली में एक दु बन्द और नि ताजनक समाचार छपा। समाचार यह था कि शारदा सदन में रहने वाली सात बाल विधवाओं में से दो न स्वत ईसाई धर्म अंगीकार करने की इच्छा प्रकट की है। यह भी कहा गया कि चार भारतीय लड़किया ईसाइयत का अध्ययन कर रही हैं और कुछ ईसाई प्रार्थना व सम्मिलित होती आयी है। अप्रत्यक्ष रूप से यह भी इशारा किया गया कि शारदा सदन एक ईसाई संस्था है क्योंकि उसका व्यय एक अमरीकी ईसाई संगठन देता है। बेसरी न लोगों को सावधान होने की चेतावनी दी। किन्तु रमाबाई न प्रत्युत्तर में स्पष्टीकरण प्रकाशित करवाकर मामले को टालने का प्रयत्न किया। रानाडे और मण्डारकर शारदा सदन की परामर्श समिति के सदस्य थे। उन्होंने सदन की नायवाहिया के विरुद्ध नम्र

ढंग की असहमति प्रकट की, और कुछ समय के लिए ऐसा लगा कि ईसाई बनाने की प्रक्रिया समाप्त कर दी गयी है। 'केसरी' रमाबाई के इरादों को सदैव ही सदेह की दृष्टि से देखता आया था, किंतु रानाडे और मण्डारकर का विचार था कि शिक्षा के लिए ईसाइयों से भी अनुदान लेने में कोई हानि नहीं है, यत्कि अनुदान न लेने का कोई उचित आधार नहीं है। रानाडे तथा मण्डारकर सम्प्रदाय के सुधारवादियों के विरुद्ध 'केसरी' ने बड़े ही कटु शब्दों का प्रयोग किया, और शीघ्र ही सिद्ध हो गया कि 'केसरी' का रवैया सर्वथा उचित था। रमाबाई का तर्क था कि मुझे ईसाइयों से सहायता इसलिए लेनी पड़ रही है कि हिंदू मेरी शिक्षक योजनाओं के लिए कोई वित्तीय सहायता देने के लिए राजी नहीं होते। 13 अगस्त, 1893 को दो वर्षों से चले आये इस विवाद का अंत हो गया। रानाडे तथा मण्डारकर ने शारदा सदन की परामर्श समिति से त्यागपत्र दे दिया।

शारदा सदन विवाद ने निर्भ्रान्त रूप से सिद्ध कर दिया कि तिलक हिंदू स्त्रियों को गैर-आध्यात्मिक प्रलोभना से ईसाई बनाने के विरुद्ध थे। वे शारदा सदन सस्या के विरोधी नहीं थे, शत यह थी कि वह अपने को लौकिक विषयों की शिक्षा देने तक सीमित रखे। तिलक 1889 से ही रमाबाई के मिशनरी इरादों के सम्बंध में शक्ति थे। वे न तो स्त्री शिक्षा के विरुद्ध थे और न विधवा उद्धार के। किंतु वे यह सहन नहीं कर सकते थे कि ईसाई लोग कुटिल तरीकों से लोगों को धर्मांतरित करने का खेल खेलते रहे। 'केसरी' को रमाबाई के धर्म प्रचार सम्बंधी उत्साह से सहानुभूति नहीं थी। यही कारण था कि कभी-कभी उसने समाज सुधारकों पर कटु व्यंग्यात्मक प्रहार किए, क्योंकि उसकी दृष्टि में वे रमाबाई की योजनाओं में सहायता दे रहे थे। किंतु इस विवाद में तिलक का रवैया वैसा नहीं था जसा कि किसी परम्परावादी मतार्थ और पुरातनपंथी का होता है। उनकी भावना शुद्ध राष्ट्रीय थी। उनका यह विचार सर्वथा उचित था कि धर्म-परिवर्तन का सम्बंध गम्भीर भावनात्मक रूपों पर है, इसलिए तुच्छ सांसारिक स्वार्थों के लिए धर्म बदलना सर्वथा अनुचित है। यद्यपि रमाबाई के समर्थकों और विशेषकर उसके ईसाई जीवनी लेखक मैकनीकौल ने तिलक को एक जनोत्तेजक नेता बतलाया है किंतु वास्तव में इस समस्त विवाद में तिलक की राष्ट्रीय भावनाओं का परिचय मिलता है।

तिलक और समाज-सुधारकों के बीच मतभेद 1886 और 1887 से ही चला आया था, शारदा सदन विवाद ने उसे और गहरा कर दिया। तिलक का तर्क था कि जब एक बार यह प्रकट हो गया था कि शारदा सदन के मूल में लोगों को ईसाई बनाने की योजना थी तो रानाडे और मण्डारकर को चाहिए था कि उस सस्या से सम्बंध विच्छेद कर लें और रमाबाई की योजनाओं का भण्डा फोड़ दें। समाचारपत्रों के द्वारा जो कटु विवाद चला उसने दोनों गुटों के वैमनस्य को पक्का कर दिया। फिर भी रानाडे और मण्डारकर ने त्यागपत्र से दो उद्देश्य पूरे हुए। प्रथम, शारदा सदन के संस्थापक के इरादों के सम्बंध में तिलक की जो शिकाएँ थी उनकी पुष्टि हो गयी। द्वितीय, त्यागपत्र ने निश्चित रूप से सिद्ध कर दिया कि रानाडे और मण्डारकर अधिक से अधिक समाज-सुधारक थे और उनकी सहिष्णुता व्यापक थी, किंतु वे हिंदू विरोधी नहीं थे। वे हिंदुओं को ईसाई बनाने की कुचाला को सहन नहीं कर सकते थे।

(घ) तिलक का सामाजिक दशन—अनेक आलोचकों ने इस बात पर खेद प्रकट किया है कि तिलक सम्प्रदाय के चिन्तन में राजनीतिक अतिवाद और सामाजिक परम्परावाद के बीच गठबंधन था। वेल्लेटाइन स्त्रोल इस दृष्टिकोण का प्रतिपादक था, और तब से अनेक आलोचक और इतिहासकार इसे दुहराते आये हैं। यह सत्य है कि तिलक पाश्चात्य आधार पर सामाजिक परिवर्तन लाने के विरुद्ध थे। किंतु वे हर प्रकार के सामाजिक परिवर्तन के विरुद्ध नहीं थे। वे राष्ट्रवादी थे इसलिए उन्होंने राजनीतिक मुक्ति को प्राथमिकता दी। उनका विचार था कि नीचरसाही के विरुद्ध सफल संघर्ष चलाने के लिए आवश्यक है कि जनता की धार्मिक तथा सामाजिक एकता अक्षुण्ण रखी जाय। अपनी सूक्ष्म दृष्टि से उन्होंने देखा लिया था कि समाज-सुधार से सामाजिक विघटन की प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन मिलता है, और इस बात को उस समय वे दुर्भाग्यपूर्ण समझते थे। उनका कहना था कि केवल सामाजिक प्रगति राजनीतिक मुक्ति की कसौटी नहीं है। 1899 में उन्होंने ब्रह्मा में जो कुछ देखा था उसने उनके दृष्टिकोण की पुष्टि कर दी थी। ब्रह्मा में सामा-

जिक स्वतंत्रता भारत की अपेक्षा अधिक थी, किंतु ब्रह्मा की राजनीतिक दशा भारत से अच्छी नहीं थी।

तिलक इसके विरुद्ध थे कि विदेशी नौकरशाही सरकार सामाजिक तथा धार्मिक सुधार के क्षेत्र में हस्तक्षेप करे। विदेशी राज्य शक्ति के केंद्रीकरण पर आधारित था और उसकी कार्यप्रणाली यांत्रिक, अस्वाभाविक तथा पराये ढंग की थी। इसलिए तिलक सामाजिक क्षेत्र को, जो अब तक जनता के नियंत्रण में चला आया था, नौकरशाही के नियंत्रण में समर्पित करने के लिए तैयार नहीं थे। उनका तर्क था कि सोलहवीं और सत्रहवीं शताब्दियों में जिन नताओ तथा साधारण जनो ने भारत में मुसलमानों के राजनीतिक आधिपत्य का विरोध किया था उन्होंने सामाजिक सुधारों के लिए शोर मचाया नहीं मचाया था। इसलिए तिलक ने दो प्रस्तावनाएँ निरूपित की। प्रथम, सामाजिक सुधार को प्राथमिकता नहीं दी जानी चाहिए। समय की प्रमुख मांग है कि पहले सम्पूर्ण शक्ति राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति के लिए केंद्रित की जाय। राजनीतिक अधिकारों के मिलन के उपरान्त सामाजिक सुधार हो जायगा। दूसरे, जो भी सुधार आवश्यक हों वे धीरे-धीरे और शिक्षा की प्रक्रिया के द्वारा लाये जायें। इस प्रकार तिलक को समाज की अवयवी प्रकृति में विश्वास था। उन्हें यह बहुत बुरा लगता था कि जिन परिपदा में निर्वाचित भारतीय सदस्यों का बहुमत नहीं था उन्हें देश के सामाजिक माग्य के निर्णय का काम सौंप दिया जाय।

तिलक अस्पृश्यता की प्रथा के विरुद्ध थे। गणेश उत्सव के जुलूसों में नीची जातियों के लोगों को ऊँची जातियों के सदस्यों के साथ साथ अपनी अपनी गणेश प्रतिमाएँ लेकर चलन की आज्ञा थी। 1918 में लोनवाला जिला सम्मेलन के अवसर पर तिलक ने डिप्रेस्ड क्लास मिशन (दलित वर्ग संघ) के वी आर शिंदे के साथ अस्पृश्यता के प्रश्न पर विचार विनिमय किया और अपने ढंग से संघ के कार्य में सहयोग देने का वचन दिया। प्रथम दलित वर्ग सम्मेलन 24 और 25 मार्च, 1918 को बम्बई में फ्री च प्रिज के निकट हुआ। शिंदे ने इस सम्मेलन की व्यवस्था की। पहले दिन गायकवाड में सम्मेलन का समापन किया। दूसरे दिन तिलक ने सभा में भाषण किया। नारायण चंद्रावरकर समापन कर रहे थे, उन्होंने तिलक का स्वागत किया। तिलक ने चेष्टा की कि अस्पृश्यता का अंत होना चाहिए। उन्होंने कहा कि सभी भारतवासी एक ही मातृभूमि की सन्तान हैं। अस्पृश्यता को किसी भी नैतिक और आध्यात्मिक आधार पर उचित नहीं समझा जा सकता। वे गरजकर बोले "यदि ईश्वर भी अस्पृश्यता को सहन करने लगे तो मैं भी ईश्वर को बर्तई मायता नहीं दूंगा।" किंतु उन्होंने स्वीकार किया कि मेरी सम्पूर्ण धार्मिक कार्यवाही में ही खप जाती है, इसलिए श्रम विभाजन के सिद्धांत को मानता हूँ। मैं चाहता हूँ कि अल्प लोग अस्पृश्यता को स्पर्श करने लगे। जुलाई 1920 में तिलक दलित वर्गों के द्वारा आयोजित एक कीर्तन में भाग लेने गए।

इतिहास में जब कभी पाण्डित्यवादी धर्मविद्या, कमकाण्डी अनुष्ठाना और पुरोहित वर्ग का प्रभुत्व बढ़ा है तभी सरलता और सुधार की प्रवृत्तियाँ भी प्रकट हुई हैं। हम देखते हैं कि भारतीय इतिहास के विभिन्न युगों में बुद्ध, महावीर, कबीर, नानक, राममाहन और दयानन्द ने सामाजिक तथा धार्मिक जीवन की सरल प्रणालियाँ का उपदेश दिया। उन्नीसवीं शताब्दी में भारत में विभिन्न सुधार आन्दोलनों का उदय हुआ। विन्तु सुधार आन्दोलनों में नयी तथा अनोखी चीजों के महत्व का बढ़ा-चढ़ाकर दिखाने की प्रवृत्ति होती है। इससे पुरानी धार्मिक व्यवस्थाओं में अपने को पुनः प्रतिष्ठित करने की प्रतिभाभी प्रवृत्ति का उदय होता है। बंगाल में ब्रह्म समाज आन्दोलन ने अपने सम्बन्ध परम्परागत सामाजिक-धार्मिक व्यवस्था से तोड़ लिया। इसलिए रामकृष्ण, विवेकानन्द और अरविन्द ने व्यापक सनातनी हिन्दू धर्म के दावा का समर्थन किया। पंजाब में आय समाज के वेदवाद और सामाजिक सुधारवाद के विरुद्ध रामतीर्थ ने कृष्णमक्ति का उपदेश दिया और वेदात की शिक्षाओं का प्रचार किया। महाराष्ट्र में भी रानाडे, तैलंग और आगरकर जैसे समाज-सुधारकों की यूरोपीयकरण की प्रवृत्तियों के विरुद्ध तिलक ने परम्परागत सामाजिक-धार्मिक व्यवस्था का पक्षपोषण किया।

5 तिलक का राजनीतिक दशन

(क) तिलक के राजनीतिक चिन्तन के आधार—यदि राजनीति दशन का अर्थ आदर्शवादी समाज का काल्पनिक चित्र प्रस्तुत करना हो, तो इस अर्थ में तिलक ने राजनीतिक दृष्टि से पूर्ण समाज का कोई चित्र हमारे समक्ष नहीं रखा है। उन्होंने प्लेटो, अरस्तू और सिसैरो की भाँति सर्वोत्तम राज्य के लक्षणों और सम्भावनाओं का विवेचन नहीं किया है। उन्होंने हेगेल और बोसाक्वे की भाँति प्रत्यात्मक दृष्टि से पूर्ण राज्य की योजना की रचना नहीं की है। भारत की राजनीतिक मुक्ति उनके जीवन की मुख्य समस्या थी, इसलिए उनके विचारों और दृष्टिकोण में महान यथायत्नवाद का तत्त्व देखने को मिलता है। किन्तु वे मकियावेली और हॉब्स की भाँति वे यथायत्नवादी नहीं थे। उन्होंने कभी राजनीतिक व्यवहारवाद का समर्थन नहीं किया। वे प्राचीन सस्कृत दर्शन के अच्छे पण्डित थे इसलिए उनके राजनीतिक चिन्तन में हम भारतीय दर्शन की कुछ प्रमुख धारणाओं और आधुनिक यूरोप के राष्ट्रवादी और लोकतांत्रिक विचारों का समन्वय देखने को मिलता है।

तिलक के राजनीतिक विचारों पर उनकी प्रमुख तत्त्वशास्त्रीय मान्यताओं का प्रभाव है। वे वेदाती थे। उनके अनुसार वेदात के अद्वैतवादी तत्त्वशास्त्र में प्राकृतिक अधिकारों की राजनीतिक धारणा निहित है। चूँकि परमात्मा ही परम सत् है और चूँकि सब मनुष्य उसी परमात्मा के अंश हैं, इसलिए उन सबमें वही स्वतन्त्र आध्यात्मिक शक्ति अतर्निहित है जो परमात्मा में पायी जाती है। इसलिए तिलक ने अद्वैतवाद से स्वतन्त्रता की धारणा की सर्वोच्चता का सिद्धांत था।⁹ स्वतन्त्रता ही होम रूल (स्वराज्य) आन्दोलन का प्राण थी। स्वतन्त्रता की ईश्वरीय भावना कभी बाधक्य को प्राप्त नहीं होती। स्वतन्त्रता ही व्यक्तिगत आत्मा का जीवन है और व्यक्तिगत आत्मा ईश्वर से भिन्न नहीं है बल्कि वह स्वयं ईश्वर है। यह स्वतन्त्रता एक ऐसा सिद्धांत है जिसका कभी विनाश नहीं हो सकता।¹⁰ इस प्रकार तिलक के अनुसार स्वतन्त्रता एक ईश्वरीय गुण है। और सृजनात्मकता की स्वायत्त शक्ति को ही स्वतन्त्रता कहा जा सकता है। बिना स्वतन्त्रता के किसी भी प्रकार का नैतिक और आध्यात्मिक जीवन सम्भव नहीं है। विदेशी साम्राज्यवाद राष्ट्र की आत्मा का ही हनन कर देता है, इसीलिए तिलक ने ब्रिटिश साम्राज्यवाद के विरुद्ध सघर्ष किया। इस प्रकार हम देखते हैं कि तिलक ने राजनीतिक स्वतन्त्रता के लिए जो सन्ध्या चलाया उसके आधार दार्शनिक थे।

तिलक के राष्ट्रवाद पर भी पाश्चात्य राष्ट्रीय स्वतन्त्रता और आत्मनिर्णय के सिद्धांतों का प्रभाव पड़ा था। 1908 में उन्होंने अपने राजद्रोह के मुकद्दमे के सम्बन्ध में गायालय में जो प्रसिद्ध भाषण किया उसमें उन्होंने जान स्टुअर्ट मिल की राष्ट्र की परिभाषा को स्वीकार करते हुए उद्धृत

⁹ तिलक गीता रहस्य (हिन्दी संस्करण) पृष्ठ 399।

¹⁰ *Speeches and Writings of Tilak* (जी. ए. नटेमन एण्ड कम्पनी बमबई) पृष्ठ 354।

किया ।¹¹ 1919 में उन्होंने विल्सन के राष्ट्रीय आत्मनिर्णय के सिद्धांत को स्वीकार किया और मांग की कि उसको भारत के सम्बंध में भी कार्यान्वित किया जाय ।¹² अतः तिलक का राष्ट्रवाद दशन आत्मा की परम स्वतंत्रता के वेदाती आदर्श और मत्सीनी, बंध, मिल और विल्सन की पाश्चात्य धारणा का समन्वय था । इस समन्वय को उन्होंने 'स्वराज्य' शब्द के द्वारा व्यक्त किया । स्वराज्य एक बहिर्क शब्द है जिसका प्रयोग महाराष्ट्र में शिवाजी के राज्यतंत्र के लिए किया जाता था ।

चूँकि तिलक का दृष्टिकोण आध्यात्मिक था इसलिए वे स्वराज्य को मनुष्य का अधिकार ही नहीं, बल्कि धर्म भी मानते थे ।¹³ उन्होंने स्वराज्य का नैतिक तथा आध्यात्मिक अर्थ भी बतलाया । राजनीतिक दृष्टि से स्वराज्य का अर्थ राष्ट्रीय स्वशासन है । नैतिक दृष्टि से इसका अर्थ आत्मनिर्ग्रह की पूर्णता प्राप्त करना है, जो स्वधर्म के पालन के लिए अत्यावश्यक है । इसका आध्यात्मिक पक्ष भी है । इस दृष्टि से उनका अर्थ है आंतरिक आध्यात्मिक स्वतंत्रता और ध्यानजन्य आनंद की प्राप्ति । स्वराज्य का आध्यात्मिक अर्थ तिलक ने इन शब्दों में व्यक्त किया "अपने में केन्द्रित और अपने पर निर्भर जीवन ही स्वराज्य है । स्वराज्य परलोक में है और इस लोक में भी है । जिन ऋषियों ने स्वधर्म के नियम का प्रतिपादन किया उन्होंने अंत में वन की राह पकड़ी, क्योंकि जनता स्वराज्य का उपभोग कर रही थी और उस स्वराज्य की रक्षा का भार क्षत्रिय राजाओं पर था । मेरा विश्वास है और मेरी प्रत्यापना है कि जिन लोगों ने इस संसार में स्वराज्य का उपभोग नहीं किया है वे परलोक में भी स्वराज्य के अधिकारी नहीं हो सकते ।"¹⁴ यही कारण था कि तिलक राजनीतिक तथा आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार की स्वतंत्रता चाहते थे ।

(ख) राष्ट्रवाद तथा पुनरुत्थानवाद—तिलक का राष्ट्रवाद कुछ अंश में पुनरुत्थानवादी था । वे राष्ट्र में आध्यात्मिक शक्ति और नैतिक उत्साह उत्पन्न करने के लिए वेदा तथा गीता के संदेश का जनता के समक्ष रखना चाहते थे । उनका विचार था कि प्राचीन भारतीय संस्कृति के कल्याणकारी और जीवनदायिनी परम्पराओं की पुनः स्थापना करना अत्यंत आवश्यक है । उन्होंने कहा "सच्चा राष्ट्रवादी पुरानी नींव पर ही निर्माण करना चाहता है । जो सुधार पुरातन के प्रति घोर असम्मान की भावना पर आधारित है उसे सच्चा राष्ट्रवादी रचनात्मक कार्य नहीं समझता । हम अपनी सत्त्वाओं को अश्रेयसित के ढाँचे में नहीं ढालना चाहते, सामाजिक तथा राजनीतिक सुधार के नाम पर हम उनका अराष्ट्रीयकरण नहीं करना चाहते ।"¹⁵ इसलिए तिलक ने समझाया कि मैंने शिवाजी और गणपति उत्सवों को प्रोत्साहन इसलिए दिया है कि उनके द्वारा वर्तमान घटनाओं और आंदोलनों का ऐतिहासिक परम्पराओं के साथ सम्बंध जोड़ा जा सके ।¹⁶

राष्ट्रवाद तत्त्व एक मानसिक और आध्यात्मिक प्रत्यय है । यह उस पुरानी गणभक्ति (कवीला परस्ती) की गहमीर भावनाओं का आधुनिक संस्करण है जो हम प्रागैतिहासिक और प्राचीन युगों से देखते आये हैं । लोग में प्रेम और अनुराग की जो भावना अपने कवीले अर्थात् गण, पोलिस, सिविटस और देश के प्रति थी उसी ने वर्तमान युग में विकसित होकर राष्ट्रभक्ति का रूप ले लिया है । यह सत्य है कि राष्ट्रवाद तभी पनपता है जब एकता की भावना को उत्पन्न करने वाले वस्तुगत तत्व विद्यमान होते हैं । सर्वसामान्य द्वारा बोली जाने वाली एक भाषा, किसी एक ही वास्तविक अथवा काल्पनिक जाति से सब की उत्पत्ति का विश्वास, एक ही भूमि पर निवास और एक सामान्य धर्म—ये कुछ बहुत ही महत्वपूर्ण वस्तुगत तत्व हैं जिनसे राष्ट्रवाद की भावना उत्पन्न होती है ।

11 *Tilaka's Trial* (1908) पृष्ठ 138 ।

12 तिलक का विल्सन और नवीनशक्ति को 1919 में लिखा गया पत्र । यह पत्र 'मराठा' में प्रकाशित हुआ था ।

13 तिलक का 1916 की कांग्रेस के उपरांत बतमास में दिया गया भाषण *Speeches* पृष्ठ 256 ।

14 जो जो तिलक, "*Karmayoga and Swaraj Speeches and Writings of Tilak*, पृष्ठ 276-80 ।

15 तिलक का 13 दिसम्बर 1919 को मराठा को लिखा गया पत्र ।

16 एम. एन. राय ने अपनी पुस्तक *India in Transition* में पृष्ठ 14 पर, यह पुराना मार्क्सवादी दृष्टिकोण दुहराकर भारी धूल की है कि परम्परावादी भारतीय राष्ट्रवाद पर प्रतिक्रिया की मरणशील शक्तियाँ का अधिपत्य था ।

किन्तु मनोगत मनोवचानिक तत्व प्रधान हुआ करता है। यह आवश्यक है कि ऐतिहासिक परम्पराओं की विरासत पर आधारित मानसिक एकता की भावना विद्यमान हो। भारत में जानिगत और भाषागत विभिन्नताओं के बावजूद राष्ट्रवाद का यह मानसिक आधार महत्वपूर्ण रहा है। भारतीय सभ्यता की सरिता के सतत और अविच्छिन्न प्रवाह ने देश में इस आधारभूत मानसिक एकता को उत्पन्न करने में महान योग दिया है। औमवाल्ल्ड स्पेंगलर ने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिक तत्व माना है। राष्ट्रवाद विदेशी साम्राज्यवाद के विरुद्ध आसिक्त सधन और स्वायत्त आत्मनिर्धारित जीवन की राजनीतिक आकांक्षा का ही द्योतक नहीं है, बल्कि उसमें सभ्यता की आत्मा के विकास का भी विशेष रूप से परिचय मिलता है। भारत में बनिमचन्द्र, विवेकानन्द, तिलक, अरविन्द विपिनचन्द्र पाल और गांधी ने राष्ट्रवाद के इस आध्यात्मिक तत्व का महत्व दिया है।¹⁷ इसके विपरीत दाशमार्ई नोरोजी, फीरोजशाह मेहता और गान्धे ने राष्ट्रवाद की धर्म निरपेक्ष धारणा का पोषण किया है। यद्यपि राष्ट्रवाद तत्त्वतः एकता के मानसिक और आध्यात्मिक बंधन की मनोगत अनुभूति पर आधारित होता है, किन्तु उसके लिए वस्तुगत तत्वा की भी आवश्यकता होती है। उत्सव और समारोह राष्ट्रवाद के प्रतीकात्मक तत्व हैं। एक ओर वे उनमें सम्मिलित होने वालों में व्याप्त एकता के बंधन को व्यक्त करते हैं और दूसरी ओर उनमें उन एकता की भावनाओं का बल और उत्तेजना मिलती है। बुद्धिमान नेता इन भावनाओं का सृजनारम्भ शक्तियों के रूप में वांछित कार्यों में नियोजित कर सकते हैं। ध्वज, राष्ट्रचिह्न, स्वतन्त्रता दिवस समारोह, तथा उत्सव सम्मीर भावनाओं को प्रतीकात्मक रूप देते हैं। इस प्रकार का प्रतीक प्रयोग पाश्चात्य जीवन की भाँगा और आवश्यकताओं की पूर्ति में डूब रहे स कहीं अधिक प्रगतिशील है। प्रतीक प्रयोग सांस्कृतिक विकास का द्योतक है, क्योंकि उसमें प्रकट होता है कि मनुष्य कोरे भौतिक जीवन से ऊपर उठ रहा है और राष्ट्र जैसी किसी अतिव्यक्ति सत्ता के आनन्द और आह्लाद का अनुभव कर सकता है। प्रतीक की प्रकृति और उसकी भौतिक आकृति का महत्व नहीं है। कुछ प्रतीक सुसंस्कृत और सौंदर्यप्रिय भाँगा का मढ़े मीठे लग सकते हैं, किन्तु सर्वाधिक महत्व इस बात का है कि सबसामान्य को प्रभावित करने की कितनी शक्ति है। एक नेता के नाते तिलक महाराष्ट्र में अपने अनुयायियों का एक शक्तिशाली संगठन खड़ा करता चाहते थे, और हमके लिए उन्होंने जनता की धार्मिक और ऐतिहासिक परम्पराओं का प्रतीकात्मक रूप देने का प्रयत्न किया। गणपति और शिवाजी उत्सव महाराष्ट्र के उदीयमान भावनामण्डल राष्ट्रवाद के प्रतीक थे, आगे चलकर कुछ जगहों में वे भारत के अन्य भागों में भी प्रतीक रूप में प्रयुक्त होने लगे।

गणपति उत्सव प्राचीन काल से चना आया था,¹⁸ और महाराष्ट्र में वह एक परम्परागत समारोह माना जाता है। पिछले युग में महाराष्ट्र के राज प्रमुख और सरकार इस उत्सव के लिए दान दिया करते थे। तिलक और उनके साथियों की बुद्धिमानी इस बात में थी कि जो उत्सव व्यक्तिगत रूप से मनाया जाता था उसे उन्होंने सार्वजनिक समारोह का रूप दे दिया। उसका सार्वजनिक रूप राष्ट्रवाद के बंधनों को अधिक हटाना सकता था, क्योंकि एक सामान्य धार्मिक उत्सव में सम्मिलित होने से एकता की भावना को प्रोत्साहन मिलता था। यह सत्य है कि बम्बई प्रांत के हिंदू मुस्लिम दंगा के बाद ही गणपति उत्सव को सार्वजनिक रूप दिया गया था। तिलक तथा उनके नाम जोशी आदि साथियों के बीच निजी विचार विनिमय के उपरान्त इस उत्सव को सार्वजनिक बनाने का विचार उत्पन्न हुआ। हिंदू मुस्लिम दंगों ने स्पष्ट कर दिया था कि हिंदुओं की एकता की नींव को सुदृढ़ करना नितांत आवश्यक था और गणेश उत्सव इस कार्य में विशेष रूप से सहायक हो सकता था। ब्राह्मण तथा अशाह्यण सभी उत्सव में सम्मिलित होने थे। सार्वजनिक गणेश उत्सव का विचार भारतीय

17 एम. एम. राय ने इस बात की अतिशयानुपूज्य भावनावादी व्याख्या प्रस्तुत की है। *India in Transition* में पृष्ठ 188 पर न लिखत है। सामाजिक अर्थ में परम्परावादी राष्ट्रवाद कोपेस का नेतृत्व करने वाले अराष्ट्रीयकृत बुद्धिजीवियों का उद्देश्य के विरुद्ध प्रतिक्रिया की शक्तियों का प्रतिरोध था। जिन शक्तियों का 1857 के गन्धर्व के रूप में विस्फोट हुआ था वे ही आगे चलकर उपरान्त परम्परावादी राष्ट्रवाद के राजनीतिक सिद्धांतों के मूल में खड़े थे। विनयत है।

18 सम्पूर्ण गणपति उत्सव।

राज्या में फैलने लगा और 1896-97 तक वह सम्पूर्ण महाराष्ट्र में मनाया जाने लगा। अतः इस उत्सव का पुनरुद्धार करने और उसकी नये ढंग से व्याख्या करने का श्रेय तिलक को ही है। इस प्रकार एक राजनीतिक आंदोलन के कृत्रिम विचार ने एक नागरिक धर्म का रूप धारण कर लिया। गणपति उत्सव को प्रारम्भ करके तिलक ने राष्ट्रीय भावनाओं को जनता तक पहुँचाने का प्रयत्न किया। उन दिनों भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस 'यूनाबिक' तौर पर एक पड़ताऊ आंदोलन थी। उसकी काय प्रणाली पाश्चात्य थी, और उसके नेता स्वतंत्रता और व्यक्तिवाद के समर्थन में बक, मिल और स्पेसर के विचारों को उद्धृत किया करते थे। किंतु गणपति उत्सव जनता में राष्ट्रवादी भावनाओं को जगाने की दिशा में एक बड़ा ही सफल प्रयोग था, और इस दृष्टि से उसने महाराष्ट्र की जनता की मानसिक दशा को अनेक दशकों तक प्रभावित किया।

जिस प्रकार भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के जन्म के लिए एक यूरोपवासी जिम्मेदार था वैसे ही शिवाजी की समाधि के जीर्णोद्धार की प्रेरणा भी यूरोपवासियों से ही मिली। 1885 से अनेक समाचारपत्र शिवाजी की रायगढ़ स्थित समाधि के पुनर्निर्माण की आवश्यकता पर बल देते आये थे। कुछ उच्च सरकारी अधिकारी समाधि को देखने गये और उन्होंने सिफारिश की कि उसका जीर्णोद्धार होना चाहिए। लाडली ने भी जोर दिया कि समाज का भग्नावस्था से उद्धार किया जाय। 23 अप्रैल, 1895 को 'केसरी' में एक लेख प्रकाशित हुआ जिसमें महाराष्ट्र की जनता से शिवाजी के ऐतिहासिक नाम के सम्मान की रक्षा करने की अपील की गयी। तिलक शिवाजी को 'गीता' के अर्थ में एक 'विभूति' मानते थे। दैवी मृजनात्मक शक्ति से सम्पन्न व्यक्ति ही विभूति है। 1900 में तिलक राजद्रोह के अपराध में प्रथम कारावास दण्ड को भोगने के बाद मुक्त हुए। उसी वर्ष उन्होंने रायगढ़ में शिवाजी उत्सव मनाया। बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों में शिवाजी उत्सव बंगाल और जापान तक फैल गया। सखाराम गणेश देउस्कर ने कलकत्ता में शिवाजी उत्सव का आयोजन करने में पहल की, और मोतीलाल घोष तथा विपिनचन्द्र पाल ने उनका समर्थन किया। 1906 में तिलक के कलकत्ता पहुँचने से पहले वहाँ शिवाजी उत्सव पाश्चात्य ढंग से मनाया जाता था, समाज बुलायी जाती थी और भाषण किये जाते थे। किंतु जून 1906 में तिलक के वहाँ पहुँचने के बाद उत्सव को हिंदू पद्धति से मनाने की प्रक्रिया आरम्भ हुई। तीन दिन तक भवानी की पूजा होती थी, और मण्डप में रामदास स्वामी की प्रतिमा भी रखी जाती थी।

21 अप्रैल, 1896 के 'केसरी' में तिलक के एक व्याख्यान की रिपोर्ट छपी। व्याख्यान में तिलक ने कहा था कि शिवाजी उत्सव में किसी प्रकार की राजद्रोहात्मक भावना नहीं है। उन्होंने यह भी बतलाया कि शिवाजी उत्सव मनाना प्रत्येक हिंदू का कर्तव्य है। 1 सितम्बर, 1896 को 'केसरी' में तिलक का राष्ट्रीय उत्सवों की आवश्यकता पर एक अर्थ लेख प्रकाशित हुआ। उसमें ओलिम्पिया और पियरिया के उत्सवों के ऐतिहासिक उदाहरणों का उल्लेख किया गया। लेखक ने प्राचीन भारत के यशों की भी चर्चा की और बतलाया कि राजसूय और अश्वमेध यज्ञों में बड़ी सख्या में लोग एकत्र हुआ करते थे। 8 सितम्बर का तिलक ने 'केसरी' में एक अर्थ लेख लिखकर उन समाज सुधारकों की बौद्धिकता और पृथक्त्व की नीति की आलोचना की जो अपने को जनता से अलग रखते थे। उन्होंने बतलाया कि राष्ट्रीय उत्सव अशिक्षित जनता तथा शिक्षित लोगों के बीच भाईचारे के सम्बन्ध स्थापित करने को अवसर देते हैं। सामूहिक समारोहों से शिक्षित वर्ग को नयी स्फूर्ति मिलती है और जनता में जागरण फैलती है तथा उसका दृष्टिकोण उदार होता है। उन्होंने यहाँ तक कह दिया कि यदि रानाडे अग्रतत्त्वज्ञात्रीय सिद्धांतों के चिंतन में तल्लीन रहना छोड़कर जनता में घुलने मिलने लगे और गणेश, शिवाजी तथा रामदास के उत्सवों में सम्मिलित होने लगे तो वे अधिक ऐश्वर्यवान् दिखाया देंगे। 1898 के बाद तिलक ने अनेक लेखों और भाषणों में शिवाजी उत्सव की समाजशास्त्रीय विवेचना की। उत्सव के सम्बन्ध में उनके मन में बड़ी पवित्र धारणाएँ थीं। वे अनुभव करते थे कि भावी पीढ़ियों का यह परम कर्तव्य है कि वे अपने पूर्वजों और वीर पुरोषों को श्रद्धाजलि अर्पित करें, और यह पुष्टि करें कि इससे क्या लाभ होगा वैसे ही उपहासास्पद है जैसा कि पितरों के श्राद्ध के सम्बन्ध में प्रश्न करना। 9 अप्रैल, 1901 को तिलक ने 'केसरी' में एक लेख प्रकाशित करके शिवाजी उत्सव के सम्बन्ध में एक अर्थ महत्वपूर्ण पहलू पर जोर दिया। उन्होंने

वतलाया कि कांग्रेस आन्दोलन का उद्देश्य कुछ विशिष्ट अधिकारों का तत्काल प्राप्त करना है, जबकि शिवाजी उत्सव एक स्फूर्तिदायक औपधि की भाँति है जिससे सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन की नींव सुदृढ़ होती है। तिलक के अनुसार राष्ट्रवाद कोई दृश्यमान स्मूल वस्तु नहीं है, वह तो एक भावना एक प्रत्यय है और इस भावना का जाग्रत करने में देश के महापुरुषों की ऐतिहासिक स्मृतियाँ महत्वपूर्ण योग देती हैं। शिवाजी के मन में लोकसमूह की भावनाएँ थी, उन्होंने बम्बी स्थानीय स्वार्थों अथवा समाज के किसी बग विशेष के हिता की दृष्टि में नहीं साक्षात्। इसलिए उनकी उप-नियमों को ध्यान में रखते हुए उन्हें विभूति और ईश्वर का अवतार मानना अतिशयोक्ति नहीं है। समाज सुधारकों की दृष्टि में शिवाजी को अवतार मानना एक सही मीठी जनता का उत्तेजित करने वाली बात थी। किंतु तिलक साहसी तथा निर्भीक व्यक्ति थे, और उनका मन में जो सत्य होता उस कहने में हिचकते नहीं थे। यह सत्य है कि शिवाजी उत्सव का प्रचार करने की याजना के मूल में तिलक का ध्वजस्थित राजनीतिक दक्षन था। उनका यह विचार उचित ही था कि भारतीय राष्ट्रवाद के पोषण के लिए यह पर्याप्त नहीं है कि पश्चिम के उदारवादी लेखकों के सिद्धांतों को बौद्धिक रूप में अंगीकार कर लिया जाय, बल्कि उसको पुष्ट करने के लिए भारतीय जनता के सवेगा और भावनाओं को प्रज्वलित करना होगा। इसीलिए वे अनुभव करते थे कि शिवाजी की स्मृतियों से साधारण जनता की राष्ट्रवादी भावनाओं को स्फूर्ति मिलेगी। शिवाजी अय्याय तथा उत्पीड़न के विरुद्ध जनता के रोष और प्रतिरोध के प्रतीक थे। तिलक ने इस आरोप का कि शिवाजी उत्सव मुस्लिम विरोधी है, अनेक बार राखड़ करके प्रयत्न किया। उन्होंने बड़ी सावधानी से और बल देकर समझाया कि मैं शिवाजी की विशिष्ट काय-प्रणाली का प्रयोग नहीं करना चाहता और न उसका पुनरुद्धार करना ही मेरा उद्देश्य है, मैं तो केवल उनकी आधारभूत भावना को पुनर्जीवित करने का इच्छुक हूँ। शिवाजी प्रतिरोध की भावना के प्रतीक थे। मग़हवी शताब्दी में उन्होंने मुसलमानों से इसलिए युद्ध किया कि वे उत्पीड़क थे। आज मुसलमानों से सठने का कोई प्रश्न नहीं है। बग-बग-विरोधी आन्दोलन के दिनों में तिलक ने हिंदुओं और मुसलमानों दोनों से ही कहा कि तुम्हें उस नौकरशाही के विरुद्ध अपने अधिकारों की रक्षा करनी चाहिए, जो अपने उद्गूँड तथा अत्याचारपूर्ण कार्यों की हर आलोचना का कुचल देना चाहती है।

किंतु तिलक को उनके अगत पुनरुत्थानवादी होने के कारण कोरा हिंदू राष्ट्रवादी मानना उचित नहीं है। व्यक्तिगत रूप से उन्हें हिंदू धर्म तथा सभ्यता पर भारी गव था। राजनीतिक नेता होने के नाते वे हिंदुओं के उचित हिता की रक्षा करना चाहते थे, और किसी प्रकार की कार्यरता और समझौता अनुमादन करने के लिए तैयार नहीं थे। किंतु यह कहना गलत है कि वे कोरे हिंदू राष्ट्रवादी थे और मुसलमानों के विरुद्ध थे। जकारिया का कहना है कि वे हिंदुओं की मुसलिम-विरोधी बदले की भावना के प्रतिनिधि थे।¹⁹ अग्नेज इतिहासकार पॉवेल प्राइम लिखता है 'मुसलिम लोग भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का जवाब भी और आवश्यक भी थे क्योंकि तिलक की असहिष्णुता में पृथक्त्व की जिस भावना को जल मिला था वह स्वशासन की सम्भावना से और भी अधिक तीव्र हो गयी थी।'²⁰ विराल लिखता है कि तिलक के अति परम्परावादी होने के कारण पूना सावजनिक सभा के सदस्यों ने उस सभा में त्यागपत्र दे दिया था। पाम दस्त ने तिलक और अरविंद को दोषी ठहराया है। उसका कहना है कि इन दोनों ने राष्ट्रीय जागरण का हिंदू पुनरुत्थानवाद के साथ एकात्म्य स्थापित कर दिया था इसलिए मुसलिम जनता राष्ट्रीय आन्दोलन में पृथक् हो गयी।²¹ किंतु ये सभी प्रस्थापनाएँ अधूरी हैं और तिलक के राजनीतिक विचारों तथा कार्यों की गलत व्याख्या है। जिन्ना एस ए अमारी और हसन इमाम ने तिलक की राष्ट्रवादी भावनाओं और समझौते की प्रवृत्ति की सराहना की है, क्योंकि उनकी बुद्धिमत्तापूर्ण सलाह और नरम नीति के कारण ही 1916 का सत्यनरु समझौता सम्पादित हो सका था। शीघ्रतः अती तथा हसरत मुहानी तिलक को अपना राज-

19 जकारिया, *Renascent India* पृष्ठ 121।

20 पॉवेल प्राइम, *A History of India*, पृष्ठ 599।

21 जार पामदस्त *India Today* पृ 383।

नीतिक गुह्य मानते थे। शौकत अली ने लिखा है "मैं पुनः सौवी वार कहना चाहता हूँ कि मुहम्मद अली और मैं तिलक की पार्टों के थे और आज भी है।"²² हसरत मुहानी का कथन है "उस अल्पायु में ही मैंने तिलक को अपने लिए आदर्श नेता मान लिया था। उन दिनों मुझे भारत के लगभग सभी राजनीतिक नेताओं के विचारों तथा योग्यता का मूल्यांकन करने का पर्याप्त अवसर मिला था। उस निजी तथा सूक्ष्म जानकारी के आधार पर और बिना किसी प्रतिवाद के भय के मैं कह सकता हूँ कि मैंने तिलक को हर दृष्टि से प्रत्येक अन्य नेता से श्रेष्ठ पाया। जब मैं यह घोषणा कर रहा हूँ कि तिलक के जीवन भर मैं बौद्धिक तथा व्यावहारिक दृष्टि से उनका अनुयायी बना रहा, तो इससे कोई भी उनके प्रति मेरे प्रेम का अनुमान लगा सकता है।"²³ इसके अतिरिक्त तिलक ने वचन दिया था कि यदि बहुसंख्यक मुसलमान मेरा साथ दें तो मैं खिलाफत आंदोलन का समर्थन करने को तैयार हूँ। तिलक ने अली बख्श की मुक्ति के लिए कांग्रेस के प्रस्ताव को स्वयं प्रस्तुत किया था। यदि तिलक मुसलिम विरोधी होते तो वे बड़े मुसलमान नेताओं के विश्वासपात्र कभी नहीं बन सकते थे। इसलिए कहा जा सकता है कि यद्यपि व्यक्तिगत जीवन में तिलक को हिंदुत्व के प्रति गम्भीरतम श्रद्धा थी किंतु राजनीतिक नेता के रूप में उनकी नीति व्यापक थी और राष्ट्रीय स्वाधीनता प्राप्त करना उनका मुख्य उद्देश्य था।

यह सत्य है कि तिलक भारत के राष्ट्रीय आंदोलन को हिंदुत्व के सशक्त सांस्कृतिक और धार्मिक पुनरुत्थान के द्वारा बल प्रदान करना चाहते थे। किंतु राष्ट्रवाद के सम्बंध में वे आर्थिक तर्कों को भी स्वीकार करते थे।²⁴ दादामाई नौरोजी ने भारतीय अर्थशास्त्र में 'निगम सिद्धांत' को विख्यात कर दिया था। तिलक तथा गोखले दोनों ने ही स्वीकार किया कि विदेशी साम्राज्यवाद के कारण भारत के आर्थिक साधना का भारी 'निगम' हुआ है। 1897 में रानी विक्टोरिया की हीरक जयंती के अवसर पर तिलक ने 'कैसरी' में तीन लेख लिखे। 22 जून के लेख में उन्होंने लिखा कि ब्रिटिश शासन के अंतर्गत भारतीय उद्योग और कलाओं का ह्रास हुआ है। उनका कथन था कि विदेशी पूंजीपतियों ने भारत में जो विभिन्न औद्योगिक संस्थान स्थापित किये हैं और जो धन लगाया है उस सबसे समृद्धि का केवल भ्रम उत्पन्न हुआ है। उन्होंने दादामाई नौरोजी द्वारा वैतकी आयोग²⁵ के समक्ष दिये गये साक्ष्य का उल्लेख किया। अपने साक्ष्य में दादामाई ने कहा था कि ब्रिटन के साम्राज्यवादी आधिपत्य के अंतर्गत भारत का आर्थिक विनाश हो गया है। 1907 में उन्होंने नैबिसन के साथ समालाप में भी भारत के आर्थिक 'निगम' का उल्लेख किया।²⁶ उन्होंने स्वदेशी आंदोलन के आर्थिक पक्ष को भी महत्व दिया, इससे स्पष्ट है कि वे भारतीय राष्ट्रवाद के आर्थिक आधारों के प्रति भी सचेत थे। भारत में स्वदेशी आंदोलन ने आध्यात्मिक तथा राजनीतिक स्वरूप धारण कर लिया। वह वस्तुतः देश की राजनीतिक मुक्ति के लिए राष्ट्र की शक्तियों को उन्मुक्त करने का आंदोलन बन गया। किंतु आर्थिक दृष्टि से वह देश के प्रारम्भिक पूंजीवाद की वृद्धि और विस्तार का आंदोलन था। गोखले ने बनारस में अपने अध्यक्षीय भाषण में बड़ी याग्यता के साथ स्पष्ट किया था कि स्वदेशी आंदोलन देशभक्तिमूलक आंदोलन है और उसका उद्देश्य पूंजी, साहस और क्षमता का विवेकसंगत उपयोग करके उत्पादन की बढ़ाना है। इंग्लैंड ने भारत पर मुक्त व्यापार की नीति को बलपूर्वक थोप दिया था। उसकी इस स्वायत्तपूर्ण आर्थिक नीति के फलस्वरूप देश के लघु उद्योग तजी से नष्ट हो गये थे, और एकमात्र दृष्टि ही जनता की जीविका का साधन रह गयी थी। तिलक तथा बंगाली अतिवादियों के नेतृत्व में जिस स्वदेशी आंदोलन का विकास हुआ वह वास्तव में आयरलैंड के

22 एस बी बापट (सम्पादक) *Reminiscences of Tilak*, जिल्ड 2 पृष्ठ 576।

23 वही जिल्ड 3 पृष्ठ 36-37।

24 एम एन राय के इस कथन में सत्य का अग्रिम अंश प्रतीत नहीं होता "तिलक व स्वतंत्रता के लिए शिवाग्र में राष्ट्रवाद के जिस मिशन को अभिव्यक्ति हुई उसमें इस सामाजिक नियम को लिये।" की गद्यांशों की आधुनिक युग में राजनीतिक राष्ट्रवाद आर्थिक नाश के दिनांक तक नहीं रह सकता।" (*India in Transition* पृष्ठ 185)।

25 Welby Commission Report 2 जिल्ड में।

26 एच डब्ल्यू नैबिसन *The New Spirit of India* (जून 1908)।

सिन फिन आंदोलन का प्रतिरूप था। तिलक ने स्वीकार किया कि जब तक देश की राजनीतिक शक्ति विदेशी सरकार के हाथों में है तब तक देशी उद्योगों की संरक्षण मिलना सम्भव नहीं है, किन्तु जनता स्वयं पहल करके संरक्षण की भावना को प्रोत्साहन दे सकती है। जनवरी 1907 में इलाहाबाद में उन्होंने एक भाषण में कहा कि हम विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार करके अपने ढंग का संरक्षण आयात कर लगा सकते हैं। उन्होंने माना कि ब्रिटिश सरकार न देश की शान्ति तथा कुछ अंश में स्वतन्त्रता प्रदान करे, किन्तु यदि राष्ट्र को जीवित रहना है तो उसे और भी आगे प्रगति करनी होगी। उनका कहना था कि देश की स्वाधीनता नौकरशाही की सेवा में उपस्थित होने तथा उसके पास युक्तिसंगत तथा विवेकपूर्ण याचिकाएँ भेजने से प्राप्त नहीं हो सकती, उसे तो जनता के सामूहिक प्रयत्नों के द्वारा ही उपलब्ध किया जा सकता है। इसलिए उन्होंने जनता को 1906 के कलकत्ता अधिवेशन में पारित स्वदेशी, बहिष्कार और राष्ट्रीय शिक्षा से सम्बंधित प्रस्तावों को व्यावहारिक रूप देने के लिए प्रेरित किया।

हम पहले लिख आये हैं कि तत्त्वशास्त्रीय विचारों में तिलक अद्वैत वेदाती थे। उनकी ये धारणाएँ कि स्वतन्त्रता मनुष्य की देवी प्रवृत्ति है और स्वराज्य आंतरिक आत्म-माक्षात्कार है, उनके वेदाती विचारों की द्योतक हैं। उनका मानव भ्रातृत्व में विश्वास भी उनके वेदात्मक दशन से ही प्रसूत था। उन्होंने एक प्रकार से राष्ट्रवाद के आदर्श तथा मानव एकता के वेदाती सिद्धांत के बीच समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया। एक भाषण में उन्होंने कहा था “कृष्ण वेदात का आदर्श राष्ट्रवाद के आदर्श से ऊँचा है इसलिए पहले आदर्श में दूसरा स्वामित्व रूप से सम्मिलित है। दोनों के बीच साम्य स्थापित करना असम्भव नहीं है यदि आप साम्य स्थापित करना जानते हों। एक में दूसरा उसी प्रकार सम्मिलित है जैसे हजार में पाँच सौ सम्मिलित है। दोनों आदर्शों में पारस्परिक संगति है और दोनों के लिए आत्म-त्याग और आत्म-निग्रह की अपेक्षा है। इसके अतिरिक्त दोनों के लिए एक ऐसी परोपकार की भावना की अपेक्षा है जो मनुष्य को स्वायत्त की अवहेलना करके ऐसे व्यक्तियों और आदर्शों के लिए कार्य करने के लिए प्रेरित करती है जिनमें स्वायत्त की तनिक भी गंध नहीं आती। यह भावना मानव जाति के लिए प्रेम की और ईश्वर के समक्ष सब मनुष्यों की समानता की भावना है। वेदात तथा राष्ट्रवाद दोनों के आदर्श इसी भावना से शासित होते हैं।”²⁷ एडवर्ड शिलिटो ने ‘नेशनलिज्म मैस अदर रेलीजन (राष्ट्रवाद मनुष्य का अर्थ धर्म) नाम की पुस्तक लिखी है। उसमें ‘दि टू तिलक्स’ (दो तिलक) शीर्षक एक अध्याय है। शिलिटो का कहना है कि ईसाई कवि नारायण वामन तिलक का आदर्श पृथ्वी पर ईश्वर का राज्य स्थापित करना था इसके विपरीत वाल गंगाधर तिलक स्वराज्य में विश्वास करते थे। लेखक ने दोनों व्यक्तियों के बीच एक काल्पनिक सम्भाषण प्रस्तुत किया है।²⁸ किन्तु शिलिटो की व्याख्या समीचीन नहीं है। कारण स्पष्ट है। यद्यपि तिलक महान देशभक्त और पक्के राष्ट्रवादी थे किन्तु गीता रहस्य में उन्होंने स्पष्ट रूप से लिखा है कि देशभक्ति विश्वभक्ति के माग में केवल एक कदम है। उन्होंने प्रसिद्ध संस्कृत श्लोक के उस अंश (उदार चरितानामतु वमुधैव कुटुम्बकम्) को भी उद्धृत किया है जिसका अर्थ है कि उदार चित्त वाले व्यक्तियों के लिए सारा विश्व ही परिवार है।²⁹

(ग) भारतीय अतिवादी राष्ट्रवाद के आधार—लाठ कजन उग्र साम्राज्यवादी था। वह ब्रिटिश साम्राज्य की शक्ति और प्रतिष्ठा का गौरवपूर्ण प्रसार करने का स्वप्न देखा करता था। किन्तु अनजाने उसने भारत के राष्ट्रवादी आंदोलन को तेज करने में योग दिया। उसने अचेतन रूप से विश्वात्मा का साधन बनकर भारत में ऐसे नये राष्ट्रवादी दल की नींव डाली जिसके राजनीतिक आदर्श अतिवादी थे। यह अनिवाय था कि तिलक कजन की प्रशासकीय नीति के कटु आलो-

27 *Speeches of Tilak* (इंग्लिश स्टोस बेनारी) पृष्ठ 15 16 जी. वी. केतकर द्वारा “Real Basis of Tilak's Nationalism” में उद्धृत *Mahratta* अप्रैल 3 1951।

28 एडवर्ड शिलिटो की पुस्तक *Nationalism* (सन् 1933)। दो तिलकों के बीच सम्भाषण ‘Education for Life in the Nation’ शीर्षक अध्याय में दिया हुआ है।

29 वाल गंगाधर तिलक, गीता रहस्य (हिन्दी) पृष्ठ 398।

धन बन गये। उन्होंने 'वैसरी' में एक लेखमाला प्रकाशित करने वजन की नीति की भत्सना की। 15 मार्च, 1904 को उन्होंने 'वैसरी' में सरकार की नयी शिक्षा-नीति लेख लिखा। उनका विचार था कि नयी शिक्षा नीति से देश की शिक्षा के विकास में बाधा पड़ेगी। 5 अप्रैल, 1904 को 'वैसरी' में एक अग्र लेख प्रकाशित किया जिसमें उन्होंने कहा कि वजन योग्य, अध्यवसायी तथा चतुर है किन्तु वह अपनी सम्पूर्ण बुद्धिमत्ता तथा कटनीति का भारतवासियों की दासता का स्थायी बनाने के उद्देश्य के लिए प्रयोग कर रहा है। उन्होंने उस लेख में स्पष्ट घोषणा की कि वजन ने विश्वविद्यालयों तथा महाविद्यालयों (कॉलेजों) पर कठोर नियंत्रण स्थापित करने का प्रयत्न किया है। 21 फरवरी, 1905 को तिलक ने वजन के उन आरोपों की तीखी आलोचना की जो उसने अपने दीक्षांत भाषण में भारतवासियों के विरुद्ध लगाये थे। वजन 'कामकुशलता' के आदर्श का पुजारी था, इस कारण वह अनेक ऐसे कार्य कर बैठा जिन्होंने उसे जनता में अप्रिय बना दिया। बंगाल का विभाजन उसकी मैकियाविलियन कुटिल नीति का सबसे बड़ा उदाहरण था। विभाजन का उद्देश्य आठ करोड़ से अधिक बंगाली जनता की एकता और समरूपता का नाश करना था। कलकत्ता की महानगरी बुद्धिजीवियों का घर होने के कारण राजनीतिक उग्रवाद का केन्द्र बनती जा रही थी। साम्राज्यवाद के हित में इस प्रभाव को सीमित करना आवश्यक था। साम्प्रदायिकता को उमाड़ना राजनीतिक उग्रवाद की वृद्धि को रोकने का एकमात्र तरीका था। पूर्वी बंगाल का प्रांत प्रधानतः मुसलिम प्रांत था, इसलिए ब्रिटिश साम्राज्यवादियों को आशा थी कि दोष बंगाल के प्रति उसका रवैया ही सदैव क्षुब्धतापूर्ण रहेगा। इसीलिए वजन ने बंगाल के विभाजन का संकल्प लिया। 3 दिसम्बर, 1903 को भारत सरकार का वह प्रस्ताव प्रकाशित हुआ जिसमें घोषणा की गयी कि सरकार चटगांव की सम्पूर्ण कमिश्नरी तथा ढाका और मैनमसिंह के जिला का आसाम में मिला देने के प्रश्न पर विचार कर रही है। 20 जुलाई, 1905 को बंगाल के प्रस्तावित विभाजन का समाचार सरकारी गजट में प्रकाशित हुआ और 6 अक्टूबर, 1905 को विभाजन की योजना कार्यान्वित कर दी गयी। दिसम्बर 1903 से अक्टूबर 1905 तक बंगाल में दो हजार से अधिक सांख्यिक सभाएँ हुईं जिनमें जनता ने प्रान्त के विभाजन के विरुद्ध विरोध प्रकट किया। 18 नवम्बर, 1905 को वजन इंग्लैण्ड के लिए रवाना हो गया। उसने तथा किचनर के बीच जो विवाद चलता आया था उसने कारण वह वाइसराय पद से पहले ही त्यागपत्र दे चुका था, किन्तु उसका आग्रह था कि मेरे भारत छोड़ने के पूर्व ही विभाजन की योजना ठोस रूप में कार्यान्वित कर दी जाय।

ऊपर से देखने में बंगाल का विभाजन प्रशासकीय सुविधा के लिए प्रदेश का पुनर्वितरण मान प्रतीत होता था। किन्तु उसने विरुद्ध तिलक, पाल, अरविन्द और सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के नेतृत्व में जो आन्दोलन चल पड़ा उसने राष्ट्रीय मुक्ति संघर्ष का रूप धारण कर लिया। 1857 के स्वतन्त्रता संग्राम की भाँति वह मग विरोधी आन्दोलन को भी विश्व की सत्ताधीन राजनीतिक घटनाओं के परिपेक्ष्य में समझने का प्रयत्न करना समीचीन होगा। जिस प्रकार 1857 का संग्राम 1848 की यूरोपीय क्रांति, 1856 के श्राइमिया युद्ध और इटली के एकीकरण आन्दोलन से प्रभावित था, उसी तरह भग्न-भग्न विरोधी संघर्ष पर उस एशियाई राजनीतिक चेतना की तीव्रता का प्रभाव था जो चीन के बौक्सर विद्रोह, रूस पर जापान की विजय तथा तुर्की और ईरान के राष्ट्रीय आन्दोलनों के रूप में व्यक्त हुई थी। तिलक की अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति का अच्छा ज्ञान था। 1895 में ही उन्होंने 1894-95 के चीन-जापान युद्ध पर टिप्पणी करते हुए 'वैसरी' में लिखा था कि जापान की स्थिति उस क्रांति की प्रतीक है जो समस्त एशिया में फैलने जा रही है। उन्होंने मविष्यवाणी की थी कि चीन को पराजय उस विशाल देश में राजनीतिक जागृति को प्रोत्साहन देगी। 'वैसरी' में अनेक लेख लिखकर तिलक ने स्पष्टतः स्वीकार किया कि रूस पर जापान की विजय से एशियायी युवकों को बड़ी प्रेरणा मिली थी। जापान की आश्चर्यजनक विजय ने एशियाई हीनता के मिथ्या विश्वास का भड़ा-फोड़ कर दिया था। चीन ने संयुक्त राज्य अमरीका की आप्रवासन नीति के विरुद्ध जो वह प्यार आन्दोलन छेड़ रखा था उससे भी भारतीय तरफ़ा को प्रेरणा प्राप्त हुई थी।

1899 और 1904 के बीच तिलक को सत्रिय राजनीतिक आन्दोलन चलाने का अवसर न मिल सका क्योंकि उस समय कांग्रेस में उनके अनुयायियों की संख्या कम थी। २५

रिक्त वे ताई महाराज के मुक्दम में बुरी तरह उत्कृष्ट हुए थे। वग-भग विरोधी आन्दोलन से उन्हें तीव्र राजनीतिक सधय बनाने का मनचाहा अवसर मिल गया। अब तिलक ऐसे राष्ट्रीय दल के अखिल भारतीय स्तर के नेता बन गए। यह उनकी महान सुभभूम का ही परिणाम था कि एक प्रादेशिक पुनर्वितरण के विरुद्ध आन्दोलन तीव्र हो राष्ट्रीय संघटन का अखिल भारतीय आन्दोलन बन गया। उनके प्रयत्नों के फलस्वरूप बंगाल महाराष्ट्र और अशत पंजाब राजनीतिक एकाता के बंधन में बंध गए। तिलक, लाला लाजपत राय, विधाचन्द्र पाल और अरविन्द घोष आदि नेताओं के व्यक्तित्व तथा कार्यकलाप ने विभाजन विरोधी आन्दोलन को एक घिरे हुए राष्ट्र के पुनरुद्धार के घम मुद्र में परिवर्तित कर दिया। नोकरशाही ने दमन और दबाव के जो तरीके अपनाये वे राष्ट्रीय आन्दोलन के सहायक और साधन बन गये। इस अवसर पर तिलक की राजनीतिक प्रतिभा का अनावरण हुआ। उन्होंने विभाजन विरोधी आन्दोलन को स्वराज्य आन्दोलन में बदलने का प्रयत्न किया। इस स्वराज्य आन्दोलन के चार तमों के थे—स्वदेशी, बहिष्कार, राष्ट्रीय शिक्षा तथा निष्क्रिय प्रतिरोध। कभी कभी नये दल के सिद्धांतबारा ने बहिष्कार और निष्क्रिय प्रतिरोध को एक ही बतलाया। यदि यह मान लिया जाय तो अतिवादी दल (नये दल) के केवल तीन तरीके थे। 1905 और 1909 के बीच अनेक आन्दोलन उठ खड़े हुए। उदाहरण के लिए, राष्ट्रीय शिक्षा, मद्यनिषेध, दलितोद्धार तथा 'बड़े भारत', 'राष्ट्रमत' आदि राष्ट्रीय पत्रों की स्थापना के आन्दोलन। स्वराज्य और स्वदेशी के आन्दोलन का उद्देश्य कांग्रेस के काम की अनुपूरित करना था। कांग्रेस ने अपने को शिक्षित वर्ग तक ही सीमित रखा था, स्वदेशी आन्दोलन के नेताओं ने निम्न मध्य वर्ग तथा साधारण जनता को भी किसी न किसी प्रकार की राजनीतिक और आर्थिक कार्यवाही में सम्मिलित करने का प्रयत्न किया। इस प्रकार तिलक ने तथा बंगाल और महाराष्ट्र में काम करने वाले साथियों ने राजनीति की प्रचलित धारणाओं को बदलने का प्रयत्न किया। स्वदेशी बहिष्कार आन्दोलन जनता के स्वातंत्र्य के अधिकार की रक्षा करने का प्रयत्न था, इसलिए उसमें राजनीतिक हलचल के विभिन्न तरीकों का प्रयोग किया गया, जैसे सांख्यिक जुलूस, बड़ी-बड़ी सार्वजनिक सभाएँ, हड़तालें, घरना इत्यादि। आगे चलकर भारतीय नेताओं ने अपने राजनीतिक आन्दोलन में इन सब तरीकों का प्रयोग किया। स्वदेशी बहिष्कार आन्दोलन इस लोकतांत्रिक सिद्धांत की रक्षा करने का सगठित प्रयत्न था कि शासक को दशवामिया के बहुमत की अवहेलना और अतिक्रमण नहीं करना चाहिए। विभाजन एक घोर अपाय और भारी भूल था। उसके विरुद्ध जो आन्दोलन उठ खड़ा हुआ उसका हमें समाज-शास्त्रीय दृष्टिकोण से समझने का प्रयत्न करना चाहिए, और यह तभी सम्भव है जब हम पिछली धानाब्दी के आठवें और नवें दशकों में हुए आधुनिक भारतीय राष्ट्रवाद के जन्म और उत्थान को ध्यान में रखें। भारतीय पूँजीवाद का उदय हो रहा था। कलकत्ता तथा बम्बई के पूँजीपतियों ने स्वदेशी आन्दोलन को इसलिए वित्तीय सहायता दी कि वह भारत में बनी वस्तुओं के पक्ष में उग्र प्रचार कर रहा था। किंतु भारत में राष्ट्रवाद का विकास केवल पूँजीवाद के उदय का परिणाम नहीं था। भारतीय राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक तथा धार्मिक पक्ष भी था। विशेषकर बंगाल में पाल और अरविन्द के उपदेशों ने राष्ट्रवाद को धार्मिक रूप दे दिया था। अरविन्द राष्ट्रवाद को एक सात्विक धर्म मानते थे। उनका कहना था कि ईश्वर इस धर्म का उता और बली इसकी कामकारी शक्ति है। उस समय देश में ऐसी चेतना भी जाग्रत हुई कि विद्वत् के लिए भारतवर्ष का एक आध्यात्मिक ध्येय (मिशन) है। बंगाल के नेताओं ने इस चेतना का विशेष रूप से व्यक्त किया। किंतु तिलक ने आन्दोलन के राजनीतिक पक्ष को अधिक महत्व दिया। उनका कहना था कि नोकरशाही के विरुद्ध ऐसा शक्तिशाली आन्दोलन सगठित किया जाय कि वह अपना शक्ति यागने पर विवश हो जाय। जिस नये राष्ट्रीय दल ने विभाजन विरोधी आन्दोलन चलाया उसका सगठित और हठकृत करने का मुख्य श्रेय तिलक को ही था।

तिलक अतिवादी थे और उनको अतिवादी बनाने के लिए अनेक तत्व जिम्मेदार थे। स्वभाव से वे उत्साही थे और पुरुषत्व की आक्रामक तथा ओजपूर्ण भावना का जन्म प्राकृत्य था। उन्हें सधय तथा सफलतापूर्ण विजय के प्रतीक शिवाजी एक अथवा मराठा गुरूजी के जीवन और साहित्यिक कार्यों से प्रेरणा मिली थी। नोकरशाही ने जो दमनकारी तरीके अपनाये थे उनमें अंग्रेजी शासन के सम्बन्ध

मे उनका भ्रम दूर हो गया था। इस बात ने भी उनके अतिवादी विचारों को प्रभावित किया। किंतु अतिवादी होते हुए भी वे आंदोलन के विधिक तरीका में विश्वास करते थे। वे स्वयं दो बार बम्बई विधान परिषद के सदस्य चुने गये थे। तीसरी बार चुनाव लड़ने का भी उनका विचार था। 1920 में उन्होंने चुनाव लड़ने के लिए कांग्रेस डेमोक्रेटिक पार्टी की स्थापना की। यद्यपि तिलक विद्यमान विधि-व्यवस्था की मर्यादाओं को स्वीकार करते थे, किंतु वे ब्रिटिश सरकार के कानून से मुक्त क्षेत्र को राष्ट्रीय आंदोलन को तीव्र करने के लिए प्रयुक्त करना चाहते थे। रानाडे, फीरोजशाह मेहता और गोखले भारत में ब्रिटिश शासन को ईश्वरीय विधान का एक अंग तक मान बैठे थे,³⁰ किंतु तिलक को विश्वास था कि राष्ट्रीय स्वतंत्रता देश की भवितव्यता है। 1909 में एक भाषण में गोखले ने निम्नलिखित प्रतिरोध का समयन किया।³¹ फिर भी तिलक और गोखले के मार्ग भिन्न थे। चाहे उन दोनों ने कभी-कभी समान शब्दों का प्रयोग किया हो और चाहे समान राजनीतिक उद्देश्यों में विश्वास किया हो, फिर भी उनकी राजनीतिक कार्यप्रणालियों में आधारभूत अंतर था। तिलक ने 1896 के दुर्गमिक्ष में, 1905-1908 के आंदोलन और होम रूल के दिनों में जो कार्य किये उनका उद्देश्य जनता को संगठित तथा सामूहिक कार्य की शिक्षा देना था। जो जनता निर्जीव और घरा-घायी हो गयी थी उसमें वे प्रबल वमण्यता और दब आग्रह की भावना फूँक देना चाहते थे। उन्होंने 1896 में लगानबन्दी आंदोलन का समयन किया, राष्ट्रीय शिक्षा पर बल दिया, मदिरा की बिक्री रोकने के लिए धरना देने को उचित ठहराया और स्वदेशी तथा बहिष्कार का पक्ष पोषण किया, इस सबसे स्पष्ट है कि वे राष्ट्रीय आंदोलन को भारतीय जनता की संगठित और समुक्त कार्यवाही पर आधारित करना चाहते थे। तिलक के राजनीतिक नेता के रूप में प्रमुखता प्राप्त करने से पहले भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन पाश्चात्य ढंग के बौद्धिक वादविवाद तक ही सीमित था। इसके विपरीत उन्होंने राष्ट्रीय आंदोलन का भारतीयकरण करने का संदेश दिया। इसलिए उनकी राजनीतिक कार्यप्रणालियाँ भारतीय जनता की ऐतिहासिक विरासत से बहुत कुछ अनुप्रेरित थी। उन्होंने राष्ट्रीय आंदोलन का दार्शनिक समयन भी प्राचीन भारतीय आदर्शों के आधार पर किया। कुछ महत्त्वशाली मितवादी (नरम दली) नेताओं को केवल बक, मत्सीनी, स्पेसर आदि से बौद्धिक प्रेरणा मिली थी, किंतु तिलक ने इनके अतिरिक्त शिवाजी, नाना फडनवीस और भगवद्गीता से भी प्रेरणा ली। तिलक ने राष्ट्रीय आंदोलन की नीति का भारतीयकरण करने का जो प्रयत्न किया उसके कारण लाला लाजपत राय उनके समर्थक बन गये। वैसे अनेक विषयों में लालाजी गोखले से सम्बंधित थे। देश के लिए यह दुर्भाग्य की बात थी कि तिलक और गोखले अपने कार्यकाल में परस्पर सहयोग न कर सके। दोनों चितपावन ब्राह्मण थे और दोनों की बौद्धिक प्रतिभा तथा चरित्र असाधारण कौटि के थे। दोनों देशभक्त तथा पूणत स्वायत्तहृत् थे। गान्धे इंग्लैण्ड और भारत के पारस्परिक सम्बन्धों को बनाये रखने के पक्ष में थे, इसके विपरीत तिलक ने स्वराज्य के आदेश को अविवल रूप से अंगीकार कर लिया था और वे कठोर प्रशासकीय परिवर्तना से संतुष्ट होने वाले नहीं थे। गोखले वादविवाद में बहुत ही कुशल और मंजु हुए थे और विशेषकर विधान सभाओं के कर्मा में श्रोताओं को मुग्ध कर दिया करते थे। तिलक लोकप्रिय वक्ता थे और साधारण जनता के हृदय पर उनके भाषणों का गहरा प्रभाव पड़ता था। 1888 के बाद तिलक और गोखले विचारों तथा कार्यों में एक दूसरे से वृथक हो गये और भिन्न मार्गों पर चल दिये। इस समय तो हम केवल बल्पना कर सकते हैं कि यदि वे दो महान राजनीतिज्ञ परस्पर मिलकर कार्य कर सकत तो देश का कितना सीमाव्य होता। तिलक ने गोखले को जो श्रद्धाजलि अर्पित की उसमें उनके हृदय की उदारता और विनाशिता का परिचय मिलता है। 23 फरवरी, 1915 का तिलक ने गोखले की मृत्यु पर एक लेख लिखा। उसमें उन्होंने गान्धे की देशभक्ति की भूरिभूरि प्रशंसा की। किंतु भारतीय राष्ट्रवाद के पर्वती इतिहास ने मिद्व कर दिया कि तिलक की कार्यप्रणाली ही अधिक प्रभावकारी थी। अतिवादियों ने स्वदेशी के आधिक सिद्धांत और विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार का समयन करने स्पष्ट कर दिया कि अतिवादी राष्ट्रवाद उदीयमान मध्य वय के हिन्दा का प्रतिनिधित्व करता था।

30 फीरोजशाह मेहता का 1904 की बम्बई कागजों के स्वागत समिति का अध्यक्ष बनना म किया गया था

31 *The Life of Vithalbhau Patel* में पृष्ठ 199 पर उद्धृत।

2 जनवरी, 1907 को तिलक ने नये दल के 'सिद्धांत' पर एक ऐतिहासिक भाषण दिया। एक दृष्टि से 1896 में ही महाराष्ट्र में दो दल मैदान में आगये थे। किंतु 1905-1906 में एक ऐसे नये दल की ठोस नींव का निर्माण किया गया जो विचारा के अमिवेदन, याचना और अपील की निष्क्रिय नीति से सतुष्ट नहीं था। तिलक नये दल के माने हुए नेता थे। अपने पाण्डित्य, महान वलिदान तथा निष्कलक देशभक्ति के कारण वे नये दल के नेता बनने के सवथा योग्य थे। स्वभाव से उन्हें स्वावलम्बन में विश्वास था। उन्होंने भगवद्गीता में प्रतिपादित आत्मा के सिद्धांत के आधार पर भी स्वावलम्बन की नीति का समर्थन किया। अपने भाषण में तिलक ने बतलाया कि 'मितवादी' और 'अतिवादी' शब्द काल-सापेक्ष हैं। आज का अतिवादी अगले दिन मितवादी बन जाता है। जब कांग्रेस का जन्म हुआ तो उस समय दादाभाई अतिवादी माने जाते थे, किंतु बाद में उन्हीं को लोग मितवादी कहने लगे। तिलक ने भविष्यवाणी की कि समय बीतने पर मेरे विचार भी मितवादी समझे जाने लगेंगे। उन्होंने बतलाया कि दादाभाई को नौकरशाही के सम्बंध में जो कुछ भ्रम था वह अब दूर हो गया है, और अपने 1906 के भाषण में उन्होंने अपनी गहरी निराशा व्यक्त कर दी है। किंतु दादाभाई के निराश हो जाने पर भी गोखले को ब्रिटिश शासन में विश्वास है "मैं जानता हूँ कि श्री गोखले निराश नहीं हुए हैं। वे मेरे मित्र हैं, मैं समझता हूँ कि यह उनका हार्दिक विश्वास है। श्री गोखले निराश नहीं हैं और वे श्री दादाभाई की भांति निराश होने के लिए अस्सी वष तक और प्रतीक्षा करने के लिए तैयार हैं।" किंतु गोखले के निराश न होने पर भी लाला लाजपत राय, जो उनके साथ कांग्रेस प्रतिनिधिमण्डल में इंग्लैण्ड गये थे, निराश हो चुके थे।

नये दल को इस बात में विश्वास नहीं था कि इंग्लैण्ड के लोकमत को भारत के पक्ष में जाग्रत किया जा सकता है। यह प्रक्रिया बड़ी लम्बी और जटिल बल्कि निरर्थक होगी। यह सत्य है कि पुराने तथा नये दोनों ही दलों को भारत स्थित ब्रिटिश नौकरशाही से याचना आदि करने में विश्वास नहीं रह गया था। किंतु पुराने दल का अभी भी आशा थी कि ब्रिटिश राष्ट्र से निवेदन और याचना करने से सफलता मिल सकती है, जबकि नया दल इस विषय में पूर्णतः निराश हो चुका था। तिलक ने राजनीति के सम्बंध में यथायवादी दृष्टिकोण का प्रतिपादन किया। उनका कहना था कि राजनीति कोई कल्पना की उड़ान आदर्शदर्शी की भावना अथवा सदाचार सम्बंधी उपदेश नहीं है। यह ऐसा खेल है जिसमें प्रतिद्वंद्वी पक्षों को विजय के हेतु सघष करने के लिए तैयार रहना चाहिए। कृष्ण का उदाहरण हमारे सामने है। उन्होंने कीरवा को भुक्ताने के लिए यथासामर्थ्य प्रयास किया। किंतु समझौता चाहने पर भी पाण्डवा ने युद्ध की तैयारियां बंद नहीं कीं। 'यह राजनीति है। क्या अपनी मांगों के अस्वीकृत होने पर आप भी इसी प्रकार लड़ने के लिए उद्यत हैं?' तिलक ने स्पष्ट शब्दों में समझाया कि अंग्रेज इस मिथ्या धारणा का प्रचार कर रहे हैं कि वे स्वयं शक्तिशाली हैं और भारतवासी कमजोर हैं। इस प्रकार के प्रचार से वे अपनी शक्ति के मनोवैज्ञानिक आधार को सुदृढ़ करना चाहते हैं। किंतु "यही राजनीति है।"

तिलक ने औजस्वी वाणी में घोषणा की कि नये दल का उद्देश्य स्वराज्य है। "असली बात यह है कि पूरा नियंत्रण हमारे हाथों में हो। मैं अपने घर की कुर्ची चाहता हूँ केवल एक परदेशी को बाहर निकाल देने से काम नहीं चलेगा। हमारा उद्देश्य स्वराज्य है, हम चाहते हैं कि देश के शासनतंत्र पर हमारा नियंत्रण हो। हम बलक नहीं बनना चाहते। अभी हम बलक हैं और एक विदेशी सरकार के हाथों में स्वेच्छा से अपने ही उत्पीड़न का साधन बन हुए हैं।"

नये दल का उद्देश्य निश्चित करने के अतिरिक्त तिलक ने राजनीतिक सघष की कुछ विशिष्ट क्राय पद्धतियां भी निरूपित कीं। भारतीय जनता की भागी के अस्वीकृत होने की स्थिति में इन पद्धतियों का प्रयोग किया जा सकता था। उन्होंने कहा कि हमें सरकार का राजस्व वसूल करने और शांति स्थापित रखने के काम में सहायता नहीं देनी चाहिए। उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध की त्रियात्मक पद्धतियों का निरूपण किया। उनका कथन था "नया दल चाहता है कि आप समझ लें कि आपका भविष्य पूर्णतः आपके ही हाथों में है। यदि आप स्वतंत्र होना चाहते हैं तो आप स्वतंत्र हो सकते हैं, यदि आप स्वतंत्रता नहीं चाहते तो आप भूमिसात हो जायेंगे और सब उसी स्थिति में पड़े रहेंगे। यह आवश्यक नहीं है कि आप इतने लोगों को हथियार पसंद हो। किंतु

यदि आपमें मन्त्रिय प्रतिरोध की शक्ति नहीं है, तो क्या आपमें आत्मत्याग और आत्मसमर्पण की इतनी शक्ति नहीं है कि आप विदेशी सरकार को अपने ऊपर शासन करने में सहायता न दें ? यही बहिष्कार है, और जब हम कहते हैं कि बहिष्कार राजनीतिक अस्त्र है तो हमारा यही अभिप्राय है। हम उन्हें राजस्व वगूल करने और शांति स्थापित रखने में सहायता नहीं देंगे। हम उन्हें ऐसी सहायता नहीं देंगे जिससे वे सीमाओं के पार अथवा भारत के बाहर भारतीय सैनिकों और धन से युद्ध कर सकें। हम उन्हें न्याय का काम बाज चलाने में सहायता नहीं देंगे। हमारे अपने 'यापानम हागे' और जब समय आया तो हम कर भी नहीं देंगे। क्या आप अपने समुक्त प्रयत्न से यह सब कुछ कर सकते हैं ? यदि आप में ऐसा करने की शक्ति है तो अपने को बल से ही स्वतन्त्र समझिये। इस समय यहाँ जिन सज्जनों ने भाषण दिया है उनमें से कुछ ने कहा कि जा आधी रोटी को छोड़कर पूरी के पीछे दौड़ता है वह आधी से भी हाथ धो बैठता है। किन्तु मेरा कहना है कि हम पूरी रोटी चाहिए और वह भी अभी तुरन्त। किन्तु यदि मुझे पूरी रोटी नहीं मिल सकती, तो आप यह न समझिये कि मुझमें धीरज नहीं है। जो आधी रोटी के मुझे देंगे उसे मैं ले लूँगा और शेष के लिए प्रयत्न करता रहूँगा। यही वह विचारधारा और कार्यप्रणाली है जिसके लिए आप अपने को प्रशिक्षित करें। हमने बड़े भावावेश में आकर यह आवाज नहीं उठायी है। यह बुद्धिमुक्त भावावेश है।"

तब राजनीतिक मामला में एस बट्टर नहीं थे कि वे कभी समझौता करने को तैयार ही न होते अथवा हर स्थिति में दुराग्रह पर डटे रहते। उनकी भावना थी कि जो कुछ मिले उसे ले लो और शेष के लिए सघर्ष करते रहा। उनकी राजनीतिक कार्यविधि का यही सार था। अतः स्वावलम्बन की धारणा उनके दिल की प्रमुख विचारधारा थी, और स्वदेशी तथा बहिष्कार स्वावलम्बन के व्यावहारिक रूप थे। किन्तु बहिष्कार का अर्थ निष्क्रिय और गतिहीन आर्थिक बहिष्कार नहीं था, वह तो वास्तव में निष्क्रिय प्रतिरोध का गत्यात्मक विज्ञान था। तिलक ने कहा "यदि आप की भाँति अस्वीकृत करा दी जायें तो क्या आप इस प्रकार सघर्ष करने के लिए तैयार हैं ? यदि आप तैयार हैं तो निश्चय मानिये कि आपकी भाँति अस्वीकृत नहीं की जायेंगी। किन्तु यदि आप तैयार नहीं हैं, तो इससे अधिक निश्चित और कुछ नहीं है कि आपकी भाँति नहीं मानी जायेंगी और कभी नहीं मानी जायेंगी। हमारे पास हथियार नहीं हैं और न हमें हथियारों की आवश्यकता ही है। हमारे पास अधिक शक्तिशाली हथियार है अर्थात् बहिष्कार का राजनीतिक हथियार।" स्पष्ट है कि तिलक नयी शक्तिशाली राजनीतिक चेतना को प्रतिध्वनित कर रहे थे, ऐसी चेतना जिसकी अभिव्यक्ति सघर्ष और कष्ट सहन में होती थी। तिलक के बगाली साथी अपने राजनीतिक दशान की अभिव्यक्ति में उनसे कुछ अधिक उग्र थे।³ तिलक ने अपने लेखों अथवा भाषणों में सावजनिक रूप से कभी ब्रिटेन के साथ राजनीतिक सम्बंधों का पूणत समाप्त करने की बात नहीं की। किन्तु पाल और अरविन्द ने समय-समय पर पूण स्वराज्य का आदेश प्रस्तुत किया। विपिनचन्द्र पाल ने लिखा था "वे (मितवादी) भारत की सरकार को लोकप्रिय बनाना चाहते हैं, किन्तु उनका उद्देश्य यह नहीं है कि सरकार किसी भी अर्थ में ब्रिटेन के हाथ से निकल जाय, इसके विपरीत हम उसे स्वायत्त अर्थात् ब्रिटेन के नियन्त्रण से पूण स्वतन्त्र बनाना चाहते हैं।" कलकत्ता कांग्रेस भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन के इतिहास में एक महत्वपूर्ण मजिल थी। तिलक ने कहा "कांग्रेस ने वस्तुतः निश्चय कर लिया है कि स्वराज्य अथवा स्वशासन हमारा उद्देश्य है, और राष्ट्र को यह उद्देश्य अतन्तोगत्वा और धीरे धीरे प्राप्त करना है, और यह भी निश्चय कर लिया है कि राष्ट्र अपनी शिवायता को दूर करवाने अथवा अपनी राजनीतिक आकांक्षाओं की सफलता के लिए साविधानिक आन्दोलन के रूप में प्रायना और याचना की पद्धति को जारी रख सकता है, किन्तु अपने वास्तविक उद्देश्य की प्राप्ति के हेतु उसे अपने प्रयत्नों पर ही निर्भर रहना होगा। राष्ट्रीय कांग्रेस ने स्वदेशी, बहिष्कार

32 एम एन राय ने *India in Transition* के पृष्ठ 195 पर लिखा है कि अतिवादियों की जीत के तीन मुख्य कारण थे (क) प्रारम्भिक भारतीय पूँजीवाद का घीमा किन्तु वृद्धिमान विकास (ख) बेकार युवकों का असन्तोष, और (ग) उन भ्रूत्वाधियों का असन्तोष जिनके स्वार्थों के लिए बग धन थे अतः उत्पन्न हो गया था।

और राष्ट्रीय शिक्षा के रूप में हमें तीन शक्तिशाली हथियार दे दिये हैं और इनके द्वारा हमें स्वराज स्थापित करना है।

स्पष्ट है कि 1904 और विशेषकर 1905 से तिलक के नेतृत्व में एक नया राष्ट्रीय दल उठ खड़ा हुआ था। उसने स्वदेशी, बहिष्कार और राष्ट्रीय शिक्षा के द्वारा राष्ट्रीय मुक्ति को प्राप्त करना अपना राजनीतिक उद्देश्य बना लिया था। किंतु मितवादियों की पुरानी पार्टी को अभी भी विश्वास था कि ब्रिटिश राजनीतिज्ञों के 'याय तथा स्वतन्त्रता के प्रेम को पुनर्जीवित किया जा सकता है। और कांग्रेस इसी पुरानी पार्टी के नियंत्रण में थी। केवल दादाभाई के सम्माननीय व्यक्तित्व के कारण 1906 में दोनों दलों के बीच खुली फूट पड़ने से बच गयी। किंतु 1907 के प्रारम्भ से ही स्पष्ट होने लगा था कि कलकत्ता का सम्मेलन केवल बाह्य और यात्रिक था, एक ऊपरी लीपापोती था, वास्तव में वह दोनों दलों के बीच अवयवी ढंग का मेलमिलाप नहीं करवा सका था। गोखले ने लखनऊ में एक मापण दिया और उसमें उन्होंने कलकत्ता में पारित बहिष्कार सम्बन्धी प्रस्ताव के महत्व का कम करने का प्रयत्न किया। उन्होंने कहा कि बहिष्कार का भावात्मक तत्व स्वदेशी में निहित है, साथ ही साथ बहिष्कार में मुझे कुछ कुत्सित और प्रतिघोषात्मक भावना दिखायी देती है। उनका तर्क था कि भारत की वर्तमान औद्योगिक स्थिति में विदेशी वस्तुओं का पूर्ण बहिष्कार सम्भव ही नहीं है और इसलिए 'जिस प्रस्ताव को हम कार्यान्वित नहीं कर सकते उसकी बात करके हम अपने को उपहासास्पद बना लेते हैं। 4 फरवरी, 1907 को एक मापण में भारत की राष्ट्रीय आकांक्षा का उल्लेख करते हुए गोखले ने कहा कि मुझे यह जानकारी प्रसन्नता है कि जिसे नया दल कहा जाता है उसके एक नेता—श्री तिलक—ने अपने पत्र के हाल के एक अंक में कहा है कि मेरे लिए कार्य करने की औपनिवेशिक स्वशासन का आदर्श पर्याप्त है। 1907 के प्रारम्भिक महीने में तिलक और गोखले कलकत्ता में पारित विभिन्न प्रस्तावों के अभिप्राय तथा निहितार्थ के सम्बन्ध में निरन्तर विवादग्रस्त रहे। तिलक ने कहा 'हमारा विश्वास है कि राजनीति में परगोपकार जैसी कोई चीज नहीं होती। इतिहास में इस बात का कोई उदाहरण नहीं है कि एक राष्ट्र ने दूसरे पर कभी बिना लान की आकांक्षा के शासन किया हो। हम लाड मोर्चे में विश्वास हैं, और जो कुछ बौद्धिक के रूप में कहते हैं उसे भी हम प्रामाणिक मानते हैं। पुराने सम्प्रदाय का विचार है कि राजनीति की दार्शनिक सिद्धांतों के द्वारा शासित किया जा सकता है किंतु हमारा विश्वास है कि ये दोनों पूर्णतः भिन्न बस्तुएँ हैं, और इन्हें परस्पर मिलाना उचित नहीं है। पुराना सम्प्रदाय सोचता है कि तर्क द्वारा समझने में रियायतें प्राप्त की जा सकती हैं। श्री गोखले को त्याग में विश्वास है। वे जनता से उठ खड़े होने तथा कुछ करने को कहते हैं। वे निष्क्रिय प्रतिरोध का एक साविधान्तर अर्थ के रूप में स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि यहाँ की नीकरशाही क्रूर है और इंग्लैंड का लोकतन्त्र उदासीन है। उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि अब तक के हमारे प्रयत्न पर्याप्त रूप में सफल नहीं हुए हैं। उन्होंने घोषित किया है कि स्थिति नाजुक है। इन सब बातों में वे नये दल के साथ हैं। किंतु जब कार्य करने का प्रश्न उठता है तो वे कहते हैं 'भैर मित्र, हम थोड़ी-सी प्रतीक्षा करनी चाहिए। सरकार की अवज्ञा करने से कोई लाभ नहीं होगा। वह हमें कुचल देगी। अतः इसका निष्पत्ति यह है कि सद्भावितक दृष्टि से भी गोखले नये दल के हैं किंतु व्यवहार में वे पुराने दल के अनुयायी हैं।

'साविधानिक आंदोलन' पद के अर्थ के सम्बन्ध में भी तिनक तथा गोखले में भारी मतभेद था। गोखले का कहना था कि भारत का राजनीतिक आंदोलन साविधानिक होना चाहिए। किंतु तिलक ने चतलाया कि भारत में मूल विधि के अर्थ में साविधान नाम की वस्तु नहीं है, जैसी कि पार्लियामेन्टरी मन्त्रिमन्त्रालय वाले देश में देखने का मिलती है। 1858 की घोषणा सही अर्थ में साविधान नहीं है फिर उसका भी अन्तःकार उल्लंघन किया जा चुका है। उन्होंने विनाद में कहा कि भारत में दण्ड विधान को छाड़कर और कोई साविधान नहीं है। उनका कहना था कि भारत का राजनीतिक आंदोलन सही तौर पर विधिक नहीं है। सत्यता यह कि नीकरशाही की बदनीति हुई मनर्क विधि के उतार चढ़ाव में प्रतिबिम्बित होती है और विद्यमान विधि-व्यवस्था उससे प्रभावित होकर बाली जनता की सम्मति के बिना बदली जा सकती है। इसलिए तिलक ने समझाया कि 'याय, नतिकता और

इतिहास ही राजनीतिक आंदोलन में हमारा पथ प्रदर्शन कर सकते हैं। किंतु तिलक के राजनीतिक दाय और नीति में एक बात सबसे महत्वपूर्ण थी। वे कभी कानून नहीं तोड़ना चाहते थे। वे विद्यमान विधि व्यवस्था की मर्यादा के भीतर रहकर ही आंदोलन चलाना चाहते थे। उह विधि की जटिलता का सूक्ष्म ज्ञान था, इसलिए वे विधि की सीमाओं के अंतर्गत राजनीतिक प्रचार का काम चला सकते थे, वे सीमाएँ कितनी ही सखीय कया न होती। किंतु उनका कहना था कि सरकार को चाहिए कि ऱ्यायपूर्ण व्यवहार के सिद्धांत पर डटी रहे और अपनी बदलती हुई सनक और मन की मीज के अनुसार विधि में संशोधन न करे। किंतु यद्यपि तिलक विद्यमान विधि व्यवस्था की मर्यादाओं को स्वीकार करते थे, फिर भी उनमें तथा गोखले में आधारभूत अंतर था। तिलक विद्यमान विधि की व्याख्या इस ढंग से करना चाहते थे कि अतिवादियों का राजनीतिक आंदोलन चलाया जा सके। इसके विपरीत गोखले विद्यमान विधि का पालन करने के समर्थक थे। तिलक तो इस पक्ष में भी थे कि बहिष्कार का विस्तार किया जाय और सरकार के साथ सहयोग करना बंद कर दिया जाय। किंतु गोखले इन आदर्शों का कभी समर्थन नहीं कर सकते थे। उन्होंने तो सर्वेंट्स ऑव इण्डिया सोसाइटी के संविधान की प्रस्तावना में ब्रिटेन के साथ सम्बंध को ईश्वरीय विधान के रूप में स्वीकार कर लिया था। तिलक स्वराज्य के आदर्श के पुजारी थे और नौकरशाही को सदैव देश का शत्रु समझते रहे।

(घ) तिलक तथा अरविंद का राजनीतिक चिन्तन—तिलक अरविंद की महान् बौद्धिक प्रतिभा को स्वीकार करते थे। राष्ट्रवादियों ने अरविंद के नेतृत्व को स्वीकार किया और 1907 में उह अनेक राष्ट्रवादी सम्मेलनों का समापति बनाया। अरविंद तिलक को असाधारण बुद्धि से सम्पन्न और महान् राष्ट्रवादी नेता मानते थे। सूरत की फूट का जो विवरण अतिवादियों ने प्रस्तुत किया उस पर हस्ताक्षर करने वाला में तिलक और अरविंद के नाम अग्रगण्य थे। जनवरी 1908 में अरविंद ने अपन योगी गुरु लाले के साथ पूना की यात्रा की। तिलक के निवास-स्थान गायकवाड बाड़ा में उन्होंने एक भाषण किया। उसमें उन्होंने बंगाली राष्ट्रवाद के आध्यात्मिक आधारों का इतिहास बताया। 19 जनवरी को अरविंद ने बम्बई की एक विशाल सभा में 'राष्ट्रवाद के आध्यात्मिक स्रोत' शीर्षक विषय पर भाषण किया। बडोदा, नासिक, अमरावती और नांदे में भी उनके भाषण हुए। 29 जनवरी, 1908 को उन्होंने 'वन्देमातरम' का अर्थ समझाया। निम्न जन साधियों और मित्रों, विशेषकर खापड़ों और मुजे के साथ सभा में उपस्थित थे। अहिंस के चरित्र तथा व्यक्तित्व के सम्बंध में तिलक की धारणा बहुत अच्छी थी। होन के अहिंस के सिद्धांत में तिलक ने अरविंद और लाला लाजपत राय की अनुपस्थिति पर नाराजता व्यक्त की (उन दिना लालाजी अमरीका में थे)।

में सवगात्मवता और वत्सला का अतिरेक है। महाराष्ट्र में सही और साधारण समझूझ तथा समत यथायवाद का प्राधाय है।³³ दाना प्रदत्ता की ये चार्मिक विशेषताएँ अरविन्द और तिलक के सद्भाविक दृष्टिकोण में व्यक्त होती हैं।

राष्ट्रवाद की धारणा के सम्बन्ध में तिलक ने मनोवैज्ञानिक तत्व का अधिक महत्व दिया और कहा कि कोई जनसमूह तभी राष्ट्र बन सकता है जब उसके सदस्या में परस्पर सम्बन्ध होने की चेतना व्यक्त हो।³⁴ किन्तु अरविन्द और पाल ने राष्ट्र की आध्यात्मिक और धार्मिक धारणा पर अधिक बल दिया। अरविन्द राष्ट्रवाद को शुद्ध और सार्विक धर्म मानते थे। तिलक का कहना था कि स्वराज्य देश की विदेशी नीकरग्राही के चंगुल से मुक्त करने के लिए आवश्यक है। किन्तु अरविन्द की धारणा थी कि भारत की राजनीति में मुक्ति विश्व के आध्यात्मिक परिव्राण के लिए अपरिहार्य है। अरविन्द में राष्ट्रीय अतिव्यक्तता की धारणा यही प्रयत्न थी। उनका विद्वत्ता था कि भारत का उत्कर्ष इसलिए होने जा रहा है कि वह सनातन धर्म का गौरव सारे विश्व में फैला सके।

तिलक के मन में भारत की स्वतन्त्रता के लिए उत्कट प्रेम था, किन्तु अपने राजनीतिक धारणाम में वे सदैव ब्रिटिश प्रभुत्व व अन्तर्गत स्वराज्य के उद्देश्य को लेकर चलते। तिलक ने स्वराज्य के लिए सघर्ष किया जबकि बंगाल के अतिवादी स्वतन्त्रता की माँग कर रहे थे।³⁵ तिलक यथायवादी राजनीतिज्ञ थे, इसलिए उन्होंने स्वराज्य अथवा स्वदासन के आदेश का समर्थन किया।³⁶ किन्तु स्वदेशी आन्दोलन के दिना में पाल और अरविन्द स्वतन्त्रता की बात निया करते थे। (आगे चलकर पाल साम्राज्यीय सप के पक्षपोषक बन गये।) अरविन्द ने घोषणा की कि विदेशी साम्राज्यवाद को भारत पर 'एक निम्न कोटि की सम्मत्ता' घोषणा का अधिकार नहीं है। तिलक ने इस विषय में सावधानी से काम लिया। फलकत्ता कांग्रेस में उन्होंने कहा "एक आदेश के रूप में स्वतन्त्रता बड़ी अच्छी चीज है किन्तु उसने कुछ आप जानूँ कि तिलक ने म फैसे बिना काम नहीं कर सकते। उसके लिए प्रयत्न करने का अर्थ होगा 'गंगा' व 'विद्रु' युद्ध चलाना।"³⁷ यद्यपि तिलक ने अपने भाषणों और लेखों में स्वतन्त्रता शब्द का सदैव परिहार किया और स्वराज्य शब्द से ही सन्तुष्ट रहे फिर भी ब्रिटिश सरकार भलीभाँति जानती थी कि वे उसके सबसे बड़े राजनीतिज्ञ शत्रु थे। ब्रिटिश सरकार को पता था कि भारत में एक ऐसा व्यक्ति है जिसे कोई प्रयोग अथवा अनुग्रह अपने स्व निर्धारित मार्ग से भ्रष्ट नहीं कर सकते। और दुर्दमनीय तिलक अपने जीवों के अन्तिम क्षणों तक ब्रिटिश साम्राज्य के सबसे बड़े विरोधी बने रहे।

बंगाल के अतिवादियों तथा तिलक दोनो ने निष्क्रिय प्रतिरोध के सिद्धान्त को स्वीकार किया। तिलक के अनुसार स्वदेशी तथा बहिष्कार निष्क्रिय प्रतिरोध की मुख्य कार्यप्रणाली थे।³⁸ किन्तु अरविन्द निष्क्रिय प्रतिरोध को इससे भी अधिक व्यापक धारणा मानते थे। उनका कहना था कि निष्क्रिय प्रतिरोध अयामपूण कानून अथवा अयामपूण आदेश का शान्तिमय प्रतिरोध अथवा अति प्रमण है। इसलिए अरविन्द स्वदेशी के प्रचार और बहिष्कार की नैतिकता से ही सन्तुष्ट नहीं थे, उन्होंने अयामपूण कानून और आदेशों का विरोध करने का भी आग्रह दिया।³⁹

(ड) क्या तिलक आतंकवादी थे?—बीमवी छाताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों की भारतीय अशांति एक जटिल तथा गतिशील आन्दोलन था। यदि हम मानकर चलें कि वह ग्राह्यता का आन्दोलन था और उसका उद्देश्य पेशवाओं के नृपत प्रभुत्व की पुनः प्राप्त करना था तो हम उसकी वास्तविक प्रकृति को नहीं समझ सकेंगे।

33 जकारिया, *Renascent India*, पृष्ठ 151।

34 उन भी केवल *Life and Times of Tilak* पृष्ठ 486-87।

35 *Tilak's Writings in the Kesari* 3 जिल्दा में (मराठी) जिल्द 3, पृष्ठ 248-49।

36 बी बी सावरकर ने तिलक की मृत्यु की 17वां बरसों पर लिखे सये अपने भाषण में कहा था कि तिलक ने पूरा स्वराज्य का आदेश दिया था। सावरकर का यह भाषण 6 अगस्त, 1937 के मराठा में प्रकाशित हुआ था।

37 *Reminiscences* जिल्द 1, पृष्ठ 483।

38 बेलगाँव में 1906 में दिया गया तिलक का व्याख्यान।

39 श्री अरविन्द, *The Doctrine of Passive Resistance*

भारत के राष्ट्रीय उभाड़ की यह व्याख्या नितांत असत्य एवं उल्टे दृष्टिकोण की द्योतक है कि यह बंगाल के कुछ भाग, महाराष्ट्र तथा पंजाब तक सीमित था और उसका संचालन कुछ शक्तिशाली हिंदू अनुदारवादियों के हाथों में था। वास्तव में वह भारत की जनता का अपनी राजनीतिक भविष्यता के साक्षात्कार के लिए कष्टपूर्ण और धीमा प्रयत्न था। भारतीय पूंजीवाद का उदय और उसकी भारतीय बाजारों को विदेशी औद्योगिक केन्द्रों की प्रतिस्पर्धा से मुक्त करने की स्वाभाविक इच्छा भी देश में अस्तित्व के बढ़ने का कारण थी। दयानंद, विवेकानंद तिलक, पाल और अरविंद के आध्यात्मिक तथा धार्मिक उपदेशों ने भारत की आध्यात्मिक आत्मा को पुनर्जीवित करने और विश्व में उसकी प्रमुखता स्थापित करने की तीव्र उत्कण्ठा उत्पन्न कर दी थी। इस प्रकार भारतीय अशांति के मूल में राजनीतिक आर्थिक तथा धार्मिक कारण थे। रूस पर जापान की विजय ने भी एशिया को बहुत प्रभावित किया था। यद्यपि रूस पश्चिमी यूरोप की सम्प्रदाय का अभिन्न अंग नहीं था और नाटिक जाति की कपोलकथा के समयव उस एशियाई तथा अर्द्ध सम्य मानते थे, फिर भी प्राच्य के लोग उसे यूरोपीय देश समझते थे, और इसीलिए वजन के शब्दा में, "उस विजय (जापान की रूस पर) की प्रतिध्वनि प्राच्य की दूरगामी दीर्घांश में भेषगजन के सहस्र सुनायी दी।" 1905 के बाद तिलक तथा उनके बंगाली सहयोगियों के नेतृत्व में भारत में उग्र तथा शक्तिशाली राष्ट्रवाद का विकास होने लगा। इस दल का विचार था कि पुनरुत्थानशील भारत की आकांक्षाओं को सन्तुष्ट करने के सम्बन्ध में सरकार की नीति आवश्यकता से अधिक सावधानी की और निषेधात्मक है। ब्रिटेन में उदारवादियों के हाथों में शक्ति के आ जाने से कुछ आशा बँधी थी, किन्तु शीघ्र ही स्पष्ट हो गया कि साम्राज्यवादी नीकरशाही अपने दमन नीति के माग से किंचित भी टिगने के लिए तैयार नहीं है। मिंटो की दमनकारी नीति वजन की स्वेच्छाचारी तथा सनकपूर्ण नीति का तत्काल अन्त-परिणाम सिद्ध हुई। सशस्त्र नौकरशाही धीरे धीरे अधिकाधिक क्रूर होती गयी, और उसने देश के लोकमत का ठुकराने की अपनी तीव्र इच्छा का शीघ्र ही परिचय दे दिया, जो सचमुच बहुत ही दृढ़ एवं सिद्ध हुआ। बंगाल के विभाजन विरोधी आन्दोलन का प्रतीकार करने के लिए उसने अनेक दमनकारी उपायों का सहारा लिया, उदाहरण के लिए धरा की तलाशियाँ, कायकारी आदेशों द्वारा समुदायों और समाजों का दमन, विना मुकद्दमा चलाय निर्वासित करना, शहरों में गुरग्रा सैनिकों तथा दण्डक पुलिस की तैनाती, तरुण छात्रों पर अभियोग चलाना, इत्यादि। वारिसाल सम्मेलन को भंग करना अग्नि में घताहुति सिद्ध हुआ। जिन मीलों मिंटो सुधारों का इतना ढिंढोरा पीटा गया था उन्होंने भारतवासियों को स्वशासन का कोई तात्त्विक अंश प्रदान नहीं किया। वित्त की अत्यावश्यक शक्ति देश की जनता को हस्तांतरित नहीं की गयी। अतः राजनीतिक अशांति बढ़ती ही गयी। तिलक ने अपने पत्रों 'भराठा' तथा 'बेसरी' के द्वारा जनता की बढ़ती हुई अशांति को राष्ट्र निर्माण के कल्याणकारी माग में नियोजित करने का प्रयत्न किया।

किन्तु शक्ति के मद में क्रूर नौकरशाही ने तिलक और सुरेंद्रनाथ की सलाह पर कोई ध्यान नहीं दिया। 1908 में अनेक दमनकारी अधिनियम पारित किये गए। बिम्फोटक पदाध अधिनियम पास किया गया। प्रेस पर नियंत्रण लगाने का दृढ़ संकल्प के साथ प्रयत्न किया गया। 1835 में वाल्स मंडकाफ ने प्रेस पर से सभी नियंत्रण हटा दिया था, क्योंकि उस समय पाश्चात्य शिक्षा के प्रसार के लिए ऐसा करना आवश्यक था। 1857 में वेनिंग का प्रेस एक्ट पारित किया गया। उसने बठार नियंत्रण लगाये, किन्तु वह एक अस्थायी कानून था और केवल एक वर्ष तक चालू रहा। लिटन का वनविमूलर प्रेस एक्ट देगी भाषाओं के समाचारपत्रों की स्वतंत्रता का सीमित करने के उद्देश्य से पारित किया गया था। इस अधिनियम की इंग्लैण्ड में भी आलोचना की गयी और 1882 में रिपन ने उसे निरस्त कर दिया। 1908 में भारतीय समाचारपत्र (अपराधात्तेजक) अधिनियम पारित किया गया। इस अधिनियम द्वारा प्रदत्त नहीं गतियाँ व आधार पर सरकार ने 'युगांतर' नामक समाचारपत्र बंद करवा दिया। इस अधिनियम की समीक्षा करत हुए 9 जून के 'बमरी' में 'य उपाय स्थायी नहीं है' शीर्षक लेख प्रकाशित हुआ। उसमें कहा गया "हम सप्ताह से भारत सरकार ने पुनः दमन की नीति आरम्भ कर दी है। हर पाँच वर्षों के बाद दमन का मूल भारत सरकार का शरीर पर सवार हो जाता है। वर्तमान समय भी इसी प्रकार का है। लाठ मीलों के भारतसचिव

के पद पर नियुक्त होने के बाद ही समा निरोधन अधिनियम पारित हुआ था और अग्रे समाचारपत्रों के विषय में यह अधिनियम पास हुआ है। जब उदार दल (लिबरल पार्टी) सत्तास्थ है और शासन की बागडोर मौलें जैसे दार्शनिक और उदारवाद के सिद्धांतों के प्रवर्तक के हाथों में है उसी समय इस अधिनियम जैसे भूतों का सबसे ज़बरदस्त लग जाय, इससे स्पष्ट है कि मंत्रि (ओभा) ही अपने आदर्शों को छोड़ बैठे हैं। मिंटो ने भी भाषण की स्वतंत्रता का दमन करने के लिए अग्रे अध्यादेश तथा गरीब चिट्ठियों के जारी करने की अनुमति दी। दिसम्बर 1908 में दण्ड विधि संशोधन अधिनियम पारित किया गया। इस अधिनियम के द्वितीय भाग का, समुदायों को अवैध घोषित करने के लिए, व्यापक रूप से प्रयोग किया गया। नीवरगाही ने भी विमोचित बंगाल के दोनों भागों में साम्प्रदायिक दंगे मड़बाकर अमनोप तथा विद्रोह की भावनाओं को तीव्र किया। ब्रिटिश नीवरगाही की सामाजिक तथा राजनीतिक नैतिकता का निर्माण आधारभूत जातीय असमानता की नींव पर हुआ था और नन्दकुमार के मुकद्दमे के समय से ही विदेशी अधिकारी जिस प्रकार का आचरण और जिस भाषा का प्रयोग करते आये थे वह सबका घृष्टतापूर्ण और अपमानजनक थी। भारत का तरुण वर्ग इस प्रकार के अपमान तथा घटिया व्यवहार को सहन नहीं कर सकता था। अतः भारत की अशांति दो बातों के बीच मध्य की स्वाभाविक उपज थी। एक ओर राजनीतिक तथा आर्थिक दृष्टि में परतंत्र देश के नैतिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों के और दूसरी ओर पश्चिम की उद्दण्ड, शक्तिशाली, पूँजीवादी, वाणिज्यवादी मध्यता की दमनकारी कायप्रणाली।

तिलक के राजनीति दक्षन एवं कायप्रणाली के विदेशी आलोचक और भारतीय प्रातिकारी, विशेषकर महाराष्ट्र के प्रातिकारी, उन्हें प्रातिकारी समझते थे। शिरोल ने अपनी 'इण्डिया' नामक पुस्तक में लिखा "तिलक पहले व्यक्ति थे जिन्होंने हत्याओं की जगह देने वाले वातावरण का निर्माण किया।"⁴⁰ गोखले की जीवनी के लेखक जॉन एस हायलेण्ड का कथन है कि तिलक "भौतिक बल के सिद्धांतों के साथ खिलवाड़ करते आये थे।"⁴¹ ब्रमर, जिसने 1908 में तिलक के विरुद्ध मुकद्दमे का संचालन किया था, कहता है कि तिलक के लेख 'विद्रोह की प्रवृत्ति घमकी' से भरे हैं, और उनके उपदेश का सारांश है 'स्वराज्य अथवा वम'।⁴²

तिलक ने निरपेक्ष अहिंसा का कभी समर्थन नहीं किया।⁴³ जिस निरपेक्ष अहिंसा का प्रवर्तन शांतिवादियों तथा तात्सत्याय ने किया है उसको उन्होंने कभी अंगीकार नहीं किया। उन्होंने शिवाजी द्वारा अफजलखा की हत्या को उचित ठहराया। उन्होंने बर्फेवर के साहस और चतुराई की तथा बंगाल के प्रातिकारियों को प्रचण्ड देशभक्ति की प्रशंसा की। दार्शनिक के रूप में तिलक ने सत्त्वों की शुद्धता को सर्वाधिक महत्व दिया और बताया कि बाह्य आचरण नैतिकता की कसौटी कभी नहीं माना जा सकता। जब यदि कोई अजन अथवा शिवाजी अथवा कोई उत्साही देशभक्त उच्च लोकमग्न की भावना से प्रेरित होकर हिंसात्मक कार्य कर बैठता तो तिलक ऐसे व्यक्तियों की कभी भत्सना नहीं करते। (किंतु एक बार उन्होंने 28 अगस्त, 1914 को 'थराठा' में एक पत्र लिखकर प्रातिकारी और हिंसात्मक कायवाहियों की निंदा अवश्य की थी)। किंतु तत्त्वशास्त्रीय दृष्टि से परोपकाराय की गयी हिंसा ने समयक होते हुए भी तिलक के राजनीतिक हत्या का उपदेश नहीं दिया और न उन्होंने कभी किसी का राजनीतिक साधन के रूप में हत्या करने का निमन्त्रण ही दिया। जहाँ तक उनका स्वयं का सम्बंध था, वे राजनीतिक संगठन और आन्दोलन के लिए विधिक तरीकों को ही स्वीकार करते थे। उनका विचार था कि देश की परिस्थितियों प्रातिकारी कायवाहों के अनुकूल नहीं हैं। 1906 में वे नामिक गये और लोगों को समझाया कि तुम्हें प्रातिकारी कायवाहियाँ न करनी चाहिए। किंतु उन्होंने प्रातिकारी कार्यों का नैतिक आधार पर विरोध नहीं किया। उनका कहना था कि प्रातिकारी तरीका समयानुकूल और कायमाधक नहीं है। एक

40 जो शिरोल, *India* पृष्ठ 122।

41 जॉन एस हायलेण्ड, *Gokhale*, पृष्ठ 25।

42 जॉन सी बेल्लर, *Tilak Trial of 1908*, पृष्ठ 197-98।

43 तिलक, 'गीता रहस्य' (हिंदी), पृष्ठ 375, 377-392, 394।

दिलचस्पी रखते थे, किंतु इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि तिलक ने सावरकर का त्रातिकारी और आतंकवादी काम की प्रेरणा दी थी।

कुछ लोग का कहना है कि तिलक का त्रातिकारी होना इस बात से प्रमाणित होता है कि 1903 में नेपाल में हथियारों का जो कारखाना खोला गया था उसमें तिलक का हाथ था। 1901 की कलकत्ता कांग्रेस के बाद कलकत्ता में रहने वाली माताजी नाम से प्रसिद्ध एक महाराष्ट्री महिला ने तिलक और बसु काबा जोशी से नेपाल जाने की प्रार्थना की। खाडिलकर वहां गये और अपना नाम कृष्णराव भट्ट रख लिया। योजना यह थी कि नेपाल में हथियारों का एक कारखाना खोला जाय। खाडिलकर ने किसी व्यवसाय के बहाने प्रस्तावित कारखाने सम्बन्धी कामकाज आरम्भ कर दिया। किंतु अंत में योजना त्याग देनी पड़ी, क्योंकि कोल्हापुर के दामू जोशी ने कोल्हापुर महाराज को योजना का रहस्य बता दिया था। खाडिलकर नेपाल के महाराजा की सहायता के फलस्वरूप बच गये।⁵¹ इस घटना से केवल यही सिद्ध होता है कि तिलक नेपाल में हथियारों का एक कारखाना खोलना चाहते थे, किंतु इससे यह अनिवार्य निष्कर्ष नहीं निकलता कि उनके मन में बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में अंग्रेजी सरकार के विरुद्ध त्राति खड़ी करने की योजना थी। डा. पी. एस. खन्खोजे ने अगस्त 1953 और फरवरी 1954 में 'केसरी' में एक लेखमाला प्रकाशित की। उसमें उन्होंने सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि लोकमान्य देश के त्रातिकारी युवकों के गुरु और शिक्षक थे। उनका कहना है कि तिलक ने कुछ नवयुवकों को सैनिक शिक्षा प्राप्त करने की भी सलाह दी थी। यह सत्य है कि खन्खोजे के इन लेखों से तिलक के व्यक्तित्व के कुछ ऐसे पहलुओं पर प्रकाश पड़ता है जिनके सम्बन्ध में पहले हमारी जानकारी इतनी अच्छी नहीं थी। किंतु उनसे ऐसा ठोस और निश्चयात्मक प्रमाण नहीं मिलता कि तिलक स्वयं त्रातिकारी थे। वह अपने समय के महान राजनीतिक नेता और उत्कट दशमन्त थे, इसलिए देशप्रेमी युवक उनसे प्रेरणा की अपेक्षा करते थे। किंतु पूना के डॉक्टर बी. एम. भट्ट का मत है कि 1908 तक तिलक का त्रातिवादिया संघनिष्ठ सम्बन्ध था और उन्होंने उनको प्रेरणा भी दी।⁵² उसका कहना है कि तिलक ने अपने भाषणों और लेखों में त्रातिकारी कामवाहियों और नीतियों का उल्लेख नहीं किया, किंतु वे खाडिलकर तथा बसु काका जैसे अपने विश्वासपात्रों से ही उसकी चर्चा करते थे।

तिलक कहा करते थे कि ससार में तीन प्रकार के मनुष्य होते हैं। जिनमें सात्विक गुण की प्रधानता होती है वे आध्यात्मिक तथा नैतिक चिन्तन में सलग्न रहना पसंद करते हैं, और अपने सात्विक जीवन से अपने साथियों को शिक्षा और प्रेरणा देते हैं। राजसिक तत्व की प्रधानता वाले व्यक्ति राजनीतिक आन्दोलन और प्रचार के काम में जुट जाते हैं। जिनमें तामसिक गुण प्रमुख होता है वे हिंसात्मक कामवाहियों का माग अपनाते हैं। किंतु तिलक ने तामसी व्यक्तियों की त्रातिकारी और हिंसात्मक कामवाहियों का हतोत्साह किया। 1906 में वे शिवाजी उत्सव के सम्बन्ध में नासिक गये और वहां कहा "मैं उह सलाह दी कि अपने कायकलाप को साविधानिक आन्दोलन अथवा शिक्षा के काम तक सीमित रखा और अनुचित मार्ग पर मत चलो।"⁵³ 1907 में पूना के शिवाजी उत्सव में तिलक ने कहा कि राष्ट्रीय दल जो कुछ चाहता है वह एक अर्थ में त्राति प्रतीत हो सकता है। उसका अभिप्राय है कि भारत के शासन के सम्बन्ध में नीकरसारी का जो सिद्धांत है उस पूर्णतः बदल दिया जाय। यह सत्य है कि त्राति रक्तहीन होनी चाहिए। किंतु यह समझना भूलता होगी कि यदि रक्तपात नहीं होगा तो जनता को कष्ट भी नहीं सहने पड़ेगा। आपकी त्राति रक्तहीन होनी चाहिए किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि आपको कष्ट न भेलेने पड़े अथवा जेल न जाना पड़।⁵⁴ इससे स्पष्ट है कि तिलक के मन में सशस्त्र विद्रोह अथवा त्राति का विचार नहीं था।

तिलक ने भारतीय राष्ट्रवाद की नींव का निर्माण किया और अशांति तथा राजद्रोह की

51 नेपाल की अस्त निर्माण माला (पत्रावली) के सम्बन्ध में विस्तृत जानकारी के लिए देखिये खाडिलकर के मराठी निबंधों की द्वितीय क्रिस्ट तथा देवगिरि के रचित बसु काका जोशी का मराठी जीवन चरित।

52 डा. पी. ए. मुने ने 2 अगस्त, 1953, 4 अगस्त, 1953 और 23 फरवरी 1954 के केसरी में प्रकाशित सत्य।

53 डा. बी. एम. भट्ट ने इस पुस्तक के लेखकों को एकपत्र लिखा और उसमें अपने विचार व्यक्त किये।

54 *Tilak vs Chisrol* आधुनिक युनिवर्सिटी प्रेस द्वारा प्रकाशित, पृष्ठ 130-31 तथा पृष्ठ 179।

मानना तीव्र की। किन्तु वे ज्ञातिवारी नहीं थे। किन्तु यदि ज्ञाति का अर्थ आधारभूत परिवर्तन हो तो कहा जा सकता है कि तिलक विद्यमान ऐतिहासिक स्थिति में गम्भीर परिवर्तन चाहते थे। 'गोता रहस्य' में तो उन्होंने अतोगत्वा सिद्ध पुरपा के समाज की स्थापना तो विद्व इतिहास होने की कल्पना की है।⁵⁵ स्वयं युग अर्थात् सिद्ध पुरपा के समाज की स्थापना तो विद्व इतिहास होने की कल्पना की है।⁵⁵ होमी। चूँकि तिलक सामाजिक व्यवस्था में आधारभूत परिवर्तन चाहते थे अतः इस व्यापक अर्थ में उन्हें ज्ञातिवारी कहा जा सकता है। किन्तु वे सामाजिक शास्त्र में प्रयुक्त सकीण अर्थ में ज्ञाति-कारी नहीं थे। उन्हें वाकुनिन, नौपॉटकिन अथवा लेनिन आदि ज्ञातिवारी की कोटि में नहीं रखा जा सकता। और न वे सशस्त्र विद्रोह में विश्वास रखने वाले किसी दल के ही नेता थे। उनका हो और ज्ञाति के अग्रगामी दल का काम करता हो। उनका विचार था कि भारत जैसे पूर्णतः निरस्त्रीकृत और विघटित समाज में सशस्त्र ज्ञाति राष्ट्रीय इतिहास की गति प्रदान नहीं कर सकती। किन्तु यद्यपि भारत में संगठित हिंसा सम्भव नहीं थी फिर भी कभी-कभी हिंसात्मक विस्फोट की घटनाएँ हो जाती थी और विदेशी नौकरशाही के कुछ सदस्य मार दिये जाते थे। नौकरशाही ने सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि तिलक की शिक्षाएँ इन हिंसात्मक कायवाहियों के लिए जिम्मेदार हैं और इस बात की अभिव्यक्ति है कि देश की सरकार को उलट देने का पद्यन चल रहा है। तिलक ने निरन्तर यही तक दिया कि मैं राष्ट्रवादी हूँ और अपने देश से प्रेम करता हूँ किन्तु मैं ऐसी किसी योजना से परिचित नहीं हूँ जिसका उद्देश्य वर्तमान राजनीतिक व्यवस्था को हिंसात्मक तरीके से उलट देना हो। और न उन्हें सशस्त्र विद्रोह की सम्भावना में ही विश्वास था। भारत में उस समय इस प्रकार की कायवाही के लिए न तो प्रशिक्षित नेतृत्व था और न कोई प्रभावकारी दल ही था। तिलक का दृष्टिकोण इस के उन आतंकवादियों और नाशवादियों से भिन्न था जो यदाकदा राजनीतिक हत्याएँ कर दिया करते थे। तिलक ने आंदोलन की विधिक प्रणाली को स्वीकार किया। उन्होंने नीति और लामकारिता को ध्यान में रखते हुए ज्ञातिवारी अर्थात् के प्रयोग की अनुमति नहीं दी, यद्यपि उन्होंने ज्ञातिवारी तरीका की कभी नैतिक आधार पर निन्दा नहीं की।

(ब) तिलक का स्वराज्य दशन—तिलक का विश्वास था कि स्वराज्य की प्राप्ति भारतीय राष्ट्रवाद की एक महान विजय होगी। इसलिए 1916 की लखनऊ कांग्रेस में उन्होंने भारतवासियों को मन दिया कि "स्वराज्य भारतवासियों का जन्मसिद्ध अधिकार है।" यद्यपि उन्होंने अपने लेखों और भाषणों में सदैव इस बात पर बल दिया कि स्वराज्य का अर्थ ब्रिटन के प्रभुत्व का निषेध अथवा उससे सम्बंध विच्छेद नहीं है, फिर भी जनता समझती थी कि हिंदूय से वे पूर्ण स्वराज्य की ही कामना करते हैं। एक बार उन्होंने लिखा था कि "स्वराज्य हमारी समृद्धि की नींव है न कि उसका शिखर।" होम रूल आंदोलन के दिना में वे शब्दों के प्रयोग में सदैव सतक रहे और कहते रहे कि मैं राजा-सम्राट के विरुद्ध नहीं हूँ, मैं तो केवल आगल भारतीय नौकरशाही को बदलना चाहता हूँ। उन्होंने विश्वासपूर्वक घोषणा की कि नौकरशाही की निरकुशता के विरुद्ध प्रचार करना राजद्रोह नहीं है। 1916 की राजनीतिक स्थिति में आवश्यक था कि राष्ट्रीय शक्तिशाली तिलक न नष्ट म मूक बच हो गयी थी उनकी एकता की और अधिक सुदृढ किया जाय। विश्व युद्ध ने मानसिक जगत में उथल-पुथल मचा दी थी, और भारत में भी राजनीतिक बेतना तीव्र हो रही थी। विलिंगडन ने गोवले से युद्धोत्तर गुधारा के सम्बंध में वक्तव्य देने की जो प्रार्थना की थी उससे भी नयी भावना का परिचय मिल चुका था। किन्तु तिलक स्वराज्य (होम रूल) से कम किसी चीज से सन्तुष्ट होने वाले नहीं थे। वे जानते थे कि चूँकि भारतीय सेना फ्रांस में लड़ने के लिए भेजी गयी है इसलिए ऐसी स्थिति में नौकरशाही उग्र प्रतिभाषात्मक नीति नहीं अपना सकती है। किन्तु उन्हें यह भी विनिता था कि सरकार स्वराज्य (होम रूल) आंदोलन की वंशता पर आपत्ति करगी, इसलिए वे चाहते थे कि मजदूर दल के नेताओं की मध्यस्थता से ब्रिटिश संसद में भारतीय स्वराज्य के लिए एक विधेयक

55 एम. एन. राय *India in Transition* में पृष्ठ 209 पर लिखत हैं कि तिलक ने विद्रोही भावना का अभाव था और वे सत्वर राजनीति में थे, अतः जहाँ तक धार्मिक विश्वास और सामाजिक दुःसहों का सम्बंध है वे गांधी से अधिक मिलत जुलते थे।

प्रस्तुत कर दिया जाय। इसमें अतिरिक्त चिन्ता चाहती थी कि भारत में गणराज्य की नींव स्थापित की जाए। 1916 का वर्ष भारतीय इतिहास में महत्वपूर्ण था, क्योंकि तिलक और वेसट दाता ने अपनी-अपनी होम लीग प्रारम्भ कर दी थी। यद्यपि ही दाता लीगें इनकी लोकप्रिय बन गयीं कि सरकार का बख़्त दमावारी लोगों अपना पर। युद्ध के कारण भारत में उद्योगों का जो विकास हुआ उसमें पूँजीपति वर्ग की वृद्धि हुई थी, और इस नये वर्ग में राष्ट्रीय आदर्शों की आगिज रूप में आर्थिक महाप्रेम दी। मुगलशासन में ही राष्ट्रीय भावना की वृद्धि हुई थी। क्योंकि ब्रिटिश तुर्की के विरुद्ध युद्ध कर रहा था, इसलिए वे ब्रिटिश में अग्रगण्य थे। मई 1915 में अली बख़्श को ज़रब दे कर दिया गया था, इसमें मुगलशासन और भी वृद्ध हुआ। तब से 1916 में स्वराज्य (होम रूल) आन्दोलन आरम्भ किया, यह तथ्य उसी राजनीतिक महाप्रेम की अभिव्यक्ति का प्रमाण है।

स्वराज्य आन्दोलन अप्रैल 1916 में औपचारिक रूप में प्रारम्भ किया गया। अप्रैल 27, 28 और 29 को बेलगाँव में सम्मेलन प्रांतीय सम्मेलन हुआ। गांधीजी भी सम्मेलन में सम्मिलित थे क्योंकि महात्माजी दादाभाई नौरोजी ने उनमें सम्मेलन में उपस्थित होने की प्रार्थना की थी। तब से ही प्रार्थना पर गांधीजी ने सम्मेलन का प्रतिनिधि बनना स्वीकार कर लिया, यद्यपि वे हमेशा ही लीग में सम्मिलित नहीं हुए।

बेलगाँव के सम्मेलन में तिलक ने युद्ध तथा राजभक्ति पर महत्वपूर्ण भाषण दिया। उन्होंने इस आरोप का जोरदार घण्टा म गूँजाना किया कि भारतवासी युद्ध में भी गयीं मेधाओं के पुरस्कार स्वरूप अपने अधिकारों की माँग कर रहे थे। उनका कहना था कि भारतवासियों की माँगें युद्ध में बहुत पहले की हैं। उन्होंने सरकार से अस्त्र अधिनियम (आर्म एक्ट) का निरस्त करने की प्रार्थना की। किन्तु साथ ही साथ यह भी कहा कि यदि सरकार युद्ध के दौरान ऐसा करने के विरुद्ध है तो युद्ध के उपरान्त यह किया जा सकता है। उन्होंने पापना की कि राष्ट्रीयवादियों ने ब्रिटिश शासन के स्थान पर किसी अन्य विदेशी शक्ति की हथपट्टी स्थापित करने की कभी कल्पना नहीं की। उन्होंने कहा “इस तथ्य से इनकार नहीं किया जा सकता कि वर्तमान प्रशासन व्यवस्था की अनेक कमियाँ के कारण देश में बहुत कुछ असंतोष तथा अशांति फैली हुई है। किन्तु इस अमनोशान्ति से हमारी माँगें पूरी होने में बाधा नहीं पड़नी चाहिए। नौकरशाही शक्ति स्थापन के लिए तैयार नहीं है, इसका मुख्य कारण उनका यह डर है कि वह अपनी प्रतिष्ठा खो देंगे। किन्तु युद्ध में हमारी सेवाओं ने हमारी स्थिति के सम्बन्ध में इंग्लैण्ड की जनता की आँखें खोल दी हैं और उसे विश्वास दिला दिया है कि नौकरशाही की छायाएँ पूर्णतः निराधार हैं। अब उसमें शक नहीं रहेगा कि भारतवासियों के सम्बन्ध में नौकरशाही का अविश्वास उसका अपना स्वाधेय के कारण था। अब ब्रिटीश लोकशाही को भारत की सही स्थिति का पता हो गया है, इसलिए ब्रिटिश पार्लियामेंट के अधिनियमों के द्वारा अपनी माँगों को स्वीकार करवाने के लिए दबाव डालने का यही समय सबसे अधिक उपयुक्त है। मेरी राय में हमारी राजभक्ति तथा वर्तमान युद्ध के बीच यही सम्बन्ध है। उन्होंने पासवर्ड का चेतावनी दी कि उसे इस बात से सबक लेना चाहिए कि यूनान और रोम के विनाश का कारण शासकों के प्रति शासितों की घृणा थी। उन्होंने कहा कि मैंने जनता को ब्रिटेन से सम्बन्ध विच्छेद करने के लिए कभी प्रोत्साहित नहीं किया और मैं कभी ब्रिटिश शासन का उलट देन का ही समर्थन किया है। किन्तु उन्होंने जोर देकर घोषणा की कि हर व्यक्ति को अपने अधिकारों की प्राप्ति के लिए सांविधानिक तरीकों से सघन करना चाहिए। यद्यपि वे ब्रिटेन के साथ राजनीतिक सम्बन्धों का विच्छेद नहीं करना चाहते थे, फिर भी उनकी धारणा थी कि वर्तमान समय सर्वाधिक उपयुक्त है जब भारतवासियों को अपनी माँगों के लिए अनुरोध करना चाहिए। अपने भाषण के अन्त में उन्होंने सरकार से प्रार्थना की कि इस विनाशकारी अस्त्र अधिनियम को समाप्त कर दिया जाय, इस एक रिआयत से ही जनता को भारी लाभ पहुँचेगा।

28 अप्रैल, 1916 को जॉर्ज बन्टिस्टा की अध्यक्षता में बम्बई, महाराष्ट्र, बरार तथा बर्नार्ड के लिए एक संयुक्त होम रूल लीग की स्थापना की गयी। तिलक ने लीग का उद्घाटन समारोह मनाया और उस अवसर पर स्वराज्य (होम रूल) का अर्थ और महत्व ओजस्वी भाषा में समझाया।

[illegible]

उन्होंने कहा कि धूमि अग्रज साम्राज्यवादी नीतिरक्षाही का धामन स्वभाव व विरोधी है अतः जो राजा अपन स्वयं का पालन करता है वह विरोधी नहीं है। विरोधी न राजा अपन स्वयं का पालन करता है और अपन वन्यता का सम्बन्ध ता दिना है, वह विरोधी है। वन्यता का पालन करना नैतिक तथा राजनीतिक दाना दृष्टि न अवशिष्ट है। अथवा जनता की सम्मति न प्राप्त हो जा सकती है। धामन की धूमि वन्यता का उत्तराधिकारी होता है। जनता सरकार को कर दमनिकी है कि वह अपन वन्यता का

सबे। तिलक स्वीकार करते थे कि ब्रिटिश सरकार ने भारत में कुछ अच्छे भी काम किये हैं, किंतु उनका कहना था कि जनता के उत्थान और उन्नति के लिए अभी बहुत कुछ करना है। यदि कोई सरकार इसलिए क्रुद्ध होती है कि उसे उसके कृत्यों का स्मरण दिलाया जाता है तो उसका खयाल उचित नहीं कहा जा सकता। तिलक ने आप्रह्व किया कि बिचोलिया के अर्थात् अधिकारी वर्ग से पिंड छुड़ाना आवश्यक है। उन्होंने कहा “हम इन हस्तक्षेप करने वाले बिचोलिया की आवश्यकता नहीं है।” यह आवश्यक है कि जनता को स्वराज्य दिया जाय जिससे वह अपने आंतरिक मामला का प्रबंध स्वयं कर सके। स्वराज्य का अर्थ सम्राट के शासन का उन्मूलन करना और किसी देशी रियासत का शासन कायम करना नहीं है। एक धार्मिक उदाहरण देते हुए तिलक ने कहा कि हमें मंदिर के देवताओं को नहीं हटाना है, केवल पुजारियों को बदलना है। सम्राट अपनी गारी तथा काली प्रजा के बीच भेदभाव नहीं करते, इसलिए नौकरशाही पुजारियों को बदलने से उनका अहित नहीं होगा। स्वराज्य का अर्थ यह नहीं है कि अंग्रेज सरकार के स्थान पर जर्मन सरकार को स्थापित कर दिया जाय। स्वराज्य से अभिप्राय केवल यह है कि भारत के आंतरिक मामला का संचालन और प्रबंध भारतवासियों के हाथ हो। हम ब्रिटेन के राजा-सम्राट को बनाये रखने में विश्वास करते हैं। तिलक ने जोरदार शब्दों में घोषणा की कि स्वराज्य के बिना भारत का भविष्य अधकार में है।

1 जून, 1916 को तिलक ने अहमदनगर में स्वराज्य पर दूसरा भाषण दिया। उन्होंने श्रोताओं से आप्रह्व किया कि तुम्हें अपने सभी मानवोचित प्राकृतिक अधिकारों को प्राप्त करना चाहिए। वे यह भी चाहते थे कि भारतवासियों को ब्रिटिश नागरिकता के सभी अधिकार प्रदान किये जायें। तिलक की स्वराज्य योजना में राजा-सम्राट के लिए स्थान था। यदि राष्ट्र के निर्वाचन और श्रम को रोकना है तो स्वराज्य अपरिहार्य है। ब्रिटिश साम्राज्य के राजनीतिक विकासक्रम से स्पष्ट है कि इंग्लैंड अपने साम्राज्य की इकाइयों को स्वायत्तता प्रदान करने पर विवश होगा, किंतु भारतवासियों को परिस्थिति से लाभ उठाने के लिए तैयार रहना चाहिए। तिलक ने चेतावनी दी कि नौकरशाही हमारी बात न सुनने के लिए कृतसंकल्प है। उन्होंने स्पष्ट किया कि नौकरशाही के अतगत गवर्नर से लेकर पुलिस के सिपाही तक का सम्पूर्ण प्रशासकीय ढांचा सम्मिलित है। उनका आप्रह्व था कि भारतवासियों को हठता और साहस के साथ स्वराज्य के अधिकारों की मांग करनी चाहिए, और अपने अधिकारों पर बलपूर्वक आप्रह्व करना चाहिए। उन्होंने बतलाया कि स्वराज्य का अर्थ उन अधिकारों को प्राप्त करना है जो देशी रियासतों को उपलब्ध हैं, अतः केवल इतना होगा कि स्वराज्य के अतगत वशानुगत राजाओं के स्थान पर निर्वाचित अध्यक्ष होगा। परराष्ट्र नीति पर इंग्लैंड का नियंत्रण रहेगा। तिलक सचमुच यह नहीं चाहते थे कि जमनी आकर इंग्लैंड का स्थान ले ले। अपने इस प्रसिद्ध भाषण में तिलक ने प्रांतों के मापावार बंटवारे की सम्भावना को भी स्वीकार किया। “भारत बड़ा देश है। यदि आप चाहें तो उसे मापाया के आधार पर विभाजित कर लीजिये।” तिलक की कल्पना थी कि स्वराज्य के अतगत देश का राजनीतिक ढांचा सघातमक होगा। उन्होंने अमेरिका की कांग्रेस (विधानाग) का उदाहरण दिया और कहा कि भारत सरकार को भी चाहिए कि अपने हाथों में उसी प्रकार की शक्तियां रखे और एक साम्राज्यीय परिषद के द्वारा उनका प्रयोग करे। उनका कहना था कि यदि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस स्वराज्य के मामले को अपने हाथों में ले और उसके लिए एक लीग की स्थापना करले तो स्वराज्य का समर्थन करने वाली देशों की सभी लीगें उसी में विलीन हो जायेंगी। उन्होंने बतलाया कि कांग्रेस का अधिवेशन वर्ष में एक बार होता है इसलिए वह वर्ष भर प्रचार का कार्य नहीं चला सकती। इसीलिए होम रूल लीग नाम के पृथक संगठन की स्थापना की गयी है।

8 अक्टूबर, 1917 को तिलक ने इलाहाबाद में होम रूल लीग के प्राणन में स्वराज्य पर एक अर्थ भाषण दिया और मदनमोहन मालवीय ने सभा की अध्यक्षता की। तिलक ने उन तत्वा का तात्त्विक विश्लेषण किया जो लीग की स्थापना के लिए उत्तरदायी थे। अपने भाषण में उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध की धारणा की भी समीक्षा की। उन्होंने कहा कि जनता उन करों का पालन नहीं कर सकती जो ग्राह्य तथा नतिकता के विरुद्ध हैं। उसे कानून के लाभ और हानि पर विचार करना है, और यदि हानि अधिक दिखायी देती है तो उसके लिए अपनी नैतिकता की भावना के अनुसार आच

आगे लिखा कि यह आवश्यक है कि भारत को आत्म नियम का अधिकार दिया जाय जिससे वह विश्व शांति को बनाये रखने में योग दे सके। उदारवादी राजनीतिज्ञता तथा सत्य और 'याय' के सिद्धांतों की भाव है कि भारत को आंतरिक मामलों में स्वायत्तता प्रदान की जाय। आत्मनियम का अधिकार भारतवासियों का जन्मसिद्ध अधिकार है। जिन लोगों को पाश्चात्य सभ्यता में शिक्षा-दीक्षा मिली है और जो उनकी उत्कृष्टता में विश्वास करते हैं वे भारत की समस्याओं को हल नहीं कर सकते। भारत की समस्याएँ भारतवासियों के प्रयत्नों से हल की जा सकती हैं। स्मृतिपत्र में तिलक ने इस आराप का खण्डन किया कि भारतवासियों में प्रशासकीय क्षमता का अभाव है। उन्होंने राजनीति तथा संस्कृति के क्षेत्रों में भारत की उपलब्धियों का ओजस्वी भाषा में उल्लेख किया। उन्होंने बताया कि केवल भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ही भारत को राजनीतिक स्वतंत्रता के योग्य नहीं मानती अतः इंग्लैण्ड के मजदूर दल ने भी अपने नार्थियम सम्मेलन में इस बात को स्वीकार कर लिया है। तिलक ने लिखा कि प्रस्तावित मीटफड सुधार योजना असंतोषजनक है और भारतवासियों को उससे भारी निराशा हुई है। उन्होंने स्पष्ट किया कि जब तक केन्द्रीय सरकार सत्तावादी और गैर जिम्मेदार बनी रहती है तब तक प्रांतीय प्रशासन को उदार नहीं बनाया जा सकता। उन्होंने इस बात का भी उल्लेख किया कि भारतवासी इण्डिया कौंसिल को समाप्त करने की मांग करते आये थे। उन्होंने कौंसिल ऑफ स्टेट के रूप में एक नामादिशित निवाय की स्थापना के प्रस्ताव के प्रति घोर विरोध प्रकट किया। उन्होंने लिखा कि द्वध शासन की व्यवस्था अवज्ञानिक और अव्यावहारिक है, क्योंकि वह सरकारी विभागों को वृद्धिमान रूप से विभक्त करने का एक प्रयोग है। तिलक ने स्वीकार किया कि मैं ब्रिटेन में सम्बंध तोड़ने की कल्पना नहीं कर रहा हूँ और इसलिए इस बात से सहमत हूँ कि युद्ध तथा शांति वैदेशिक मामलों, सेना तथा नौसेना को भारतवासियों के नियंत्रण में न सौंपा जाय। किंतु उनका आग्रह था कि योग्यता प्राप्त भारतवासियों को सेना तथा नौसेना के उच्च पदा पर पहुँचने का समान अधिकार हो।

स्मृतिपत्र के अंतिम अंश में तिलक ने शांति सम्मेलन से दो बातों की घोषणा करने की जोरदार अपील की। प्रथम भारत का राष्ट्र सच (लीग ऑफ नेशंस) में प्रतिनिधित्व के वे सब अधिकार उपलब्ध हों जो ब्रिटेन के स्वशासी उपनिवेशों का भी दिये गये हैं। दूसरे, यह घोषणा कर दी जाय कि भारतवासी अपना 'गामन' स्वयं चलाने के योग्य हैं और आत्म नियम का सिद्धांत भारत के सम्बंध में भी लागू किया जाय जिससे कि भारतवासी लोकतांत्रिक ढंग की शासन प्रणाली स्थापित कर सकें। तिलक ने लिखा कि इस प्रकार की घोषणा से करोड़ों भारतवासियों के हृदय में उत्साह और कृतज्ञता की भावना उत्पन्न होगी।

(ज) कांग्रेस लोकतांत्रिक दल का घोषणापत्र—तिलक ने अगस्तसर कांग्रेस में सभादी सह-याग के जिस सिद्धांत की व्याख्या की उसका अर्थ यह था कि 1919 के सुधार अधिनियम (रिफॉर्म्स एक्ट) को कार्यान्वित किया जायगा, किंतु स्वराज्य के लिए मध्य अधिक तीव्र किया जायगा। बम्बई में एक माघण में उन्होंने कहा "अधिकारी घोषणा कर दें कि वे हमारे माघ किस प्रकार सहयोग करने को तैयार हैं, हम उन्हें विद्वत्ता दिलाते हैं कि यदि वे हमारे साथ सहयोग करेंगे तो हम भी उन्हें पूर्ण सहयोग देने को तैयार हैं। सहयोग पारस्परिक होता है।" अतिवादियों के कुछ वग सुधारों का कार्यान्वित करने के विरुद्ध थे, किंतु तिलक ने चुनाव की नीति और कार्यक्रम का भ्रमण किया। मार्च 1920 में अपनी मित्र यात्रा के दौरान उन्होंने घोषणा की थी कि मैं आगामी चुनाव लड़ने के लिए एक दल का निर्माण करने जा रहा हूँ। 20 अप्रैल को कांग्रेस लोकतांत्रिक दल का घोषणापत्र जारी कर दिया गया। निश्चय किया गया कि कांग्रेस लोकतांत्रिक दल विधान परिषदों तथा विधान सभा के स्थानों के लिए अपने प्रत्याशियों को खड़ा करेगी। तिलक का विचार था कि चुनाव के लिए यह प्रकार काय सविधान के अनुबल है इसलिए सरकार किसी राष्ट्रवादी कार्यकर्ता का दण्डित नहीं कर सकती। तिलक की मुक्ति थी कि सब दोषों के बावजूद सुधार अधिनियम ने कम से कम राजनीतिक आंदोलन को वृद्धता प्रदान कर दी है। कांग्रेस लोकतांत्रिक दल केवल चुनाव लड़ने के लिए स्थापित किया गया था और उसकी कार्यवाहियाँ अम्बई प्रांत तक सीमित थीं। तिलक उस दल के अध्यक्ष थे। वे चाहते थे कि बड़ी संख्या में राष्ट्रवादी सत्य विचारों के

लिए चुन जायें और वे अधिनियम की अपर्याप्तता का भण्डाफोड करे और अधिक व्यापक तथा सत्तापजनक सुधारों के लिए आंदोलन करें।

जहां कि कांग्रेस लोकतांत्रिक दल के नाम से स्पष्ट था, उसके घोषणापत्र में कांग्रेस तथा लोकतांत्रिक के आस्था प्रकट की गयी थी। उसमें स्वीकार किया गया कि लोकतांत्रिक का मत्यावित करने के लिए शिक्षा का विकास तथा मताधिकार का प्रसार आवश्यक है। उसने धार्मिक सहिष्णुता के सिद्धांत को भी स्वीकार किया। "यह दल मुसलमानों के मतवादों और विद्वानों तथा कुरान के सिद्धांतों के अनुसार हल किया जाय।" घोषणापत्र में राष्ट्र सभ के निर्माण का स्वागत किया गया। उसने 1919 के भारत सरकार अधिनियम (गवर्नमेंट ऑफ इण्डिया एक्ट) को अपर्याप्त, असत्तापजनक और निराशाजनक बतलाया। यह भी कहा गया कि इसके दोषों का दूर करने के लिए आवश्यक है कि ब्रिटिश मजदूर दल की सहायता से पार्लियमेंट में एक नया अधिनियम पारित किया जाय। इस दल ने 'शिक्षित करने, आन्दोलन करने तथा संगठन करने' की शपथ ली। "शौण्डेय सुधार अधिनियम से जितनी सारता है उस सीमा तक यह दल उसे पूर्ण उत्तरदायी धामन प्रदान करने की प्रक्रिया को सौंप करने के उद्देश्य में कार्यरित करने का तैयार है। इस उद्देश्य के लिए दल सहयोग और सांविधानिक आंदोलन में जो भी जनता की इच्छा का पूरा करने का सर्वाधिक लाभकारी और उत्तम मार्ग जान पड़ेगा उसी को बिना हिचकिचाहट के अपनायगा।" घोषणा ने सामाजिक तथा आर्थिक माय के सिद्धांतों को भी स्वीकार किया। उसने वचन दिया कि मजदूरों के लिए उचित मजदूरी तथा उचित काम के घंटों की व्यवस्था की जायगी और पूँजीपतियों तथा मजदूरों के बीच न्यायोचित सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयत्न किया जायगा। उसने रतमागों के राष्ट्रीयकरण का समर्थन किया। उसमें कहा गया कि भारतीय अधिकारियों के नृत्व में एक नागरिक सेना का निर्माण करना आवश्यक है। उसने भाषा के आधार पर प्रांतों का पुनर्संगठन करने का समर्थन किया।

कांग्रेस लोकतांत्रिक दल के घोषणापत्र में स्पष्ट है कि तिलक में राजनीतिक यथायता की गहरी समझ थी और वे नोरे आदशवादी स्थानीय धोड़े दौड़ाने वाले और स्वप्नदर्शी नहीं थे। लालकृष्ण का समझौता, स्वराज्य से सम्बंधित कांग्रेसीय योजना का समर्थन तथा कांग्रेस लोकतांत्रिक दल का घोषणापत्र, इन सबके प्रमाणित होता है कि तिलक में अपने समय की समस्याओं को यथायत्नी दृष्टिकोण से देखने-समझने की प्रतिभा थी।

'टाइम्स ऑफ इण्डिया' के इस आरोप के बावजूद कि कांग्रेस लोकतांत्रिक दल का घोषणापत्र में तो लोकतांत्रिक था और न प्रगतिशील, हमारे पास इसका पर्याप्त प्रमाण है कि तिलक महान लोकतांत्रिकवादी थे। गांधीजी ने कहा था कि लोकतांत्रिक के सिद्धांत तथा व्यवहार के प्रति तिलक की भक्ति एकदम आश्चर्यजनक है। चूंकि तिलक ने कांग्रेस लोकतांत्रिक दल का घोषणापत्र अपने हस्ताक्षर से जारी कर दिया था, इसलिए कुछ लोग न उन पर निरकुशता का आरोप लगाया है। किंतु उन्होंने बम्बई के अधिकतर राष्ट्रवादी नेताओं की मनाहट ली थी। उन्होंने केवल समय बचाने की दृष्टि से घोषणापत्र अपने हस्ताक्षर से जारी कर दिया था। इसने अतिरिक्त के कलकत्ता के विशेष अधिवेशन के समक्ष घोषणापत्र को प्रस्तुत करना चाहते थे, किंतु कूर नियति ने समय से पहले उन्हें सत्तार से उठा लिया।

तिलक परिपक्वता में प्रवेश करने के कार्यक्रम को स्वीकार कर चुके थे। उनका विचार था कि अनेक दृष्टि से अपर्याप्त होने पर भी सुधार अधिनियम देश के राजनीतिक आंदोलन की सफलता का उचित है, वह सफलता वितनी ही सीमित क्या न हो। यही कारण था कि वे जो कुछ दिया गया था उस लेन तथा शेष के लिए सक्षम करने की तैयार थे। इसीलिए कहा जाता है कि सत्तावादी सहयोग का सिद्धांत तथा कांग्रेस लोकतांत्रिक दल की स्थापना से प्रकट होता है कि मत्सीनी के रूप में तिलक की भूमिका समाप्त हो चुकी थी और बाबूर के रूप में उनका काम आरम्भ हो गया था। विपिन चन्द्र पाल सत्तावादी सहयोग के विरुद्ध थे। अमृतसर में उन्होंने शूल में 'मवाली' (रैम्पानिव) का अर्थ 'उत्तरदायी' (रैम्पानिविल) लगाया और 'उत्तरदायी सहयोग का अनिवार्य उनकी समझ में नहीं आया। वे अमृतसर के बाद भी सत्तावादी सहयोग के विरोधी रहे, क्योंकि वे उस तुप्तीकरण

की नीति मानते थे। एम सी बलकर १ जून तथा जुलाई के महीनों में 'वैसरी' में अनेक लेख लिख कर पाल की आपत्तियों का उत्तर दिया और 'सवादी' शब्द की साक्ष्यता स्पष्ट की। किंतु १९२२ में पाल ने स्वयं गांधीजी की असहयोग की नीति के विरुद्ध तिलक की सवादी सहयोग की नीति को पुनर्जीवित करने का समर्थन किया।

कांग्रेस लोकतान्त्रिक दल के घोषणापत्र के प्रकाशित होने के कुछ ही महीनों के भीतर तिलक का दहा त हो गया, और देश को यह देखने का अवसर मिला कि सवादी सहयोग के सिद्धांत का जनक उसकी योजना तथा कार्यप्रणाली का किम प्रकाश विराम करता है। तिलक की मृत्यु के उपरान्त उनकी नीति का क्या प्रभाव पड़ा है, इसकी मोतीलाल नेहरू ने अच्छी समीक्षा की है। १९२२-२३ में गांधीजी जेल में थे, और राष्ट्रीय आंदोलन का भाग बदलना आवश्यक था। मोतीलाल लिखते हैं 'इस मार्ग-तर की दिशा को निर्धारित करने के लिए लोकमान्य की शिक्षाओं से अधिक निरापेक्ष निर्देशन अथवा कहा मिल सकता था? इस निर्देशन को स्वीकार किया गया और इस प्रकार स्वराज्य पार्टी का जन्म हुआ। स्वराज्य पार्टी ने जहाज को, जो अज्ञात समुद्र के बीच अपनी यात्रा के दौरान तूफान के बे-दर में फँस गया था, लोकमान्य द्वारा निर्धारित अधिक सुपरिचित मार्ग पर मोड़ दिया। यह कहना सचमुच सत्य है कि स्वराज्य पार्टी महात्मा द्वारा निमित्त जहाज में बैठकर लोकमान्य द्वारा निर्धारित मार्ग पर चल रही है। स्वराज्य पार्टी महात्मा तथा लोकमान्य दोनों के चरणों में बैठकर अब व्यावहारिक राजनीति को उनके आदर्शों से अनुप्राणित करने के लिए नवजातपूवक कार्य कर रही है, और भण्डे के नीचे एकत्र होने को बिगुल बजने की धीरे-धीरे के साथ प्रतीक्षा कर रही है।' एनी बेसेन्ट लिखती हैं कि 'सवादी सहयोग' पद की रचना १९१९ में अमृतसर में की गयी थी, और पुनर्निर्मित विधानागो में उदारवादियों ने उसे चिह्नित किया किंतु उसे देखने के लिए जीवित नहीं रहे। मई १९२० में होम रूल लीग की चौथी बैठक मनायी गयी। कुछ आलोचकों का आरोप था कि इंग्लैंड जाकर तिलक मितवादी हो गये थे, किंतु भारत लौटने पर पुनः अतिवादी बन गये थे। तिलक ने इस आरोप का खण्डन किया और कहा कि इंग्लैंड में मैं दिल्ली कांग्रेस के प्रस्तावों से बँधा हुआ था जहाँ मुझे कांग्रेस द्वारा निर्दिष्ट दृष्टिकोण का ही समर्थन करना था। मैं राष्ट्रीय कांग्रेस के आदेशों का अतिक्रमण नहीं कर सकता था।

(भ) तिलक तथा गांधी के राजनीतिक चिन्तन में अंतर—तिलक राजनीति में यथायथावादी थे, यद्यपि उन्होंने मकियावेली और ड्राइडस्के की भाँति यह कभी नहीं सिखाया कि शक्ति के द्वारा सब कुछ सम्पादित किया जा सकता है। वे राजनीतिक क्षेत्र में इस ढंग से काम करना चाहते थे कि उनके विरोधी कभी उनसे बाजी न मार पायें। किंतु यह कहना सत्य नहीं है कि उन्होंने राजनीति में छल-कपट के प्रयोग की अनुमति दी थी। वे राजनीति का खेल तो खेलते किंतु लोकतान्त्रिक तरीके से खेलते थे। उनका कहना था कि हर प्रकार की विकृतियाँ और अतिविरोधा से पूर्ण इस जगत में नैतिकता के आधारभूत सिद्धांतों का उनके शुद्ध रूप में प्रयोग नहीं किया जा सकता। अतः शास्त्रों में निर्धारित महान सत्य के सम्बन्ध में समझौता करना आवश्यक हो जाता है। किंतु राजनीतिक यथायथावाद के समर्थक होते हुए भी तिलक ने विशुद्ध बल राजनीति के सिद्धांत को कभी स्वीकार नहीं किया। जनवरी १९२० में उन्होंने 'यंग इण्डिया' को एक पत्र लिखकर स्पष्ट किया कि मेरा अभिप्राय यह कभी नहीं है कि राजनीति में सब कुछ 'यायचित' है यद्यपि मेरा विश्वास है कि 'धर्ममय' में प्रतिपादित बुद्ध के इस सिद्धांत को कि धृष्टा की प्रेम द्वारा जीतना चाहिए अवश्य व्यवहृत नहीं किया जा सकता। अतः तिलक के सम्बन्ध में हमारा विचार है कि वे न तो यूटोपियाई ढंग के आदर्शवादी थे और न हान्स तथा विस्माक की भाँति यथायथावादी थे। वास्तव में इन अतिवादी सम्प्रदायों में से किसी के अनुयायी नहीं थे। उन्हें हम मध्यमार्गी अर्थात् लावतात्रिज यथायथावाद का अनुयायी कह सकते हैं। उन्होंने शक्ति तथा कूटनीति के प्रयोग का समर्थन नहीं किया किंतु यदि उनका विरोधी इस साधना को अपनाता तो बदल में वे इनके प्रयोग का बुरा नहीं मानते थे। वे समय-समय पर राजनीतिक सिद्धांत को स्वीकार करते थे और प्रायः उसका उल्लेख किया करते थे। मई १९१५ में तिलक ने 'गिवाजी के महान आध्यात्मिक गुरु तथा 'दासबोध' के रचयिता रामदास के जयंती समारोह का समापन किया। पूजा के मानवस्वर विष्णु मंदिर में सभा

हुई। तिलक ने अपने मापण में अपने नैतिक तथा राजनीतिक दशन की अत्यन्त सुन्दर ढंग से व्याख्या की। उन्होंने कहा "कटु यथाय के इस जगत में आप पूणत क्षमाशील और नम्र होकर निर्वाह नहीं कर सकते। यदि कुछ लोग आपके विचारों, मतव्यो और कार्यों की गलत ढंग से व्याख्या करना अपना पेशा बना लें, और उस समय भी अपने घातक निन्दकों के प्रति परम उदासीनता का रवैया अपनायें तो आप अपने पक्ष को निश्चय ही भारी हानि पहुँचायेंगे। ऐसी परिस्थितियों में आपके लिए कटु मापा का प्रयोग करने के अलावा और कोई चारा नहीं रह जाता। ऐसे लोगों के विषय में बोलते समय आपको कभी-कभी बहुत तीव्र और उग्र होना पड़ेगा। और इस प्रकार की वाणी से पाप नहीं लगता, शत यह है कि जिसकी आप आलोचना कर रहे हैं उसके विरुद्ध आपके मन में कोई दुर्भाव न हो। इस प्रकार का स्पष्ट और निष्ठुर व्यवहार ही 'दासबोध' के उपदेश का मुख्य तत्व है। बोलने वाले ने कार्यों को परखने के लिए आपको उसका हृदय टटोलना पड़ेगा। मुष्टों के विनाश और साधुओं के परित्राण के लिए आपको उसका हृदय टटोलना पड़ेगा। शीलता से काम नहीं लेता। कभी-कभी उसे कठोर और निष्ठुर भी होना पड़ता है। यदि कोई आपके गाल पर थपड़ मार दे तो रामदास यह नहीं सिखाते कि आप अपना दूसरा गाल भी उसकी ओर कर दें। वे तो आपसे बदला लेने को कहेंगे। किंतु ध्यान में रखने की बात यह है कि रामदास का उपदेश यह नहीं था कि आप अहंकार अथवा स्वाय के बशीभूत होकर ऐसा आचरण करें। आपको गठ बांध लेनी चाहिए कि विशुद्ध क्षमाशीलता जीवन का परम उद्देश्य नहीं है। जमान दाशानिक नीतियों का कथन है कि क्षमाशीलता ऐसा गुण है जो मनुष्य को क्लेश बना देता है। श्रीकृष्ण ने अर्जुन से कहा है 'हे पाप। नपुंसकता को मत प्राप्त हो। और यह सलाह अर्जुन के हृदय में अग्नि तथा उत्साह फूकने के लिए दी गयी है। ससार में निरपेक्ष क्षमाशीलता और विनम्रता की नीति का पालन करना असम्भव है।

तिलक हान्त अथवा कौटिल्य के सम्प्रदाय के यथार्थवादी नहीं थे बल्कि लोकतांत्रिक यथाय-वादी थे, इसलिए राजनीतिक खेल के सम्बन्ध में उनका आदश बहुत ऊँचा था। वे शिवाजी को बेदान्त का अनुयायी मानते थे और कहा करते थे कि भारत में स्वराज्य की प्राप्ति का प्रयत्न कम-योग का ही एक अंग है। तिलक ने शिवाजी उत्सव के अवसर पर जो मापण किये उनकी रिपोर्ट 15 जून, 1897 के 'केसरी' में प्रकाशित हुई। उन्होंने कहा कि अफजल खा की हत्या के सम्बन्ध में अब आगे ऐतिहासिक दृष्टि करने की आवश्यकता नहीं है। 'चलिये हम मान लें कि शिवाजी ने ही पहले अफजलखा की हत्या की योजना बनायी और उसे क्रियावित किया। महाराज का यह काय अच्छा था अथवा बुरा ? इस प्रश्न पर हमें दण्ड विधान अथवा मनु और याज्ञवल्क्य की स्मृतियाँ अथवा पश्चिम और पूर्व के नीतिशास्त्र में प्रतिपादित नैतिक सिद्धांतों के आधार पर विचार नहीं करना चाहिए। समाज को बाँधकर रखने वाले नियम आपके और मेरे जैसे साधारण मनुष्यों के लिए हैं। कोई मनुष्य न तो किसी ऋषि ने ब्रह्मवक्ष की खोज करता है और न राजा के सिर पर पाप मढ़ता है। महाराज नैतिकता के सामान्य नियमों से ऊपर होते हैं। ये सिद्धांत इतने व्यापक नहीं होते कि महापुरुषों की पीठिका तक पहुँच सकें। क्या शिवाजी ने अफजलखा को मारकर पाप किया ? और किया तो कैसे ? इस प्रश्न का उत्तर स्वयं महाराज ने अफजलखा को मारकर पाप किया ? अपने गुरुजना और कुटुम्बियों तक का बंध करने का उपदेश दिया है। जो व्यक्ति कमफल की इच्छा से प्रेरित हुए बिना कम करता है उसे पाप नहीं लगता। शिवाजी महाराज ने अपने कुछ पेट को भरने के स्वाधपूर्ण उद्देश्य से प्रेरित होकर कोई काम नहीं किया। उन्होंने दूसरा ने लिए और उदार सफल से अफजलखा का बंध किया। यदि हमारे घर में चोर घुस आये और हमारी गुजाओ में उन्हें सफल नमाने की पर्याप्त सामर्थ्य न हो तो हमें बिना सकोच के उन्हें बंद करके जीवित जवा देना चाहिए। ईश्वर ने स्नेहो को मार के राज्य की सनद ताम्रपत्र पर अंकित करने नहीं दी है। महाराज ने उन्हें अपनी जमभूमि से मार मराने का प्रयत्न किया, उन्होंने जो कुछ दूसरों का था उसको हड़पने का पाप नहीं किया। अपनी दृष्टि की कूपमण्डूक की भाँति सज्जित मत बनाओ दण्ड विधान की परिधि से बाहर निकलो, मगबद्गीता के उच्च वायुमण्डल में प्रवेश करो और तब महापुरुषों के कार्यों पर विचार करो।" तिलक पर राजद्रोह का जो अभियोग लगाया गया

जिमम उह वारायाम का दण्ड दिया गया उमम उनवे इस भाषण की रिपोर्ट का उल्लेख किया गया था। स्पष्ट है कि तिलक ने निरपेक्ष रूप में अहिंसा का सिद्धांत में कभी विद्वान नहीं किया। वे सदैव कहा करते थे कि किसी काय की नैतिकता उमम बाह्य परिणाम में नहीं आये जानी चाहिए, बल्कि यह दर्शना चाहिए कि कर्ता का उद्देश्य और मन्तव्य क्या है। तिलक ने बाण्ट और भगवद्-गीता में भी कहा था कि बाह्य कार्यों की व्यावहारिक नैतिकता की तुलना में उद्देश्य की नतिरता दार्शनिक दृष्टि में अधिक श्रेष्ठ है। इसलिए उनका तर्क था कि यदि मनुष्य व्यक्तित्व अहंकार से ऊपर उठ सके और उदात्त मन्तव्य से प्रेरित हो सके तो वह ऐसा काय कर सकता है जो माधारण व्यक्ति को सामान्य नैतिकता के विरुद्ध जान पड़े। धर्मशास्त्र और दण्ड विधान साधारणजन के आचरण के नियमन के लिए होते हैं। जो महापुरुष अहं की वासनाओं से ऊपर उठ चुके हैं और व्यक्तिगत जीवन की सुख-चिन्ताओं से मुक्त हो चुके हैं वे इन नियमों और विनियमों से परे दृष्टा करते हैं। हगल ने भी कहा है कि विश्व ऐतिहासिक व्यक्ति ईसाइयत के विधान से बंधा नहीं होता। नीत्शे का भी मत है कि अतिमानव शुभाशुभ के नैतिक भेदभाव से ऊपर होता है। तिलक के राजनीति आचारशास्त्र के अनुसार शिवाजी नि स्वायत्त व्यक्ति थे और अपने देश की मुक्ति के लिए काम कर रहे थे। यद्यपि तिलक ने भगवद्गीता की उच्च नैतिकता का उपदेश दिया किंतु ब्रिटिश साम्राज्यवाद के समयका ने समझा कि वे अपने भाषण में राजनीतिक हत्या का समयन कर रहे हैं। यह अत्यंत सन्देहास्पद है कि निलक इस प्रकार शिवाजी के कार्यों का नैतिक ओचित्य सिद्ध करके ब्रिटिश अधिकारियों की राजनीतिक हत्या के लिए दार्शनिक आधार तैयार कर रहे थे। तिलक का लोकतांत्रिक यथार्थवाद उस नैतिक निरपेक्षवाद से भिन्न है जिसका गांधीजी ने उपदेश दिया और अनुगमन किया। अपने राजनीतिक चिन्तन तथा आचरण में तिलक का महाभारत तथा हिंदू धर्म की अथ धार्मिक पुस्तकों से प्रेरणा मिली थी। गांधीजी पर ईसा मसीह के प्रवचन तॉल्सताय यूरो, रस्किन, रायचंद भाई और नरसी मेहता का विशेष प्रभाव था। तिलक के अनुसार इस अपूर्ण जगत में ऐसे अवसर आते हैं जब मनुष्य को अहिंसा तथा विलक्षणता का सिद्धांत से विचलित होना पड़ता है। गांधीजी का विश्वास था कि अहिंसा का सिद्धांत मानवमोक्ष और अपरिवर्तनशील है। तिलक के अनुसार अहिंसा अधिक से अधिक नीति के रूप में अंगीकार की जा सकती है, जबकि गांधीजी के अनुसार वह निरपेक्ष आस्था की वस्तु है।

तिलक और गांधी ने राजनीतिक पद्धतियों के सम्बंध में भी मतभेद था। तिलक को विधि का सूक्ष्म ज्ञान था, इसलिए वे कहा करते थे कि मैं विधि की मर्यादा के भीतर स्वराज्य का आन्दोलन चला सकता हूँ। उन्होंने कभी अवैध काय की अनुमति नहीं दी। 4 जुलाई, 1899 के 'कंसरी' में प्रकाशित अपने प्रसिद्ध लेख में उन्होंने कहा "हम (अतिवादियों और मिलवादियों) में से कोई भी अपने अधिकारों को मांगने में कानून का तोड़ने अथवा उसका अतिक्रमण करने का कभी स्वप्न नहीं देखता।" 1907 में उन्होंने सचमुच मिलवादियों के साविधानिक आन्दोलन के विचार का मज्जोल उड़ाया, क्योंकि वे विनोदपूर्वक कहा करते थे कि भारत में दण्ड विधान ही एकमात्र सविधान है। हमारे यहाँ आधारभूत प्रवृत्ति का कोई साविधानिक प्रलेख नहीं है। फिर भी मानना पड़ेगा कि यद्यपि तिलक ने साविधानिक आन्दोलन का उपहास किया, किंतु उन्होंने कानून भंग करने की सलाह कभी नहीं दी। 1907 और 1908 में निष्क्रिय प्रतिरोध के जिस सिद्धांत का प्रचार किया गया उससे भी निलक का अभिप्राय केवल स्वदेशी और बहिष्कार से था। यद्यपि अरविंद ने बतलाया कि निष्क्रिय प्रतिरोध में अनुचित कानून अथवा अनुचित आज्ञाओं का अतिक्रमण करने का भाव भी अंतर्निहित है, किंतु तिलक ने इस निहिताथ को स्पष्ट रूप से कभी स्वीकार नहीं किया।

किंतु गांधीजी ने स्वीकार किया कि यदि कानून किसी व्यक्ति के अंतःकरण के प्रतिकूल हो तो उसका विरोध करने का उसका पवित्र और अनिवार्य अधिकार है। सत्याग्रह का सम्पूर्ण सिद्धांत ही इस मान्यता पर आधारित है कि मनुष्य को स्थापित विधि और शासन के मुकाबले में नैतिकता, अंतःकरण अथवा ईश्वर के कानून का मूलपूर्वक समर्थन और पोषण करना चाहिए। दक्षिण अफ्रीका में गांधीजी ने भारतवर्षियों को उन कानूनों को तोड़ने की सलाह दी थी जो उनके नागरिक अधिकारों को जोखिम में डालने के लिए बनाये गये थे। भारत में भी गांधीजी ने सत्याग्रह की कार्य-

प्रणाली को पूर्ण रूप से विवक्षित किया और विभिन्न अवसरा पर सविनय अवना आदोलन चलाया ।

तिलक तथा गा धी दाना का ही हिंदू धर्म की उदात्त शिक्षाया

जीवन तथा नायबलाप म तिलक परम्परावादी समाज

मास्त्रात्य सम्मता की जो आत्मावादी समाज

धिव जग है

217

तिलक तथा गांधी दाना का ही हिंदू धर्म की उदात्त शिक्षाओं में गहरी आस्था थी। अपने जीवन तथा वायवलाप में तिलक परम्परावादी सनातन हिंदू धर्म का अधिक निष्ठा था। फिर भी पाश्चात्य सभ्यता की जो आलाचना गांधीजी ने की वह तिलक की आलोचना के मुकाबले में बड़ी अधिक उग्र है। अपनी पुस्तिका 'हिंदू-स्वराज' में गांधीजी ने पश्चिमी सभ्यता के मूल्यों और सिद्धांतों की तीव्र आलोचना की है। तिलक ने भी अंग्रेजी शिक्षा के कुछ दावा की निंदा की है, किंतु उन्होंने स्वीकार किया कि अंग्रेजी शिक्षा ने दक्ष में राष्ट्रीय चेतना को जाग्रत करने में योग दिया है। गांधीजी ने पश्चिमी सभ्यता की आधारभूत मान्यताओं को भी चुनौती दी थी। उन्होंने भारत में प्रचलित पाश्चात्य शिक्षा प्रणाली की अत्यंत बुराई का मतना की। तिलक को प्रति निष्ठा दावत में वे रूपों तथा कार्यप्रणालियों का उत्कट अनुराग था। महारत्नाजी का पश्चिमी लोक तंत्र से बर्दा मोह नहीं था। वे कहा करते थे कि नैतिक नियमा का प्रभुत्व राजनीतिक सत्ता से नहीं उच्च रहस्य है। उनका विचार था कि अक्ला एक व्यक्त, यदि वह नैतिक दृष्टि से पूरा हो, जनता की इच्छा का एक बड़ा सभा से अधिक अच्छी तरह प्रतिनिधित्व कर सकता है। समग्र दृष्टि से देवन पर स्पष्ट है कि तिलक का अर्थ अन्धी तरह प्रतिनिधित्व कर सकता है। समग्र दृष्टि से 'अमह्यांग' की धारणा का निरूपण गांधीजी ने किया था कि उनका सामान्य सिद्धांत बहुत पुराना था। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस द्वारा नियुक्त की गयी सचिव बतलाया कि अमह्यांग की धारणा का बीज हम तिलक के युवावले में गांधीजी के अधिक बड़े विरोधी थे। अनासक्त बाप्रेम के अवसर पर अपने अन्तिम दिवसों में गांधीजी ने तिलक के प्रति अपनी निष्ठा व्यक्त की। यदि विमर्श के

तिलक गांधीजी का नैतिक दृष्टि से उचित ठहराया।
 रहे। बिजु गांधीजी तिलक के जीवन काल में ही दक्षिणी अफ्रीका का देखने के लिए जीवित नहीं
 तिलक इंगलण्ड में थे। 16 मार्च 1918 को तिलक ने अवतिवावाई गोखले द्वारा मराठी में रचित
 गांधीजी की जीवनी का प्राक्पथन लिखा। उसमें तिलक ने स्वीकार किया कि सत्याग्रह का माग
 बहुत ही महत्वपूर्ण है, यद्यपि उसको सावभौम रूप से कार्यवाही कर लिया जाने सचेत हो
 सक्ता है। चूंकि गांधीजी का अहिंसा और अनशन पर अत्याधिक आग्रह था, इसलिए बहुत समय तक
 तिलक उन्हें जैन समझते रहे।
 चूंकि ब्रिटिश सरकार पुर्वी के विरुद्ध लड़ रही थी इसलिए हमने
 के बीच युद्ध के प्रारम्भ से ही घुसुता बढ़ रही थी इसलिए हमने
 सहायता देने का बचन दे दिया था। युद्ध के प्रारम्भ से ही घुसुता बढ़ रही थी। इसलिए हमने
 या था। युद्ध के प्रारम्भ से ही घुसुता बढ़ रही थी। इसलिए हमने

बूँकि ब्रिटिश सरकार तुर्की के विरुद्ध लड़ रही थी इसलिए उसने तथा भारतीय मुसलमानों के बीच युद्ध के प्रारम्भ से ही धनुता बढ़ रही थी। मित्र राष्ट्रों ने तुर्की के विरुद्ध अरब नेताओं को सहायता देने का वचन दे दिया था। गांधीजी ने भारतीय मुसलमानों का पक्ष लिया। अक्टूबर 1919 में हिंदुआ तथा मुसलमानों का एक संयुक्त सम्मेलन हुआ। गांधीजी का जो निमन्त्रण भेजा गया उस पर हकीम अजमल खाँ और आसफ अली खाँ हस्ताक्षर थे। हसरत मुहानी और श्रद्धानंद भी सम्मेलन में उपस्थित थे। हसरत मुहानी ने अंग्रेजी माल के बहिष्कार का सुझाव दिया। गांधीजी इस सुझाव के विरुद्ध थे कि मुसलमानों को अंग्रेजी माल के बहिष्कार का सुझाव दिया। गांधीजी इस बात पर कहते हैं कि मुसलमानों को भारत में रहने वाले विभिन्न सम्प्रदायों की पारस्परिक सहायता चाहिए। उनका कहना था कि भारत में रहने वाले विभिन्न सम्प्रदायों की पारस्परिक सहायता चाहिए। उनका कहना था कि भारत में रहने वाले विभिन्न सम्प्रदायों की पारस्परिक सहायता चाहिए। उनका कहना था कि भारत में रहने वाले विभिन्न सम्प्रदायों की पारस्परिक सहायता चाहिए।

सम्मेलन में प्रथम बार गांधीजी ने 'असहयोग' शब्द का प्रयोग किया। जनवरी 1920 में हिंदू तथा मुसलिम नेताओं का एक और सम्मेलन हुआ और उसी के बाद मुसलमानों की भागा के सम्बंध में वाइसरॉय के पास एक प्रतिनिधिमण्डल भेजा गया। चौकत अली ने लिखा है कि तिलक इस सम्मेलन में उपस्थित थे। 10 मार्च को कलकत्ता में खिलाफत सम्मेलन हुआ और उसमें असहयोग की नीति अपनाने का निर्णय किया गया। 24 मई, 1920 का सैब्रीज की र्विधि सम्पन्न हुई। लायड जाज ने कहा था "न हम तुर्कों का एशिया माइनर और ग्रेस के उन प्रसिद्ध प्रदेशों से वंचित करने के लिए युद्ध लड़ रहे हैं जो जातीय दृष्टि से प्रधानतः तुर्की हैं।" किंतु सैब्रीज की र्विधि से इस प्रतिज्ञा का खण्डन होता था क्योंकि तुर्कों को ग्रेस, आर्मीनिया और स्मर्ना से वंचित कर दिया गया था। पवित्र स्थान तुर्कों से छीनकर हैजाज के सुलतान का दे दिये गये थे। इस प्रश्न का लेकर भारतीय मुसलमानों में बड़ा असंतोष फैला, और गांधीजी उनकी महायत्ना के लिए उठ खड़े हुए। जब खिलाफत का प्रश्न भारतीय मुसलमानों में भारी हलचल उत्पन्न कर रहा था उसी समय 28 मई 1920 को हण्टर समिति की रिपोर्ट प्रकाशित हुई। उससे भारत के राजनीतिक दृष्टि से सचेत सभी वर्ग सरकार के बटु विरोधी हो गये। गांधीजी ने कहा कि रिपोर्ट में अधिकारियों के हर बरबर कृत्य को उचित ठहराने का जान-बूझकर प्रयत्न किया गया है। भारत के ब्रिटिश शासक तथा इंग्लैण्ड के अंग्रेजों के बीच जो सहज सहानुभूति विद्यमान थी उसकी उंहाने कटु आलोचना की। रिपोर्ट में स्पष्ट था कि वैशाचिक और बबर घटनाओं के क्षण में भी ब्रिटिश साम्राज्यवादी तथा उनके समर्थक जातीय अष्टेता और अहंकार की भावनाओं से ऊपर नहीं उठ सकते थे। 28 मई का बम्बई में खिलाफत समिति की बैठक हुई जिसमें असहयोग का निर्णय किया गया। 30 और 31 मई का वाराणसी में अखिल भारतीय कांग्रेस समिति की बैठक हुई। लम्बे विवाद के उपरान्त निर्णय किया गया कि असहयोग के प्रश्न का तय करने के लिए कांग्रेस का एक विशेष अधिवेशन बुलाया जाय। चितरजतदास तथा रवीन्द्रनाथ टैगोर चाहते थे कि कलकत्ता कांग्रेस के विशेष अधिवेशन का सभापतित्व तिलक करें। किंतु तिलक आत्मत्यागी तो थे ही अतः उन्होंने यह प्रस्ताव अस्वीकार कर दिया और लाला लाजपत राय का नाम प्रस्तावित किया। उन्होंने कहा कि यदि मैंने सभापतित्व किया तो फिर मैं विवाद में सम्मिलित नहीं हो सकूंगा। किंतु यदि मैं सभापतित्व नहीं करता तो गांधीजी के गुट और कलकत्ता के राष्ट्रवादियों के बीच समझौता कराने का प्रयत्न करूंगा। अतः भारी दबाव के बावजूद तिलक ने सभापति बनने से इनकार कर दिया और लालाजी के नाम का सुझाव दिया।

9 जून 1920 को इलाहाबाद में अखिल भारतीय खिलाफत समिति की बैठक हुई। तिलक का आमंत्रित किया गया किंतु वे बैठक में सम्मिलित नहीं हुए। उन्होंने निम्नांकित तार भेज 'भारत के मुसलमान जो भी स्वसम्मति से निर्णय करेंगे उसका मैं तथा मेरा दल समर्थन करेगा।' उनका विचार था कि खिलाफत के प्रश्न का सम्बंध मुसलमानों से है इसलिए उंहें ही इस विषय में पहल करनी चाहिए और हिंदुओं को चाहिए कि बाद में उनके साथ सम्मिलित हो जायें। सत्यमूर्ति का कहना है कि इलाहाबाद में हुई खिलाफत समिति की बैठक में तिलक इसलिए सम्मिलित नहीं हुए कि वे राष्ट्रीय नीति के प्रश्नों पर निर्णय करने के लिए कांग्रेस की छोड़कर अन्य किसी बैठक में भाग नहीं लेना चाहते थे। इलाहाबाद में 9 जून को खिलाफत सम्मेलन की जो बैठक हुई उसमें एक नामवारी समिति नियुक्त की गयी। गांधीजी उस समिति के सदस्य थे। असहयोग की नीति स्वसम्मति से स्वीकार करली गयी।

30 जून को इलाहाबाद में खिलाफत समिति की बैठक हुई जिसमें निर्णय किया गया कि वाइसरॉय को एक महीने का नोटिस देने के बाद असहयोग आंदोलन आरम्भ कर दिया जाय। वाइसरॉय को नोटिस दे दिया गया, और 1 अगस्त से असहयोग आरम्भ करना तय हुआ। जून के अंत में किसी समय शीतलजी पूना में तिलक से मिले। उन दोनों की बातचीत केवल 15 मिनट चली। शीतलजी का भय था कि कुछ लोग तिलक और गांधीजी के बीच गलतफहमी पैदा करने का प्रयत्न करेंगे। किंतु सावमाय में शीतलजी को आश्वासन दिया कि मैं और गांधी मिलकर काम करेंगे। तिलक ने शीतलजी से यह भी कहा कि कुछ मुसलमान जो असहयोग को अस्वीकार करते हैं मुझसे

प्रायः कर रहे हैं कि मैं उनका नेतृत्व करूँ, किन्तु मैं उसी वायुधर्म को अंगीकार करूँगा जिससे सब मुसलमानों को सतोष हो। जुलाई के अंत में लोकमाय गम्भीर रूप से बीमार हो गये, उस समय वे बम्बई में सरदार गृह नामक अपने प्रिय होटल में ठहरे हुए थे। वे घोषणा कर चुके थे कि कांग्रेस लोकतांत्रिक दल आगामा चुनाव लड़ेगा। शीघ्र ही वे लोकमाय की विश्वास दिलाने का प्रयत्न किया कि कोई मुसलमान एक भा स्थान के लिए चुनाव नहीं लड़ेगा। लोकमाय ने कहा कि मैं हिंदू राष्ट्रवादियों से चुनाव न लड़ने को तभी कह सकता हूँ जब मुसलमान भी ऐसा करने का तयार हो। अतः तिलक के अनुसार पहला वदम यह था कि मुसलमान कौंसिल के चुनाव में न लड़ें हा, तभी हिंदू उनका साथ दे सकत थे। तिलक ने गांधीजी से शायद यह भी कहा था कि यदि राष्ट्रवादी कौंसिल में न गये तो दूसरे लोग जायेंगे, और इस प्रकार कौंसिलों का देश के विरुद्ध प्रयोग किया जा सकेगा। 'व्यक्तिगत रूप से मेरा विश्वास है कि कौंसिल में जाना ही अच्छा है, और जब आवश्यक हो तो बाधा डाली जाय और उसी प्रकार जब आवश्यक हो तो सहयोग किया जाय।

1920 तथा 1925 के बीच यह विवाद चला करता था कि असहयोग के सम्बन्ध में तिलक के क्या विचार थे। इस विवाद के समाधान का शायद एक ही तरीका है। वह यह है कि तिलक ने अपनी मृत्यु से पहले गांधीजी से जो कुछ कहा था उसके सम्बन्ध में गांधीजी के क्या प्रमाण मान लिया जाय। गांधीजी लिखते हैं 'उत्तर भारत की यात्रा के लिए बम्बई से प्रस्थान करने से पहले मैं मौलाना शौकत अली के साथ सरदार गृह में उनके पास गया। जब हम यात्रा से वापस लौटे तो सुना कि लोकमाय गम्भीर रूप से बीमार पड़े हुए हैं। मैं उन्हें प्रणाम करने गया, इससे अधिक और कुछ नहीं था। हमारी कोई बातचीत नहीं हुई। मैं केवल अंतिम सम्मरण प्रस्तुत करना चाहता हूँ, क्योंकि वह इस अवसर के अनुकूल है। हिंदुआ और मुसलमानों के सम्बन्ध में उन्होंने मौलाना की ओर मुझ पर पूरा विश्वास है। असहयोग के सम्बन्ध में उन्होंने जो कुछ मुझसे कहा था वही दुहरा दिया मुझे वायुधर्म बहुत कुछ पसंद है किन्तु इसमें देश हमारा साथ देगा, इस बात में मुझे संदेह है। कारण यह है कि असहयोग जनता के सामने आत्मत्याग का प्रस्ताव प्रस्तुत करता है। मैं ऐसा कोई वायुधर्म नहीं करूँगा जिससे आन्दोलन की प्रगति में बाधा पड़े। मैं तुम्हारी सफलता की कामना करता हूँ, और यदि जनता तुम्हारी बात सुनने को तैयार हो जाय तो मैं उत्साह के साथ तुम्हारा समर्थन करूँगा। 23 जुलाई 1921 को गांधीजी ने 'थम इण्डिया' में विश्वास की घोषणा की एक लेख लिखा मैं स्वर्गीय लोकमाय का अनुयायी होने का दावा नहीं कर सकता। करोड़ा देशवासियों की भांति मैं भी उनके बुद्धिमानीय सफल देशभक्ति और सबसे अधिक उनके वैयक्तिक जीवन की पवित्रता तथा महान त्याग की प्रशंसा करता हूँ। आधुनिक युग के महापुरुषों में वे ही ऐसे थे जिन्होंने अपने देशवासियों की कल्पना को सबसे अधिक सम्मोहित किया। उन्होंने हमारी आत्मा में स्वराज्य की भावना पैक दी। विद्यमान शासन प्रणाली के दावा को तिलक से अधिक अच्छी तरह और किसी भी अच्छी तरह पहुँचाने का प्रयत्न कर रहा हूँ जिसकी उनसे सत्ता को देशवासियों तक उतनी ही अच्छी तरह पहुँचाने का प्रयत्न कर रहा हूँ जिसकी पद्धति तिलक की पद्धति नहीं है। और यही कारण है कि महाराष्ट्र के कुछ नेताओं के सम्बन्ध में मुझे अब भी कठिनाई का सामना करना पड़ रहा है। किन्तु मैं हृदय से उनका विश्वासपात्र होने का सीमाय प्राप्त था। और अपनी मृत्यु से ठीक एक पक्षवारा पहले उन्होंने अनक मित्रों के समक्ष अंतिम शब्द यह कह दिये कि तुम्हारा मार्ग बहुत उत्तम है शत यह है कि जनता को उस अपमान के लिए राजी किया जा सके। 6 नवम्बर

लोकमाय तिलक आधुनिक भारतीय इतिहास की एक विभूति थे। वे प्रकाण्ड पण्डित भी थे। वैदिक तथा दार्शनिक शास्त्र के क्षेत्र में चिरस्थायी रचनाओं के द्वारा उन्होंने भारत के साहित्यिक तथा सांस्कृतिक इतिहास में यश और कीर्ति प्राप्त करली है। उनका भारत के राजनीतिक इतिहास

म ही नहीं अपितु इस देश के पुनर्जागरण के इतिहास में भी चिरस्थायी स्थान रहा। तिलक का पाण्डित्य तथा राजनीतिक नेतृत्व दोनों का समन्वय था, इस कारण भारतीय इतिहास में उनका विशिष्ट स्थान है। उनका राजनीति यथार्थवाद की गम्भीर और पैनी सूझबूझ तथा विशाल बौद्धिक आदर्शवाद का सम्मिश्रण था। राजनीतिक जीवन की उथल-पुथल, चिन्ताओं और उतार-चढ़ाव के बीच वे गूढ़ वैदिक मन्त्रों का जप कर निरालस्य भाव से शांति का अनुभव करते थे। उनमें वह बौद्धिक अभिवृत्ति थी जिसने कारण मनुष्य का दोष एवाग्रता में आनन्द आता है। यह दुर्भाग्य की बात थी कि देश की राजनीतिक दासता के कारण उन्हें बारागार के एकांत जीवन में ही अपने साहित्यिक कार्यक्रमों के लिए समय मिल गया।

उनके पाण्डित्य का क्षेत्र बहुत व्यापक था। उन्होंने अनेक विषयों पर अधिकार कर लिया था। ज्योतिष, गणित, विधि, दशन तथा धर्म में उनकी गति अवोध थी। उन्हें वैदिक साहित्य, हिन्दू दशन तथा हिन्दू धर्मशास्त्रों का पूर्ण, गम्भीर तथा सूक्ष्म ज्ञान था। उनका वैज्ञानिक अनुसंधान के निष्कर्षों से भी कुछ परिचय था। तिलक का पाण्डित्य व्यापकता तथा गम्भीरता दोनों की दृष्टि से अद्वितीय था और उनका दृष्टिकोण बुद्धिवादी तथा आलोचनात्मक था। किन्तु उनके मन में हिन्दू धर्मग्रन्थों के लिए गहरी आस्था थी। 'गीता रहस्य' से पता चलता है कि वे कृष्ण तथा भगवद्गीता दोनों का ही विशेष आदर करते थे। फिर भी उन्हें यह कहने में संकोच नहीं हुआ कि आयुधधिया का आदि निवास स्थान उत्तरी ध्रुव प्रदेश था। यदि उनका दृष्टिकोण सखी राष्ट्रवादी होता तो वे भारत के बाहर के प्रदेशों को भारतीय सत्त्वृति के जन्मदाताओं का आदि देश न मानते। उनका कवि-मुलक कल्पनात्मकता का भी पुट था। गीता के जिस श्लोक में कृष्ण ने कहा है कि 'मैं महीना में मागधीय और ऋतुओं में वसत हूँ' उसमें से वेदा की प्राचीनता के सम्बन्ध में ज्योतिष का सूत्र दूढ़ निकालना कल्पनात्मक सूझबूझ वाले व्यक्ति का ही काम था। किन्तु इस कल्पनात्मक दृष्टि के साथ-साथ तिलक ने सम्पूर्णता के लिए विद्वानों की भी सीख उत्प्रेरणा भी पायी जाती थी। उनके वैदिक शोध ग्रन्थों में जो अगणित पाठ-संदर्भ मिले हैं उन्हें देखकर हम उनके बौद्धिक परिश्रम पर आश्चर्य होने लगता है।

तिलक के अनुसंधानों का कुछ राजनीतिक प्रभाव भी पड़ा। उनके ग्रन्थों से पता चलता है कि उन्हें भारत की आध्यात्मिक विरासत की जीवनदायिनी शक्ति में गहरी आस्था थी। उन्हें भारत की प्राचीन बौद्धिक उपलब्धियों पर गर्व था। साथ ही साथ उन्हें इस बात में भी अगाध विश्वास था कि भविष्य के लिए देश में अपरिमित शक्तियाँ निहित हैं।

उन्होंने राजनीतिक सिद्धांत पर एक विशद ग्रन्थ लिखने की योजना बनायी थी। अपने दर्शन सम्बन्धी ज्ञान और राजनीति की प्रविश्याओं एवं गतिशीलता की गहरी सूझबूझ के कारण वे राजनीति के सैद्धांतिक आधारों का विशद विवेचन करने के सर्वथा योग्य थे, किन्तु वे अपनी योजनाओं को साकार नहीं कर पाये। उनके मन में भारत का कई खण्डों में इतिहास लिखने की भी योजना थी, किन्तु राजनीतिक कार्यक्रमों में उलझे रहने तथा असामयिक मृत्यु के कारण उनकी यह योजना भी पूरी न हो सकी।

एक राजनीतिक नेता के रूप में तिलक ने 'कसरी' तथा 'भराठा' के द्वारा अपने सन्देश का प्रसार किया। उनकी लेखनी में शक्ति तथा ओज था। वे जो कुछ लिखते थे उसे सारा महागण्ट समझता था, और 1906 से तो उनकी बात सम्पूर्ण देश में फैलने लगी थी। इन पत्रों के द्वारा उन्होंने अपने भक्तों और अनुयायियों की एक सुदृढ़ सेना तैयार कर ली थी चिरस्थायी यश प्राप्त कर लिया था। उन्हें तीन बार कारावास का ज्ञा दण्ड मिला उससे वे अपने दण्डवासियों के प्रिय बन गये थे। जब उन्हें राजद्रोह के अपराध में प्रथम बार जेल जाना पड़ा तो 1897 के अमरावती के अधिवेशन में सबका उचित ही कहा गया था कि 'एक राष्ट्र आसूँ बहा रहा है।' मनुष्य तथा आन्दोलन के नेता के रूप में उन्होंने अपने को दिखावे से सदैव दूर रखा, और लोगों की भावनाओं तथा संवेगों को उमाड़ने और उत्तेजित करने का कभी प्रयत्न नहीं किया। उनकी अविचल निष्ठा, निष्पक्षता, अर्थ वसाय तथा दुर्दमनीय सत्त्व जनता के हृदय को सम्मोहित करने तथा ब्रिटिश नौकरशाही के गड का भयभीत कर देने के लिए पर्याप्त थे। दुर्भाग्यवश तिलक को केवल अपने व्यक्तित्व की शक्ति के कारण

विजय और सफलता प्राप्त हुई। उनका व्यक्तित्व फीरोजशाह महता, सुरद्रनाय वनजी तथा गोखले से कहीं अधिक उत्तुंग था। भयकर विरोध का मुकाबला करते हुए वे अपने माग पर बढ़ते गये। वे भारत की राष्ट्रीय आकांक्षाओं के माने हुए योद्धा समझे जाते थे, और यह सबथा उचित ही था। लाजपत राय तथा अरविंद उह अपना बड़ा भाई मानते थे। भारत की राजनीतिक मागा के लिए उन्होंने निरंतर सघष किया और कष्ट सहे उनके माडले के कारावास ने ही उनके जीवन का शीघ्र त कर दिया। वे स्वराज्य को देखने के लिए जीवित नहीं रहे किंतु उह भारत की भवितव्यता अडिया विस्वास था। 1896 के दुर्मिस आंदोलन के समय स उन्होंने जनता को राजनीति का स्प समभाषा और इस प्रकार भारतीय राजनीति म एक नये प्रचण्ड तत्व का सक्रिय कर दिया। दृष्टि से वे भारत की लोकतान्त्रिक राजनीति के पथावेपक सिद्ध हुए। वे न तो किसी शक्ति पर परिवार म उत्पन्न हुए थे और न उह सम्पत्ति ही विरासत म मिली थी। उन्होंने अपने नीय विस्वास एव सतत परिश्रम के द्वारा तथा घोर कष्ट सहकर एक स्वतन् और शक्तिशाली ही मुहद नीव का निर्माण कर दिया। वे देश के शत्रुओं के निमम रिपु थे। इस बात को डार न, कासन तथा अय लोग ने भी अप्रत्यक्ष रूप स स्वीकार किया है। उहोंने अपने ! के लिए निरंतर सघष किया जो अतीत की गौवमय परम्पराओं म प्रसिधित हो और जो भविष्य म जाने वाले महान उत्तरदायित्व को सम्हालने की शक्ति और क्षमता रखता हो। इसलिए गांधीजी के साथ-साथ तिलक की स्वतन् भारत के दो अग्रणी निर्माताओं म गणना की जायगी। वे एक महान भारतीय थे—राजनीतिज्ञ, गणितज्ञ, सस्टृत के विद्वान ओजस्वी लेखक, मराठी गद्य के स्रष्टा और निर्भीक एव साहसी नेता।

बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों म तिलक एक प्रमुख राजनीतिक विभूति थे। उहाने भारतवासियों को स्वराज्य के अधिकार का पहला पाठ पढाया। उहाने देश की जनता को प्रबुद्ध किया और उसम राष्ट्र की सामाय इच्छा को पहचानने की क्षमता और चेतना उत्पन्न की। वेलेटाइन शिरोल ने उह 'भारतीय अशांति का जनक' कहा है और उसका यह चेतना उचित है। उस समय जब देश म उदासीनता दय तथा निराशा का राज्य था वे स्वराज्य के सदेशवाहक के रूप मे प्रसट हुए। उहोंने जनता को दासता स घणा करना सिखाया। भारतीय जनता के समक्ष वे चद्रगुप्त मौय, समुद्रगुप्त, शिवाजी आदि उन राष्ट्रीय शूरवीरा की शृंखला की कडी के रूप म अवतरित हुए जिहाने अयाय तथा पराधीनता के विरुद्ध स्वतन्त्रता के लिए सघष किया है। भारतीय जनता का उनका सदेश था कि सम्पूर्ण देश के कल्याण के लिए सतत कम और परिश्रम करना प्रत्येक भारतीय का पुनीत कर्तव्य है। उहोंने विदेशी शासन की बुराइया और अयाया को नली भांति समझ लिया था, और उनम इतनी निर्भीकता तथा नैतिक साहस था कि उहाने ब्रिटिश साम्राज्यवाद के पापा का ललाजोखा वेघडक होकर प्रकाशित कर दिया। वे भारत मे ब्रिटिश शासन के साथ कभी भी और किसी रूप म समझौता करने के लिए तयार नहीं हुए। राजनीतिक द्वाशनिक के रूप म तिलक ने हम राष्ट्रवाद का सिद्धांत दिया है। उह इतना समय नहीं मिला कि वे राजनीतिशास्त्र की प्रमुत्व, 'याय, सम्पत्ति आदि धारणाओं की व्याख्या कर सकते, फिर भी इनका उहाने उल्लेख किया है। उनका राष्ट्रवां का सिद्धांत पाश्चात्य तथा प्राच्य विचारका क सिद्धांत का ममवय था। उह लोकतन्त्र म पूण विद्वान था। राजनीति के सम्बध से उहाने प्रत्ययवाणी, आदरावादी अथवा कल्पनात्मक माग नहीं अपनाया। वे निदचय ही यथाव-वादी सम्प्रदाय के अनुयायी थे। किंतु उहाने इस बात को कभी सहन नहीं किया कि यथाववाद को गिराकर उस शक्ति की पूजा अथवा सफलता के साधन का रूप दे दिया जाय। अत उनके विचार सम्प्रदाय का हम लोकतान्त्रिक यथायवाद पर आधारित राष्ट्रवाद का नाम दे सकते हैं।

प्रकरण 1

विपिनचन्द्र पाल

1 प्रस्तावना

श्री विपिनचन्द्र पाल (1858-1932) उत्तेजक वक्ता निर्भीक देशभक्त, अनुप्रेरित शिक्षा-शास्त्री, पत्रकार तथा लेखक थे। वे भारत में सशक्त, साहसपूर्ण, स्वावलम्बी तथा प्रचण्ड राष्ट्रवाद के पैगम्बर के रूप में प्रकट हुए।¹ वे बंगाली राष्ट्रवाद के ही नेता नहीं थे अपितु उन्होंने भारतीय राष्ट्रवाद तथा उसके विकास का दार्शनिक विदलेपण भी किया। उन्होंने कटक में एक हाई स्कूल के प्रधानाध्यापक के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया। उन्होंने सिलहट में एक हाई स्कूल स्थापित किया और पाँच वर्ष तक उसकी सेवा की। बाद में वे कुछ समय तक बंगलौर में एक हाई स्कूल के प्रधान अध्यापक रहे। कुछ वर्ष तक उन्होंने बलकत्ता के नगर पुस्तकालय में पुस्तकाध्यक्ष के पद पर भी काम किया। उनका जीवन उस युग में बीता जब बंगाल में बौद्धिक, साहित्यिक तथा नैतिक पुनर्जागरण की उथल-पुथल मची हुई थी, बकिमचन्द्र मुरेद्रनाथ बनर्जी तथा विजयकृष्ण गोस्वामी की शिक्षाओं का उन पर प्रभाव पड़ा था। 1876 में शिवनाथ शास्त्री ने उन्हें ब्रह्म समाज की दीक्षा दी। ब्रह्म समाज ने बौद्धिक मुक्ति के जिस आन्दोलन का समारम्भ किया था उससे विपिनचन्द्र पाल आह्लादित तथा अनुप्राणित हुए थे, यद्यपि आगे चलकर वे हिन्दुत्व के परम्परागत पथ, दर्शन तथा धर्मविद्या के अनुयायी बन गये। अपने परवर्ती जीवन में पाल ने वैष्णव धर्म की अंगीकार कर लिया। वैष्णव सम्प्रदाय में उनकी आस्था कितनी गहरी थी यह उनकी पुस्तक 'श्रीकृष्ण'² से स्पष्ट हो जाता है। उनका कहना था कि ब्रह्म हमारी बाह्य ब्रह्माण्ड की अनुभूतियों का समन्वय है परमात्मा हमारी आन्तरिक अनुभूतियाँ का समन्वय है, किन्तु भगवान वह पूर्ण निरपेक्ष तत्त्व है जिसमें ब्रह्म तथा परमात्मा दोनों अपनी पूर्णता और सायकता को प्राप्त होते हैं। उनका विश्वास था कि हिंदू देवता सृष्टि की उच्चतर कोटि के प्राणी हैं और उन्हें इन्द्रियोत्तर शक्तियों के द्वारा देखा जा सकता है।³ अपने परवर्ती जीवन में पाल ने शक्ति पंथा के आध्यात्मिक महत्व को समझने का भी प्रयत्न किया। अपनी 'द सोल ऑव इण्डिया' (भारत की आत्मा) नामक पुस्तक में उन्होंने बतलाया कि श्रीकृष्ण भारत की आत्मा हैं।⁴ वे श्रीकृष्ण को 'आध्यात्म-अनुप्रेरित तथा सांस्कृतिक दृष्टि से समुक्त सच का प्रवक्तृ मानते थे।

पाल ने प्रथम बार 1887 में मद्रास में कांग्रेस के अधिवेशन में भाग लिया और 'अस्त्र अधिनियम' को रद्द करने के प्रस्ताव के समर्थन में अनुप्रेरित भाषण किया। 1900 में उन्होंने इंग्लैंड

1 विपिनचन्द्र पाल का जन्म 7 नवम्बर, 1858 को हुआ था।

2 विपिनचन्द्र पाल *Sri Krishna* (टगोर एण्ड कम्पनी मद्रास) पृष्ठ 165-66।

3 वो सी पाल *The Spirit of Indian Nationalism*, पृष्ठ 24-25।

4 वो सी पाल *The Soul of India* पृष्ठ 124।

और अमेरिका की यात्रा की। अगस्त 1901 में उन्होंने अपना 'यू इण्डिया' नामक पत्र आरम्भ किया। बंगाल के विभाजन ने उनकी सवेदनशील आत्मा को उत्तेजित कर दिया, और उस समय से वे शुद्ध एवं स्वाग्रहमूलक राष्ट्रवाद का सदेश देने लगे। स्वदेशी आंदोलन के दिनों में उन्होंने स्वायत्तता का ही नहीं अपितु ब्रिटिश नियंत्रण से पूर्ण स्वतंत्रता का समयन किया। अरविन्द घोष के साथ-साथ पाल ने पुनर्जाग्रित बंगाल के सदेशवाहक का काम किया। अरविन्द घोष के दल के नेता थे।⁵ अरविन्द ने 1909 में अपने उत्तरपाठा के प्रसिद्ध भाषण में पाल के बारे में कहा था 'जब मैं आया तो मैं अक्ला नहीं था, राष्ट्रवाद के एक सबसे बड़े मदेशवाहक मेरे पास बैठे हुए थे। मेरे निकट पाल विराजमान थे जो कारागार की उस एकांत कोठरी से निकलकर आये थे जहाँ ईश्वर ने उन्हें इस देश को देना है। पाल ने सम्पूर्ण पूर्वी तथा दक्षिणी भारत की यात्रा की सुन सके जो उन्हें इस देश को देना है। पाल ने सम्पूर्ण पूर्वी तथा दक्षिणी भारत की यात्रा की और उत्साह के साथ स्वराज्य तथा स्वदेशी के शक्तिशाली मन का उपदेश दिया। उन्होंने 1907 में मद्रास में 2 से 9 मई तक स्वराज्य तथा स्वदेशी प्रतिराध पर ओजस्वी भाषण किये। जब अरविन्द घोष पर राजद्रोह का अभियोग लगाया गया तो पाल से उनके विरुद्ध गवाही देने को कहा गया। किन्तु उन्होंने इनकार कर दिया। इसलिए उन्हें 10 सितम्बर 1907 को गिरफ्तार करके पहले बलकत्ता की प्रेसीडेंसी जेल में और बाद में बक्सर के कैदरी कारागार में बंद कर दिया गया। 9 मार्च 1908 को पाल मुक्त कर दिये गये। अगस्त 1908 में वे दूसरी बार इंग्लैंड गये। वहाँ वे तीन वर्ष तक रहे और हिंदू धर्मविद्या तथा भारतीय राष्ट्रवाद पर ग्रन्थ लिखे। कुछ समय तक वहाँ उन्होंने स्वराज नामक एक पत्र भी प्रकाशित किया। वे अपने जीवन के सम्मरण पूरे नहीं कर पाये, उसके केवल दो खण्ड प्रकाशित हुए हैं। उनकी पुस्तक 'इण्डियन नेशनलिज्म' (भारतीय राष्ट्रवाद) तथा 'नेशनलिटी एण्ड एम्पायर' (राष्ट्रीयता तथा साम्राज्य) उनकी सद्भातिक सूत्रभूत की परिचायक हैं। वेलेंटाइन शिरोल ने भी 'विपिनचन्द्र पाल की बौद्धिक शक्ति तथा उच्च चरित्र' की प्रशंसा की है।

2 पाल का इतिहास दशन

पाल के राजनीति दशन का आधार यह सिद्धांत था कि इतिहास ईश्वर द्वारा नियंत्रित तथा संचालित होता है। ब्रह्म 'ब्रह्माण्ड के विकास का नियामक प्रत्यय' है।⁶ पाल के अनुसार इतिहास विच्छिन्न, उद्देश्यहीन और असम्बद्ध घटनाओं का जमघट मात्र नहीं है। वस्तुतः वह ईश्वरीय प्रयोजन की अभिव्यक्ति है। इतिहास में एक व्यापक प्रयोजन और सर्वोच्च उद्देश्य निहित है। जो कोरा बुद्धिवादी अथवा प्राकृतिक धर्मविलम्बी है वह पाल के इस मत से भल ही सहमत न हो, किन्तु राष्ट्रीय नेतृत्व के लिए आस्था की बड़ी आवश्यकता होती है।⁷ पाल का कहना था कि भारत का इतिहास भी एक श्रेष्ठ उद्देश्य की अभिव्यक्ति है—वह उद्देश्य है स्वायत्तता की खोज तथा धर्म की प्रतिष्ठा। भारतीय इतिहास के सभी ऐतिहासिक आंदोलनों और स्थानों का आंतरिक महत्त्व और गम्भीर प्रयोजन यह रहा है कि 'एक जाति के रूप में हम अपनी विधिविहित होतव्यता का साक्षात्कार कर।' आय जनजातियों से लेकर मुसलिम विजाताओं तक सभी जानियाँ और शासकों तथा पाल, सन, प्रतापादित्य, मराठा-मंडल तथा ग्रेट ब्रिटेन के साम्राज्यवादी शासन आदि सबकी राजनीतिक कार्यवाहियों के मूल में इसी उद्देश्य की अभिव्यक्ति देखने को मिलती है। पाल ने उचित

5 *New India* का प्रकाशन 1901 से आरम्भ हुआ था और दिसम्बर 1907 में उसका प्रकाशन बंद हो गया।
6 एन एन राय *India in Transition* पृष्ठ 197। 1907 में विपिनचन्द्र पाल ने राष्ट्रवादी कार्यक्रम निम्न प्रकार से निरूपित किया
(क) राष्ट्रीय शिक्षा का पवित्रधन
(ख) राष्ट्रीय स्वयं सेवका की भर्ती,
(ग) भारतीय उद्योगों का विकास,
(घ) ऐसी राजनीतिक व्यवस्था कायम करना जो समय आने पर शासन की भाग्यशर अपने हाथों में ले सके।

7 वी सी पाल, *The Spirit of Indian Nationalism*, पृष्ठ 39।
यही पृष्ठ 22-23।

के विवासवाद,⁹ स्पेसर के अनीश्वरवाद और ह्यूम के सशयवाद का गण्डन किया और इस वदिक तथा पौराणिक सिद्धांत का सदेश दिया कि इतिहास परग्रह की लीला अथवा निवास-स्थान है। अपनी 'द सोल आव इण्डिया' (भारत की आत्मा) तथा 'श्रीकृष्ण' नामक पुस्तक में पाल ने घोषणा की कि कृष्ण भारत की आत्मा है। कृष्ण के जीवन में ही हम इतिहास तथा विकास का प्रयोजन ढूँढना है। वे भारतीय मानवता के आदर्श रूप थे। सर्वोच्च आचार्य एवं दार्शनिक कृष्ण राष्ट्र निर्माण के रहस्यो तथा सामंजस्यपूर्ण और समन्वयवादी आदर्शवाद के प्रतिनिधि हैं। बोसावके की भाँति पाल का भी कथन है कि सामाजिक तथा नागरिक सस्थाएँ "मानव के माध्यम से ईश्वर की उत्तरोत्तर अभिव्यक्ति और साक्षात्कार का साधन मात्र हैं। दासता मनुष्य की आत्मा के प्रतिकूल है। "ईश्वर ने मनुष्य को अपने ही अनुरूप तत्त्वतः एवं सम्भवतः स्वतंत्र और शुद्ध बनाया है, क्या मनुष्य उसे शासित बंधन और पाप में जकड़कर रखेगा?" अतः सामाजिक तथा नागरिक मुक्ति के लिए निष्प्रिय प्रतिरोध के द्वारा ब्रिटेन के प्रभुत्व की माया पर विजय पाना आवश्यक है।

मध्ययुगीन दार्शनिक आदर्श को वास्तविक से, आध्यात्मिक का भौतिक से और व्यक्ति को उसके वातावरण से पृथक् करके चलते तथा सोचते थे। पाल ने इस प्रवृत्ति का खण्डन किया। वह इस पक्ष में थे कि मनोगत और सावर्भौम के साथ साथ वस्तुगत और विशिष्ट को समान महत्व दिया जाना चाहिए।¹⁰ राजनीतिक दार्शनिक के रूप में पाल ने लेव तॉल्स्टाय के 22 अप्रैल, 1905 को प्रकाशित नागरिक स्वाधीनता तथा व्यक्तिपूर्णता शीर्षक लेख की आलोचना की। उन्होंने तॉल्स्टाय के व्यक्तिवादी विचारों का विरोध इसलिए किया कि वे व्यक्ति का नैतिक दृष्टि से उसके देश की सामाजिक तथा नागरिक सस्थाओं से स्वतंत्र मानते थे। पाल ने भारत के पुराने सामाजिक तथा राजनीतिक दर्शन को जगोकार किया, क्योंकि उस दर्शन के अनुसार व्यक्ति सामाजिक तथा नागरिक दायित्व का निषेध करके नहीं, बल्कि स्वेच्छा से और प्रसन्नतापूर्वक समाज के प्रति अपने कर्तव्यों को पूरा करके ही पूर्णत्व का प्राप्त हो सकता है।¹¹

3 पाल का राष्ट्रवाद का सिद्धांत

समाज तथा राष्ट्र की अवयवी धारणा ने अनेक भारतीय दार्शनिकों तथा विचारकों को प्रभावित किया है। पाल भी राष्ट्र के अवयवी सिद्धांत को स्वीकार करते थे। उनका कहना था कि राष्ट्र यात्रिक सविदा से उत्पन्न नहीं है। वह पृथक् व्यक्तियों का कृत्रिम जमाव नहीं है। वह एक अवयवी है और सर्वव्यापी बुद्धि तथा नैतिक बंधन से अनुप्राणित है। राष्ट्र मनुष्यों का ही आवर्धित तथा विस्तारित स्वरूप है। वह विराट पुरुष का बाह्यकरण है। इसलिए पाल ने माना कि अपने बहत्तर अहं के लिए त्याग करना व्यक्ति का परम कर्तव्य है। आध्यात्मिक तथा नैतिक अवयवी के रूप में राष्ट्र अपने अटल ऐतिहासिक स्मृतियों तथा भावी उद्देश्यों की चिरस्थायी अविच्छिन्नता में व्यक्त करता है।¹² 8 जुलाई, 1906 को प्रकाशित 'वन्दे मातरम्' शीर्षक लेख में पाल ने कहा "जिन व्यक्तियों के मेल से राष्ट्र बनता है उनका परस्पर तथा जिस समग्र के वे अवयव और अंग हैं उसके साथ उनका सम्बन्ध अवयवी होता है। मीढ़ व्यक्तियों का पुत्र मात्र है, राष्ट्र एक अवयवी है और व्यक्ति उसके अंग है। अंग अपने उद्देश्यों की पूर्णता स्वयं अपने में प्राप्त नहीं कर सकते, जिस अवयवी से उनका सम्बन्ध है उसके सामूहिक जीवन में ही उनके उद्देश्यों की पूर्णता निहित होती है। आप अवयवी की हत्या कर दीजिये—अंग स्वतन्त्र नष्ट हो जायेंगे और काम करना बंद कर देंगे। आप अंगों को निष्प्राण कर दीजिये तो अवयवी नष्ट हो जायगा और काम करना बंद कर देगा। तब अवयवी अंगों से पहले का हाता है। अंग विवक्षित होते हैं, बदलते हैं, किंतु अवयवी फिर भी

9 बी. सी. पाल *Sri Krishna* पृष्ठ 46।

10 बी. सी. पाल *The Spirit of Indian Nationalism* पृ. 39।

11 बी. सी. पाल ने *Nationality and Empire* नामक अपनी पुस्तक में पृष्ठ 27 पर हिंदू समाजवाद तथा पारचाय समाजवाद के अन्तर स्पष्ट किया है।

12 विपिनचन्द्र पाल ने *The Contribution of Islam to Indian Nationalism* शीर्षक लेख में घोषणा की कि भारतीय राष्ट्रवाद का विचार मुगल साम्राज्य के उत्थन के साथ विवक्षित हुआ। देखिये *Life and Utterances of B. C. Pal* पृष्ठ 138-52।

जो है वही बना रहता है। व्यक्ति जन्म लेते हैं, व्यक्ति मरते हैं, किन्तु राष्ट्र सदैव जीवित रहता है।”

पाल ने आध्यात्मिक राष्ट्रवाद का भी समर्थन किया।¹³ वे केवल राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति के सिद्धान्त के मानने वाले नहीं थे। उन्होंने अवश्यही सिद्धांत को परिवार, जनजाति तथा राष्ट्र तीनों पर लागू किया। उनका कहना था कि देश में एक प्रकार की आध्यात्मिक जागृति हो रही है, “उसको कोरा आर्थिक अथवा राजनीतिक आंदोलन मानना उसे पूर्णतः गलत समझना है।” किन्तु पाल ने कहा कि राष्ट्रीय मुक्ति आन्दोलन की आध्यात्मिक व्याख्या का अर्थ यह नहीं है कि मनुष्य दार्शनिकों की भाँति आदर्शवाद तथा चिन्तन में तल्लीन रहे। आध्यात्मिक राष्ट्रवाद को अनुदार परम्परावाद के समरूप मान लेना उचित नहीं है। पाल यथार्थवादी भी थे। उन्होंने राजनीति की तुलना शतरंज के खेल से की।¹⁴ यही कारण था कि उन्होंने समस्याओं का कोई सुनिश्चित और बना-बनाया हल प्रस्तुत नहीं किया और स्पष्ट घोषणा की कि राष्ट्रवादियों का कार्यक्रम ब्रिटिश नौकरशाही की चालों और कार्यप्रणाली पर निम्न करने का। भारत के नये राष्ट्रवाद की धार्मिक प्रकृति पर बल देकर पाल जनता को दो तात्त्विक सिद्धांत समझाना चाहते थे। प्रथम, सब चीजों का मूल्यांकन स्वयं जीवन को ध्यान में रखकर करना।¹⁵ “वह (धर्म) अर्थव्यवस्था, राजनीति, कला, नैतिकता आदि सब का मूल्यांकन समग्र को ध्यान में रखकर करता है।” लौकिक को आध्यात्मिक से पृथक् करना हिंदुत्व के प्रतिकूल है। आध्यात्मिकता को सब चीजों का मापदण्ड मानने से राजनीति राष्ट्रवादों के बृहत्तर धर्म का अंग बन जाती है, मोक्षविद्या का ही एक प्रकरण हो जाती है।¹⁶ अतः राष्ट्रवाद की धार्मिक प्रकृति को स्वीकार करने से भारत की राष्ट्रीय चेतना का पूर्ण तथा व्यापक प्रसार और विस्तार होगा, और तब वह सावभौम मानव जीवन के विकास में प्रभावकारी योग दे सकेगी। द्वितीय, अपने में नैतिक गुणों का विकास करना। इसका अन्तिमप्राय है कि न्याय तथा उदारता के लिए अग्रजों से प्राथना करने की अपेक्षा अपने को बलिष्ठ बनाना और अपने मन और आत्मा को ज्ञान से प्रदीप्त करना।¹⁷ पाल कहा करते थे कि समय के बिना राष्ट्रवाद की सेवा नहीं की जा सकती। इस प्रकार जो राष्ट्रवाद धर्म की जड़ों से पोषण प्राप्त करता है वह स्थायी सिद्ध होता है। यहाँ स्मरण रखना होगा कि राष्ट्र की आध्यात्मिक प्रकृति की इस धारणा का पाल की अपेक्षा अरबिंद की रचनाओं में अधिक विस्तार से विवेचन किया गया है।

पाल तथा अरबिंद भारत को नया जीवन तथा नयी स्फूर्ति प्रदान करना चाहते थे। अपने पत्र “यू इण्डिया” में पाल ने “योगिक राष्ट्रवाद”¹⁸ की धारणा का प्रतिपादन इन शब्दों में किया था “यह नया भारत हिन्दू नहीं है, यद्यपि हिन्दू इसके मूल तथा प्रमुख बंधधर हैं, यह मुसलिम भी नहीं है, यद्यपि उनकी इसकी महत्वपूर्ण देन है, और न यह ब्रिटिश है यद्यपि इस समय वे इसके राजनीतिक स्वामी हैं—बल्कि वह उस मूल्यवान तथा विविध प्रकार की सामग्री से बना है जो विश्व की तीन बड़ी सभ्यताओं ने उसे उसके विकास की क्रमिक अवस्थाओं में प्रदान की है और जिसका प्रतिनिधित्व वर्तमान भारतीय समाज के तीन बड़े अंग करते हैं।”¹⁹

पाल ने स्वदेशी के दिना में देशभक्ति की नयी सशक्त भावना का सन्देश दिया। उन्होंने

13 श्री सी पाल, *Sri Krishna* पृष्ठ 3 “व्यक्तियों का भविष्य राष्ट्रों के भी आत्मा होती है।”

14 श्री सी पाल, *Swadesh and Swaraj*, पृष्ठ 208।

15 श्री सी पाल ने अपनी पुस्तक *Introduction to the Study of Hinduism* में पृष्ठ 65-80 पर धार्मिक विकास की तीन अवस्थाओं का विवरण किया है (1) अनुभूत्यात्मक, (2) चिन्तात्मक तथा कल्याणात्मक अथवा प्रत्यगात्मक। उन्होंने बतलाया कि मनीषैशास्त्रिक तथा वैदिकतात्मिक तुलनात्मक पद्धतियों द्वारा अनुशासन करने से पता चलता है कि मनुष्य का “पर (स्व से भिन्न) के साथ सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयत्न है। (वही पृष्ठ 174-185)।

16 श्री सी पाल, *The Spirit of Indian Nationalism*, पृष्ठ 47।

17 वही, पृष्ठ 33।

18 श्री सी पाल, *Responsible Government* पृष्ठ 12-13।

19 श्री सी पाल का कहना था कि एक संपादक राष्ट्र “होना—*Life and Utterances of B. C. Pal*, पृष्ठ 151।

प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत का समर्थन किया। उनके अनुसार प्राकृतिक अधिकार वे मूल मानव अधिकार हैं जो प्रत्येक व्यक्ति में जन्म से ही निहित हैं। इन अधिकारों का आज्ञापत्र स्वयं ईश्वर को उपलब्ध हुआ है। ये मूल प्राकृतिक अधिकार सांविधानिक अधिकार नहीं हैं और न इनकी किसी ने सृष्टि की है, बल्कि वे ऐसे "अधिकार हैं जिन्होंने सरकारों को जन्म दिया है।"²⁰ पाल ने उस समय देश में प्रचलित विजातीय तथा मूलविहीन शिक्षा प्रणाली की भत्सना की और तिलक तथा अरविंद की भांति राष्ट्रीय शिक्षा का समर्थन किया। उन्होंने 'बंदे मातरम्' नामक समाचारपत्र की स्थापना की और उसके द्वारा स्वराज्य के मन्त्र अथवा ईश्वरीय भावना का उपदेश दिया। तिलक तथा अरविंद की भांति पाल ने शिक्षा मांगने की प्रवृत्ति की निंदा की और कहा "काई सुधार, सामाजिक, राजनीतिक अथवा आर्थिक, ऐसा नहीं हो सकता जो बाहर से प्राप्त किया जा सके। अपना अधिकार आपको शनै-शनै स्वयं अर्जित करना है।" वे भारतीय आत्मा की विजय चाहते थे। उन्होंने बहिष्कार की धारणा को एक व्यापक राजनीतिक अर्थ प्रदान करने का प्रयत्न किया। वे यह नहीं चाहते थे कि बहिष्कार को कोरी आर्थिक कार्यवाही तक सीमित रखा जाय। उनकी इच्छा थी कि राष्ट्रीय शिक्षा स्वदेशी तथा बहिष्कार के इन तरीकों को भारत के राष्ट्रीय मुक्ति आंदोलन के ज्वार की गति प्रदान करने के लिए प्रयुक्त किया जाय। ब्रिटिश नौकरशाह तथा साम्राज्यवादी इस राजनीतिक स्वदेशी के आंदोलन के कट्टर शत्रु थे। बहिष्कार के अर्थ के सम्बन्ध में पाल तथा मदनमोहन मालवीय में गहरा मतभेद था जो 1906 की ऐतिहासिक कलकत्ता कांग्रेस में प्रकट हो गया। पाल ने हठता से घोषणा की "भारत में राजनीति को अथवात्र से, राजनीति को औद्योगिक प्रगति से पृथक् करना असम्भव है। स्वदेशी का राजनीति से सम्बन्ध जोड़ना आवश्यक है, और जब स्वदेशी का राजनीति से सम्बन्ध जुड़ जाता है तो वह बहिष्कार का रूप ले लेता है, और यह बहिष्कार निष्क्रिय प्रतिरोध का आंदोलन है।" अतिवादी सम्प्रदाय के नेता तथा विचारक के रूप में पाल ने स्वावलम्बन, आत्म-साहाय्य और आत्म-निर्णय का समर्थन किया।

1918 में पाल तिलक के साथ होम रूल लीग के प्रतिनिधिमण्डल के एक सदस्य बनकर इंग्लैंड गये। 1919 की अमृतसर कांग्रेस में उन्होंने तिलक के 'संवादी सहयोग' (रेस्पॉन्सिव को ऑपरेशन) के नारे का हृदय से समर्थन नहीं किया। उन्होंने गांधीजी के असहयोग आंदोलन का विरोध किया और 1922 में कहा कि भारत को 'संवादी सहयोग' की नीति को अपनाना चाहिए। वे अहिंसात्मक शक्ति के भी विरुद्ध थे, वह समाज का निकट अतीत और वर्तमान के साथ सम्बन्ध विच्छेद कर देती है।²¹

4 पाल का राजनीतिक दशन

पाल ने 'देवी लोकोत्तर' के आदेश का प्रतिपादन किया। एक बार उन्होंने चतुर्थ को इस आदेश का प्रवक्तृ बतलाया था।²² उनका कहना था कि स्वराज भारतीय जनता का स्वराज्य होना चाहिए। इस आदेश की पूर्ति के लिए आवश्यक है कि 'संयुक्त राज्य भारत' की स्थापना की जाय। सभी भारतीय जनता की राष्ट्रीय प्रतिभा को राजनीतिक जीवन के कल्याणकारी मार्ग में प्रवृत्त किया जा सकेगा। यदि भारतीय स्वतन्त्रता का देश के ऐतिहासिक आदर्शों के साथ सामंजस्य स्थापित करना है तो वह 'देवी लोकोत्तर' को साक्षात्कृत करके ही किया जा सकता है। उन्होंने कहा "स्वराज के जिस आदेश ने अपने को हमारे समक्ष व्यक्त किया है वह वस्तुतः देवी लोकोत्तर का ही आदेश है। लोकोत्तर का यह आदेश इंग्लैंड और अमेरिका में प्रचलित सघनपूज, भौतिकवादी आश्रमिक तथा क्रूर लोकोत्तर से कहीं अधिक श्रेष्ठ है। एक इससे भी ऊँचा सन्देश है। मनुष्य देवता है, और भारतीय लोकोत्तर की समानता प्रत्येक व्यक्ति में निहित देवी प्रकृति, देवी सम्भावनाओं और देवी होतव्यता की समानता है, वह व्यक्ति चाहे हिन्दू हो और चाहे मुसलमान, बौद्ध अथवा ईसाई। अतीत में भारतवासियों को, वे हिन्दू हो अथवा मुसलमान, इसी प्रकार की शिक्षा-दीक्षा मिली है, और

20 की सी पाल *Life and Utterances*, पृष्ठ 27-28।

21 की सी पाल *Swaraj* पृष्ठ 16।

22 की सी पाल, *Memoirs of My Life and Times*, खंड 1, पृष्ठ 355 और 357।

हिंदुआ के चरित्र में तथा सामान्यतः सभी भारतीयों के चरित्र में आध्यात्मिकता की प्रधानता देखने को मिलती है। इस सबका ही परिणाम है कि हमें एक ऐसे लोकतांत्रिक आदर्श की अभिव्यक्ति को देखने का श्रेष्ठतम अधिकार प्राप्त हुआ है जो यूरोपीय मानवता की सामान्य चेतना के समक्ष व्यक्त हुए आदर्श से कहीं अधिक श्रेष्ठ है।²³ पाल ने कहा कि दैवी लोकतंत्र का आदर्श की जड़ें हम जीवन की एकता के वेदाती आदर्श में देखने को मिलती हैं। भगवद्गीता के अनुसार सभी प्राणियों में इसी आत्मा विद्यमान है, इसलिए निष्कप यही निष्पत्ति है कि सभी मनुष्य समान, आदर प्रतिष्ठा और अधिकार के अधिकारी हैं। दैवी लोकतंत्र का यह आदर्श 'एक व्यक्ति, एक मत' के यांत्रिक सूत्र को आध्यात्मिक तत्त्व प्रदान करके अधिक शक्तिशाली बना सकता है, और इस देश की जनता के हृदय पर इसका प्रभाव भी तत्काल पड़ेगा।

1911 में पाल ने 'साम्राज्यीय सच' का आदर्श प्रस्तुत किया। उनका कहना था कि इस सघीय साम्राज्यवाद में भारत के साथ एक स्वतंत्र तथा समान सामीप्य जैसा व्यवहार किया जाना चाहिए, एक पराधीन देश जैसा नहीं। एक अर्थ में सघीय साम्राज्य का रूप राजनीतिक की अपेक्षा सामाजिक अधिक होगा। ग्रेट ब्रिटेन, आयरलैंड, मिस्र, भारत तथा उपनिवेश इस साम्राज्य के सदस्य होंगे। उनमें से प्रत्येक आंतरिक मामलों में पूर्ण स्वायत्त होगा, केवल प्रगति और रक्षा के लिए सब मिलकर काम करेंगे। साम्राज्य अवश्यी सम्बन्धों के आधार पर संगठित होगा। उसके अंतर्गत हमारा शासन उतना ही होगा जितना कि ब्रिटेन अपना बनाता था।²⁴ पाल की यह योजना उनकी बदलते दूरदर्शिता की परिचायक है। उन्होंने साम्राज्यीय सच की योजना रोडस और मिलनर के उस आदर्श के विरुद्ध प्रस्तुत की थी जिसके अनुसार केवल श्वेत राष्ट्र ही साम्राज्य के सदस्य बन सकते थे।²⁵

सच के आदर्श से पाल का गहरा सवेगात्मक अनुराग था।²⁶ वे कहा करते थे कि हिंदू धर्म अनेक धर्मों का सच है। विश्व के राजनीतिक विकास में भारत का यह निर्धारित काम है कि वह "मानव जाति के सार्वभौम मर्म की स्थापना में नेतृत्व करे।"²⁷ उन्होंने इस धारणा को दूर करने का प्रयत्न किया कि भारतीय राष्ट्रवाद और ब्रिटिश साम्राज्यवाद का परस्पर मेल नहीं हो सकता।²⁸ इस प्रकार हम देखते हैं कि पाल ने विचारों में धीरे-धीरे गम्भीर परिवर्तन हाँ गया था। स्वदेशी के दिना में वे भारतीय राष्ट्रवाद के उग्र सदेगवाहक थे। किंतु इंग्लैंड से लौटने पर और विशेषकर 1909 के मुघार अधिनियम के लागू होने के उपरांत पाल कहने लगे थे कि पृथक्कृत प्रभुत्वसम्पन्न स्वाधीनता "एक छतरनाक और आत्मघाती आदर्श" होगा। परिवार, जनजाति, नस्ल और राष्ट्र अपना ऐतिहासिक कार्य तथा सामाजिक सम्बन्ध का उद्देश्य पूरा कर चुके हैं। इसलिए मानव जाति के राजनीतिक विकास के लिए राष्ट्र में ऊपर उठना आवश्यक है। 1910 के उपरांत पाल ने अपनी रचनाओं में उच्चतर साम्राज्यीय सम्बन्ध की आवश्यकता पर बल दिया। पाल ने स्वीकार किया कि विद्यमान साम्राज्यीय व्यवस्थाओं में अनेक दोष और कमियाँ हैं। किंतु अब हमें सामाजिक संगठन पर आधारित उच्चतर तथा निरंतर वृद्धिमान सम्बन्धों के आदर्श के उग्र समर्थक और प्रशंसक थे। उनकी दृष्टि में उनका कहना था कि इस समय मानव जाति की नैतिक एकता सर्वाधिक महत्व की वस्तु है। सभी सार्वभौम मानवता का स्वप्न साकार किया जा सकता है। सघीय साम्राज्य की स्थापना सार्वभौम मानवता के लिए भूमिका का काम होगी। इस प्रकार हम देखते हैं कि अपने मद्रास के

23 वीं सी पाल *Life and Utterances* पृष्ठ 95-96।

24 वीं सी पाल, *Responsible Government* पृष्ठ 26।

25 वीं सी पाल अपनी पुस्तक *Responsible Government* में पृष्ठ 41 पर लिखते हैं कि साम्राज्यीय सच का आदर्श लार्ड हार्डिज के अनुसार 25 1911 के श्रेष्ठतम विहित था।

26 वीं सी पाल *Swaraj* में पृष्ठ 9 पर लिखते हैं कि सघीय का आदर्श प्राचीन भारतीय राज्यनृत्त का प्रमुख तत्व था।

27 वीं सी पाल *Nationality and Empire* पृष्ठ 115।

28 वही, पृष्ठ 312।

29 पाल का जुलाई 1913 का लेख वही, पृष्ठ 342।

भाषणों में पाल ने राष्ट्रीय शक्ति तथा एकीकरण का उपदेश दिया, और 1910-11 के बाद वे साम्राज्यीय सघ के आदर्श का प्रतिपादन करने लगे। यह आदर्श सैद्धांतिक दृष्टि में अधिक ऊँचा ही नहीं था, बल्कि समय की परिस्थितियों को देखते हुए सर्वाधिक उपयुक्त भी था। चीन जाग उठा था, जापान विश्व की महान शक्ति बनने के लिए प्रतियोगिता के अखाड़े में बूढ़ चुका था और सबइस्लामवाद से भारत के लिए नया सत्र उपस्थित हो गया था। इन परिस्थितियों में सघ शासन का आदर्श पृथक्वृत्त और प्रमुखसम्पन्न स्वाधीनता की तुलना में अधिक उल्थाणकारी था। पाल ने यह भी स्पष्ट करने का प्रयत्न किया कि उनके पहले के अतिवादी राष्ट्रवाद और साम्राज्यीय सघ के सिद्धांत में कोई अंतर्विरोध नहीं था। उन्होंने बतलाया कि विकास की पहली अवस्था में राष्ट्र की नींव को सुदृढ़ करना आवश्यक है और दूसरी में मेल मिलाप तथा समन्वय पर बल देना जरूरी है।³⁰

1921 में वारोसाल के बंगाल प्रांतीय सम्मेलन के अध्यक्ष के रूप में पाल ने घोषणा की कि भारतीय जनता धीरे धीरे 'लोकतांत्रिक स्वराज' के आदर्श को अंगीकार करने लगी है। उन्होंने स्वयं अपने को 'सच्चे लोकतांत्रिक स्वराज' का प्रवक्ता बतलाया। जिस समय लाला लाजपत राम चित्तराज दास और मोतीलाल नेहरू जैसे बड़े नेता गांधीजी के असहयोग आंदोलन का समर्थन कर रहे थे उस समय पाल ने उसका विरोध किया। उनका विरोध इस दान का द्योतक था कि उनका 'मतवादीपन' बढ़ रहा था और वे धीरे धीरे राष्ट्रीय आंदोलन के क्षेत्र से हटकर परिधि की ओर उन्मुख हो रहे थे। उन्होंने 1928 में सबदलीय सम्मेलन में भाग लिया किंतु एक नेता के रूप में उनकी प्रभावकारी भूमिका बहुत पहले समाप्त हो चुकी थी। सावजनिक जीवन से निवृत्त होने के उपरान्त उन्होंने अपने सस्मरण लिखे। उनकी इस आत्मकथा से उनके जीवन तथा राष्ट्रीय आंदोलन के अनेक पहलुओं पर अच्छा प्रकाश पड़ता है।

5 पाल का आर्थिक आदर्श

पाल ने यूरोप तथा अमेरिका के अर्थतंत्र में प्रचलित प्रतियोगिता मूलक पूंजीवाद की भावना का खण्डन किया।³¹ वे चाहते थे कि भारत के औद्योगिक आंदोलन को पश्चात्य पूंजीवाद की भावना तथा पद्धतियों के आन्तर्गम से बचाया जाय। उन्होंने यह भी चेतावनी दी कि 'क्षुधा प्रेरित समाजवाद' इस पूंजीवादी अर्थतंत्र का अपरिहार्य परिणाम है।³²

प्रथम विश्व युद्ध के तुरन्त बाद पाल ने 'द न्यू इकॉनॉमिक मीनस टु इण्डिया'³³ (भारत के लिए नया आर्थिक सक्कट) नाम की पुस्तक लिखी। उसमें उन्होंने बतलाया कि भारत के लिए केवल यही खतरा नहीं है कि इंग्लैण्ड के द्वारा उसका आर्थिक शोषण दिन पर दिन बढ़ रहा है, बल्कि उपनिवेश भी उनका शोषण करने लगे हैं। उन्होंने 'साम्राज्यीय अधिभारिता'³⁴ के खोखलेपन का सफाईकोट किया। ब्रिटिश पूंजीवाद द्वारा बढ़ते हुए शोषण के विरुद्ध उन्होंने तीन उपाय बतलाये (1) भारतीय राष्ट्रवाद की ब्रिटिश मजदूर दल के साथ खूली तथा साहसपूर्ण मंत्री,³⁵ (2) भारतीय मजदूरों के लिए अधिक से अधिक 48 घंटा का सप्ताह तथा उनकी मजदूरी में बढ़ि,³⁶ और

30 एम एन राय *India in Transition* (पृष्ठ 199-200) में लिखत हैं कि विपिनचंद्र पाल के राजनीति दशन में "आरक्ष्यजनक परिवर्तन आगया था। 'मध्यमर्गीय उन्नयन' तथा धार्मिक सुधारवाद के मर्मिभ्रम से उनका राजनीतिक दृष्टिकोण घुमरा हो गया था। पाल के राष्ट्रवादी दशन में प्रगतिशील उन्नयन धार्मिक रहस्यवाद पर हावी हो गया था। क्रान्तिकारी प्रवृत्तियों ने उनके द्वारा प्रचलित प्रतिक्रियावादी शक्तियों का अभिभूत कर लिया था ब्रिटिश साम्राज्य के साथ सम्बन्ध बनाये रखने की उनकी दमनीय इच्छा स्वयं उनकी मनोगत दुर्बलता का प्रतीक थी किंतु उनका इस इच्छा का मूल कारण यह था कि उनके मन में परम्परावादी राष्ट्रवाद द्वारा पोषित समा आदर्शों के प्रति अविश्वास छिपा हुआ था।

31 विपिनचंद्र पाल, *Nationality and Empire*, पृष्ठ 252।

32 वही।

33 विपिनचंद्र पाल *The New Economic Menace to India* (पनस एण्ड कम्पनी, मद्रास 1920)।

34 वही। पाल ने *Nationality and Empire* में पृष्ठ 360-61 में लिखा है कि साम्राज्यीय अधिभार दान एक प्रकार का आर्थिक पराबलम्ब है।

35 *The New Economic Menace to India* पृष्ठ 226-227।

36 वही, पृष्ठ 233-35।

(3) भारत म अर्जित अतिरिक्त लाभ पर कर।³⁷ पाल का आग्रह था कि अतिरिक्त लाभ को अनिवार्य रूप से सावर्जनिक कोष म पहुँचाया जाय। इसमें सन्देह नहीं कि राज्य द्वारा अनिवारित लाभ को हड़पने का यह प्रस्ताव बहुत उग्र था। इससे भारत के आर्थिक विकास म चन पूजी तथा औद्योगिक साहस के कारण जो पिछड़ापन था वह आशिश रूप में दूर किया जा सकता था।

6 निष्कर्ष

विपिनचन्द्र पाल प्रकाण्ड पण्डित तथा परिपक्व विचारक थे। उन्होंने हिंदू दर्शन तथा धर्म-विद्या का गम्भीर अध्ययन किया था। उन्होंने पश्चिम की जो कई बार यात्रा की उसमें उनकी राजनीतिक विद्वेयण की शक्ति बहुत कुशल हो गयी थी। उन्होंने उग्र राष्ट्रवाद के अतिवादी समयक के रूप में अपना राजनीतिक जीवन आरम्भ किया। उनका राष्ट्रवाद ऐतिहासिक परम्परा तथा भारत के दार्शनिक आदर्शों पर आधारित था। उन्होंने अनुकरणमूलक राष्ट्रवाद की पुरानी प्रवृत्ति का खोखलापन सिद्ध करने का प्रयत्न किया। उनका कहना था कि भारत के राष्ट्रवादी आंदोलन की जब जनता के हृदय तथा आत्मा में होनी चाहिए। किंतु धीरे धीरे उनके विचारों म रूपान्तर हो गया। प्रारम्भ में वे अतिवादी राष्ट्रवाद के समयक थे, किंतु बाद में वे साम्राज्यीय सघ के समयक बन गये। जब गांधीवाद का उदय हुआ और असहयोग तथा सविनय अवज्ञा की काय प्रणालियाँ कार्यावित की गयीं तो पाल का भारतीय राजनीतिक जीवन की वास्तविकता से सम्पर्क टूट गया। 1923 में उन्होंने तिमक के सम्बन्धी सहयोग के आदेश को स्वीकार करने का समयन किया। वे राजनीति म उदारवादी बन्नी नहीं हुए किंतु धीरे धीरे सक्रिय राजनीतिक जीवन म तिरोहित हो गये। उनके 1920-1932 के काल के राजनीतिक चिंतन में ओज तथा शक्ति का अभाव है। किंतु उन्होंने 1905 से 1909 तक के स्वदेशी के दिनों में देश को जो शक्तिशाली नेतृत्व प्रदान किया उसके लिए उन्हें सदैव स्मरण किया जायगा। उस युग म वे अपने राजनीतिक जीवन के उच्चतम शिखर पर पहुँच चुके थे। उन दिनों उन्होंने भारतीय राष्ट्रवाद के दर्शन का प्रतिपादन किया और एक सदेशवाहक तथा पत्र-वैपक का काम किया। यद्यपि राजनीतिक नेता के रूप म वे अविचल नहीं सिद्ध हुए किंतु वे स्वदेशी तथा स्वराज के सिद्धांतकार के रूप में सदैव प्रसिद्ध रहए।

विपिनचन्द्र पाल के अनुसार वैगमक्ति पवित्र वस्तु है किंतु वही पर्याप्त नहीं है। वह मानवता में ही पूणत्व को प्राप्त हो सकती है, न्यायिक मानवता मनुष्य में निहित ईश्वर की धारक अभिव्यक्ति है।³⁸ पाल का राजनीतिक सन्देश इन अनुमेरित शब्दों म सन्निहित है 'धर्म है व्यक्ति का पूणत्व प्राप्त जीवन। धर्म है राष्ट्र का जीवन जो व्यक्ति के जीवन से बृहत्तर और अधिक ईश्वरीय है और जिसमें व्यक्ति अपनी उच्चतम पूणता को प्राप्त होता है, और धर्म है, बारम्बार धर्म है मानवता का मानवीय जीवन जिसमें राष्ट्रीय जीवन तथा आकांक्षाएँ पूणत्व प्राप्त करती तथा फलानित होती हैं।'³⁹ पाल मानव प्रेम को जातिगत समानता का तात्त्विक दर्शन मानने थे। उनका विचार था कि मानवता मनुष्य के विकास में निरामक प्रत्यय है। नारायण अर्थात् सावर्भौम मानवता सतत प्रत्यय जनजाति, मूल तथा राष्ट्र म सन्निहित है।

प्रकरण 2

लाला लाजपत राय

1 प्रस्तावना

यह निर्विवाद है कि लाला लाजपत राय (1865-1928) रणजीतसिंह के बाद पंजाब के महत्तम व्यक्ति थे। स्वाधीनता के सेनानियों की पंक्ति म उनका उच्च स्थान है,⁴⁰ वे राष्ट्रीय वीर

37 वही, पृष्ठ 236-37।

38 एक बार पाल ने यूरोपीय राष्ट्रों के मानवता के आदेश का, 'वैन मानवता' कहकर, यथोक्त उदाहरण दया—*Life and Utterance of B. C. Pal* पृष्ठ 111।

39 विपिनचन्द्र पाल ने राष्ट्रवाद तथा नाँवक सावर्भौमवाद के समयक का वर्णन की थी, उनका कथन है कि राष्ट्र तथा मानवता दोनों ही ईश्वरीय हैं।

40 16 अक्टूबर, 1906 के बन्दे माउरम म प्रकाशित।

41 लाला लाजपत राय की आत्मकथा हिन्दी में (राजधान एण्ड एस लाहौर), त्रिवेन्द्रप्रसाद शर्मा, - लाला लाजपत राय (साहसिकी शायन, बम्बई 1928) चन्द्रशेखर शर्मा, 'देशभक्त लाला लाजपत

थे। पक्के राष्ट्रवादी, समाज-सुधारक तथा स्वाधीनता के निर्भीक योद्धा के रूप में वे सम्पूर्ण देश की प्रशंसा तथा प्रेम के पात्र बन गये थे। उनका जन्म 28 जनवरी, 1865 को लुधियाना जिले में स्थित जगरांव में हुआ था, और 7 नवम्बर, 1928 को उनका छरीरात हो गया। 1883 में उन्होंने जगरांव में बंगालत आरम्भ की, और बाद में वे हिसार में जाकर बंगालत करने लगे। 1892 में उन्होंने लाहौर में वही काम आरम्भ किया। बठिन सघन करते उन्होंने पंजाब में बंगालत के पक्ष में उच्च स्थान प्राप्त कर लिया। वे आम समाज में भी काम करने लगे जिससे उनमें निःस्वार्थता, निर्भीकता और सेवा के गुणों का विकास हुआ।⁴² साला सैनदास तथा पण्डित गुरुदत्त विद्यार्थी के सम्पर्क में आने से उनमें देशभक्ति की भावना का उदय हुआ और वह दिन प्रति दिन गहरी होती गयी।⁴³ डी ए बी कॉलेज लाहौर (जून 1, 1886 में स्थापित) की विभूतिया में उनका प्रमुख स्थान था। 1880 अथवा 1881 में उन्होंने सुरदनाथ बनर्जी के एक भाषण में मत्सीनी के जीवन के सम्बन्ध में पढ़ा। उसका उससे मन पर अमिट प्रभाव पड़ा। आगे चलकर उन्होंने 'लाइफ एण्ड टीचिंग्स ऑफ मत्सीनी' (मत्सीनी का जीवन तथा शिक्षाएँ) नामक एक बड़ी पुस्तक पढ़ी। उन्होंने स्वयं मत्सीनी की 'इयूटीज ऑफ मैन' (मनुष्य के कर्तव्य) नामक पुस्तक का उर्दू में अनुवाद किया। 1895 में लालाजी ने उर्दू में मत्सीनी की एक जीवनी लिखी। 1892-93 में उन्होंने गैरीबाल्डी की भी जीवनी लिखी और उसे प्रकाशित करवाया। 1897 में दुर्मुख के दिनों में उन्होंने पंजाब के लोगों को बड़ी सेवा की।⁴⁴ 1901 में उन्होंने लाइ बज्जन द्वारा निम्न दुर्मुख आयोग के समक्ष गवाही दी।

लाजपत राय के पिता मुन्शी राधाकृष्ण प्रारम्भ में सैयद अहमदखान के प्रशंसक थे किन्तु बाद में जब सैयद के विचार बदल गये और वे मुसलिम साम्प्रदायिकता की ओर झुकने लगे तो मुन्शीजी को भारी निराशा हुई और उन्होंने 'कोहिनूर' नामक पत्र में सैयद के विरुद्ध एक खुला पत्र प्रकाशित किया। 1877 में राधाकृष्ण स्वामी दयानन्द के प्रभाव में आये। लाजपत राय ने सैयद अहमदखान की 'द कॉलेज ऑफ इन्स्टीट्यूट गजट' (गदर के कारण) पुस्तक पढ़ी थी। वे उनकी 'सोशल रिफार्म' तथा 'अलीगढ़ इन्स्टीट्यूट गजट' नामक पत्रिकाओं को भी पढ़ा करते थे। उन्होंने ममाचारपना में कुछ पत्र प्रकाशित किये और उनमें सैयद के विचारों की प्रभावकारी ढंग से आलोचना की। सैयद अहमदखान को लिखे गये इन 'खुले पत्रों' की तुलना 'जुनियस के पत्रों से की गयी है। बस्तुतः इन पत्रों के प्रकाशन के साथ-साथ लालाजी ने राजनीति में प्रवेश किया। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना में तीन वर्ष बाद भी 1888 में वे उसमें सम्मिलित हो गये। पहले-पहल उन्होंने 1888 में इलाहाबाद में कांग्रेस के मंच पर पदापण किया और उर्दू में भाषण दिया। उसमें उन्होंने धार्मिक तथा औद्योगिक मामला पर समुचित विचार करने की आवश्यकता पर बल दिया। उस कांग्रेस में उन्होंने प्रतिनिधियों में 'सर सैयद अहमदखान को खुला पत्र' की प्रतियाँ वितरित कीं।

1905 में अखिल भारतीय कांग्रेस ने उन्हें ब्रिटिश लोकमत के समक्ष भारतीया की माँगों और शिकायतों को प्रस्तुत करने के उद्देश्य से इंग्लण्ड भेजा। वे गोखले के साथ कांग्रेस प्रतिनिधि-मण्डल के सदस्य बनकर गये। प्रतिनिधिमण्डल का उद्देश्य ब्रिटिश नेताओं को इस बात के लिए राजी करना था कि दंग भंग की योजना का कार्यान्वित न किया जाय। किन्तु शक्तिशाली साम्राज्य के घमण्डी नेता एक पक्षदलित राष्ट्र के प्रतिनिधियों के समझाने-बुझाने की ओर ध्यान देने को तैयार नहीं थे। इंग्लण्ड से लाजपत राय अमेरिका की सक्षिप्त यात्रा के लिए चले गये। वे केवल तीन सप्ताह तक अमेरिका में रहे। 1905 में बनारस में कांग्रेस का वार्षिक अधिवेशन हुआ। उस अवसर पर कांग्रेस में दो गुट हो गये। एक में अधिवेशन के अध्यक्ष गोपाल कृष्ण गोखले के अनुयायी थे और दूसरे में लोकमान्य तिलक के अतिवादी दल के समर्थक। लाजपत राय ने इन दोनों गुटों के बीच सफलतापूर्वक मध्यस्थता की।

42 लाला लाजपत राय द्वारा उर्दू में लिखित दयानन्द का जीवन चरित्र (1898)।

43 लाला लाजपत राय ने अंग्रेजी में पण्डित गुरुदत्त का जीवन चरित्र लिखा था। उसका शीर्षक है *Life of Pandit Gurudatta*।

44 लाजपत राय ने 1899 के दुर्मुख में राजपूताना में तथा 1905 के घुमक में कायदा में सहायता काय किया था।

1907 में लालाजी को सरदार अजीतसिंह⁴⁵ के साथ 1818 के विनियम 3 के अन्तर्गत निर्वासित करके भाण्डल भेज दिया गया। सरकार का यह कार्य सवधा अनुचित था। इसके मूल में उस आगल भारतीय नौकरसाहो की सनक थी⁴⁶ जो दमन के प्रतिभियावादी तरीका से काम लेने पर चुली हुई थी। किन्तु इसने लालाजी को एक शहीद का गौरव प्रदान कर दिया। वे राष्ट्रीय चीर के रूप में विख्यात हो गये। सितम्बर 1907 को उन्हें रिहा कर दिया गया। उनमें नौटने के बाद राष्ट्रीयवादियों के नये दल ने उन्हें कांग्रेस के आगामी नागपुर अधिवेशन (बाद में अधिवेशन का स्थान बदलकर सूरत कर दिया गया) का अध्यक्ष बनाना चाहा। किन्तु जब लालाजी ने देखा कि भितवादी विरोध करेंगे तो उन्होंने अपना नाम वापस ले लिया। 1913 में उन्होंने दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह के लिए पंजाब से घन एकत्र किया। उन्होंने गांधी के लाहौर बुलावा और आलीम हजार रपया इकट्ठा हो गया।

1914 में साजपत राय कांग्रेस के एक प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में भूपेन्द्रनाथ बसु तथा जिता के साथ इंग्लैण्ड गये। नवम्बर 1914 में वे इंग्लैण्ड में अमेरिका चले गये। वहाँ उन्होंने पाँच वर्ष बिताये, बीच में छह महीने के लिए वे जापान भी गये। 15 अक्टूबर, 1916 को उन्होंने अमेरिका में इण्डियन होम रूल लीग की स्थापना की। 1917 में लीग की आर से 'यंग इण्डिया' पत्रिका प्रारम्भ की गयी।⁴⁷ अमेरिका में लालाजी ने भारतीय मजदूर मंच की भी स्थापना की। अमेरिका में रहकर उन्होंने 'यंग इण्डिया'⁴⁸ (1916) तथा 'इंग्लैण्ड डेंट टु इण्डिया' (इंग्लैण्ड पर भारत का आग्रह) नामक दो पुस्तकें लिखीं। उन्होंने 1919 में 'द पोलिटिकल फ्यूचर ऑफ इण्डिया' (भारत का राजनीतिक भविष्य) नामक पुस्तक भी लिखी। इन पुस्तकों के अतिरिक्त उन्होंने 'द फाईट फॉर फ्रेंच' (टुकड़ा के लिए सड़ाई), 'ए बॉल टु यंग इण्डिया' (तृष्ण भारत का आह्वान), 'एन ओपिन लैटर टु लॉर्ड जॉर्ज' (लॉर्ड जॉर्ज के नाम खुला पत्र) और 'सैल्फ डिटरमिनेशन फॉर इण्डिया' (भारत के लिए आत्मनिर्णय) आदि कई पुस्तकें भी लिखीं। अपनी निरंतर यात्राओं तथा पत्रकारिता सम्बन्धी कार्यवाहियों के द्वारा लालाजी ने अमेरिका में भारत के लिए तीव्र प्रचार जारी रखा। उन्होंने द यूनाइटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका ए हिंदूज इम्प्रेशन एण्ड ए स्टडी' (संयुक्त राज्य अमेरिका एवं हिंदू का मत और अध्ययन) (1916) नामक पुस्तक की रचना की। उसमें उन्होंने नीचों लोगों की दशा, अमरीकी शिक्षा प्रणाली तथा अमेरिका में भारतीयों की स्थिति आदि समस्याओं का विवेचन किया।⁴⁹

1920 में लाला साजपत राय ने वक्तव्य में कांग्रेस के विरोध अधिवेशन का समापन किया। उसी अधिवेशन में असहयोग पर प्रस्ताव पारित किया गया।⁵⁰ वे सांविधानिक कार्यप्रणाली तथा उदारवादी आन्दोलन के विरोध पर रह चुके थे, यद्यपि 1907 के बाद वे राष्ट्रवादी दल की स्वराज, स्वदेशी, वहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा की चार आँगी का समर्थन करने लग गये थे। तिलक की मालि उन्हें भी गांधीजी की असहयोग प्रणाली तथा कानून की अहिंसात्मक अवज्ञा से सहानुभूति नहीं थी।⁵¹ असहयोग आन्दोलन के दिनों में लालाजी ने लोकमान्य तिलक की स्मृति में तिलक स्कूल

45 सरदार अजीतसिंह ने भारत माता नामक एक सत्या का स्थापना कर दी। वहाँ वे उग्र भावों से राजनीतिक व्याख्याएँ दिया करते थे।

46 पंजाब विधान परिषद में उपनिवेश अधिनियम के धारित हान के कारण पंजाब में अन्तरी का दोलन उठ खड़ा हुआ। 1907 में लाहौर तथा राजपिण्डी में दंगे भी हुए। 'पंजाबी नामक पत्र के माध्याम' जसबन्त राय और सम्पादन बठालके की दृष्टि दिया गया था।

47 भाषण 'यंग इण्डिया' नाम मन्तव्य द्वारा सत्यापित यंग इन्दी नामक संगठन के अनुकरण पर रखा गया था।

48 साजपत राय *Young India* (नूपाक, 1917) द्वितीय संस्करण; पुस्तक में वे भी सहराण्ड द्वारा लिखित भूमिका भी है।

49 लाला साजपत राय *The United States of America* (भारत, बम्बई, वक्तव्य 1916)।

50 लाला साजपत राय भारतीय विधान परिषद में कभी-कभी असहयोग तथा सांविधानिक आन्दोलन के बीच दुविधा में पड़ रहे।

51 देखिये साजपत राय की पुस्तक *India's Will to Freedom* का परिशिष्ट (गणेश एण्ड बम्बई, मद्रास, 1921)।

ह जायगा। किंतु किसी राष्ट्र की मुक्ति का जो दावा है, वह शासन तलवार से नहीं किया जा सकता, विशेषकर जब कि वह शासन तलवार पर आधारित नहीं किया जा सकता, विशेषकर जब कि वह शासन तलवार ही और तलवार के ही बल पर कायम हो।"

जब स्वराज्य पार्टी ने केन्द्रीय विधान सभा तथा प्रांतीय परिषदों में प्रवेश किया, तो 1925 में लालाजी केन्द्रीय विधानसभा में दल के उपनेता निर्वाचित किये गये। उन्होंने स्वराज्य पार्टी की 'बहिष्मन नीति' को पसंद नहीं किया। स्वराज्य पार्टी ने मुसलमानों की मांगों के सम्बंध में जो विचारों की उनसे भी लालाजी सहमत नहीं थे, क्योंकि उनके विचार में वे मांगें साम्प्रदायिक थीं। अतः उन्होंने स्वराज्य पार्टी से रवागपत्र दे दिया और राष्ट्रीय दल की स्थापना में मदद मोहन मास-वीय के साथ सहयोग किया। मालवीय तथा लाजपत राय के संयुक्त नेतृत्व में पार्टी को चुनावों में महत्वपूर्ण सफलता मिली। 1926 में लालाजी पुनः भारतीय विधान सभा के सदस्य चुन लिये गये। 1926 में वे भारतीय धर्मिकों के प्रतिनिधि के रूप में आठवें अंतरराष्ट्रीय धर्म सम्मेलन में भाग लेने जितेवा गये। अपने पत्र द पीपुल में उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि भारतीय विधान सभा में साधन-राष्ट्रीय सम्मेलनों में सम्मिलित होना चाहिए। लाजपत राय ने ही भारतीय विधान सभा में साधन-धर्मोपनिवेश का प्रस्ताव रखा था। उन्होंने सरकार के लोक सुरक्षा विधेयक के विरुद्ध एक बोजस्वी भाषण दिया। 1919 में अमेरिका से भारत की प्रत्याग करने से पहले उन्होंने कहा था कि मैं औपनिवेशिक ढंग के शासन से ही संतुष्ट हो जाऊंगा, किंतु 1928 में उन्होंने स्वराज्य अथवा पूर्ण औपनिवेशिक स्वराज (डोमोनियन पद) का समर्थन किया।

30 अक्टूबर, 1928 को लालाजी ने उन पर लाठी से आक्रमण कर दिया। कुछ सप्ताह उपरांत उसी दिन लालाजी के निधन हो गए। जिस दिन लालाजी के निधन हो गए, उसी दिन लालाजी के निधन हो गए।

[illegible]

[illegible]

52 *The People* साजपट राय द्वारा स्थापित सर्वोच्च न्याय कोषीन सोसाइटी का मुखपत्र था ।
53 साजपट राय *National Education in India* पृ 134-35 ।
54 साजपट राय *The Political Future of India* पृ 30 ।
55 साजपट राय ने लिखा है कि अंग्रेजों ने भारत को

है। ब्रिटेन के आधिपत्य का अंत करना और भारतीयों तथा अंग्रेजों के अधिकारों और कृत्यों का पारस्परिक सामंजस्य करना अति आवश्यक है।

डिग्वी, दादाभाई नौरोजी और रमेशचंद्र दत्त की भाँति लाजपत राय ने भी भारत के सतत आर्थिक शोषण के इतिहास की व्याख्या करने का प्रयत्न किया।⁵⁶ उन्होंने शोषण की उस निम्न नीति का भण्डाफोड़ किया जिसने भारतीय व्यापारियों, किसानों और मजदूरों को विदेशी साम्राज्यवाद के क्रूर शिकंजे में जकड़ रखा था। उन्होंने उन कुटिल चालों का भी रहस्योद्घाटन किया जिनके द्वारा भारत को गुलाम बनाया गया था। उन्होंने बतलाया कि भारत में ब्रिटिश आधिपत्य के प्रसार की कहानी देश के "सैनिक तथा आर्थिक विनाश की लम्बी प्रक्रिया थी जिसे पूरा होने में लगभग एक शताब्दी लगी। इस लम्बे काल में ब्रिटिश साम्राज्यवादियों ने देश को धीरे धीरे तिल तिल नष्ट किया।"⁵⁷ जो घन अंग्रेज लूटकर ले गये उसके बारे में यह नहीं कहा जा सकता कि वह इस देश में लगायी हुई पूँजी का ब्याज या अथवा कि ही सेवाओं का पुरस्कार था। इस लूट अथवा 'निगम' के कई रूप थे। उदाहरण के लिए, लोक सेवाओं का बढ़ता खर्च और सेना का दिन प्रति दिन बढ़ता हुआ व्यय।⁵⁸

लाजपत राय राष्ट्र का सर्वांगीण विकास चाहते थे। 1920 में कलकत्ता कांग्रेस में उन्होंने अपने अध्यक्षीय भाषण में जनता को शिक्षित, आर्थिक तथा सामाजिक उत्थान की आवश्यकता पर बल दिया।⁵⁹ वे चाहते थे कि देशवासियों में सार्वजनिक कर्तव्य की गहरी भावना और उच्च कोटि की सार्वजनिक नैतिकता का विकास हो। उन्होंने बतलाया कि सच्ची देशभक्ति का अर्थ है कि निजी स्वार्थों को समाज के वृहत्तर कल्याण के लिए बलिदान कर दिया जाय। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की कि राष्ट्र राज्य से उच्च है।⁶⁰ इस प्रकार उन्होंने किन्हे के इस सिद्धांत का खण्डन किया कि राज्य राष्ट्र से महत्तर है। उनके अनुसार राष्ट्र राज्य के स्वरूप का निर्धारण करता है और अपने नैगम रूप में राज्य के स्वरूप को बदलने के लिए स्वतंत्र है।

3 लाजपत राय तथा समाजवाद

20 फरवरी, 1920 को अमेरिका से लौटने के बाद लालाजी ने समाजवादी विचारों को लोकप्रिय बनाने के काम में भी योग दिया। यह स्मरणीय है कि उनकी पुस्तक 'द आय समाज' का प्राक्कथन ब्रिटेन के प्रसिद्ध समाजवादी नेता सिडनी वेब ने लिखा था। वे जमींदारी तथा पूँजीपतियों की शक्ति में वृद्धि करने के खिलाफ थे।⁶¹ वे अव्यावहारिक ढंग के समाजवादी नहीं थे, किंतु उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि समाज का वर्तमान संगठन अनुचित तथा अयामपूर्ण है, और आदिम युग की व्यवस्था से भी अधिक बुरा है।⁶² किंतु वे चाहते थे कि भारतीय पूँजीपति तथा श्रमिक देश के उद्योगों के विकास के लिए समानता के आधार पर सहयोग करें। 1920 में इण्डियन ट्रेड यूनियन कांग्रेस के प्रथम अधिवेशन के रूप में उन्होंने सुझाव दिया कि ट्रेड यूनियन कांग्रेस को अंतरराष्ट्रीय श्रम संघ में अपने प्रतिनिधि भेजने चाहिए। उन्होंने भारतीय मजदूरों तथा यूरोपीय सहकारियों के बीच मंत्री स्थापित करने की आवश्यकता पर बल दिया। किंतु लालाजी यूरोप तथा रूस के मजदूर वर्ग की कामप्रणाली को अपनाने के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने देश के बुद्धिजीवी वर्ग से अपील की कि वह मजदूरों की सहायता के लिए आगे आये। लाजपत राय ने यूरोप के पूँजीपतियों की मत्सना की क्योर्नि वे राष्ट्रवाद की आड़ में समार को विनाश की ओर ले जा रहे थे।⁶³ बाद में उन्होंने ब्रिटेन के उदारवादियों की उनके आध्वर्यपूर्ण साम्राज्यवाद और पूँजीवाद के लिए बहुत निंदा की और

56 लाजपत राय, *England's Debt to India* पृ 339।
57 वही, पृ 327।

58 लाजपत राय, *Unhappy India*, पृ 327-38।

59 लाजपत राय, *The Call to Young India* (नवंबर 1921), पृ 337।

60 लाजपत राय, *National Education in India* पृ 147।

61 लाजपत राय, *The Political Future of India* पृ 201।

62 लाजपत राय, *India's Will to Freedom*, पृ 36-37।

63 वही, पृ 171।

भारतीय जनता को ब्रिटिश मजदूर दल में अधिक विश्वास रखने के लिए प्रेरित किया।⁶⁴ साजपत राय ने यह समझ लेने की दूरदृष्टिता थी कि पददलित वर्गों की उचित राजनीतिक और आर्थिक मांगों को पूरा करने हो साम्यवाद के प्रसार को रोका जा सकता था।⁶⁵ 1919 में उन्होंने पैगम्बर की-सी सूत्रबद्ध का परिचय देते हुए कहा था “कोई नहीं जानता कि बौद्धबोधवाद (साम्यवाद) क्या है। इस विषय पर समाजवादियां भी मतभेद हैं। उनका प्रगत वग बहुत उल्लसित है, किन्तु नरम ढंग के समाजवादी उसकी निन्दा कर रहे हैं। उदारवादी तथा उग्रवादी निःसर्वाधिक होकर स्वीकार कर रहे हैं कि उसने (साम्यवाद ने) मानव जीवन में एक नयी भावना उत्पन्न कर दी है जो स्थायी होने जा रही है और विश्व के भविष्य पर गम्भीर प्रभाव डालेगी। किन्तु हमारा विचार है कि विद्यमान व्यवस्था में उग्र परिवर्तन ही उसके ज्वार को रोक सकते हैं। समाजवादी तथा उग्रवादी उससे अधिकाधिक लाभ उठाना चाहते हैं इससे विपरीत साम्राज्यवादी, उदारवादी तथा अनुदारवादी कम से कम और केवल उतनी ही विश्वासते देना चाहते हैं जिनसे विद्यमान व्यवस्था, जिसमें वे सर्वोच्च हैं, सुरक्षित बनी रहे। सधन कुछ समय तक जारी रहेगा, किन्तु इसमें सन्देह नहीं कि उसका अन्त नयी भावना की विजय में ही होगा। बौद्धबोधवाद का मुकाबला करने का एकमात्र तरीका यह है कि विश्व की विभिन्न जातियां जो जिनका क्षोषण किया जा रहा है और रक्त बूसा जा रहा है, उनके अधिकार दे दिये जायें। अथवा सत्कार के अमृतपुट तथा क्षोषित देश इसके फलने-फूलने के केंद्र बन जायें। भारत को अपने अधिकार प्राप्त करने चाहिए, नहीं तो हिमालय भी बौद्धबोधवाद को देना में आनंद नहीं रोक सकता। अमृतपुट तथा स्वशासित भारत उसके विरुद्ध कवच का काम कर सकता है और अमृतपुट तथा उत्पीड़ित भारत उसके लिए सर्वाधिक उबरा भूमि सिद्ध होगा।”⁶⁶ लालाजी का कहना था कि रूस में बौद्धबोधवाद के उदय से यह और भी अधिक आवश्यक हो गया है कि भारत पर निरंकुश ढंग से शासन न किया जाय और महा-नौकत-न शांति पूर्वक स्थापित तथा विनसित किया जाय।⁶⁷

साजपत राय माक्सवाद के दम सिद्धांत को नहीं मानते थे कि ऐतिहासिक द्वन्द्ववाद के दूर नियम के अनुसार प्रत्येक देश पहले पूजावादी अवस्था से गुजरे और फिर वहां सवहारा का अधिनायकत्व स्थापित हो। उनका कहना था कि यदि सही भी हो तो भी भारत में यूरोप के “घुने हुए, सड़े हुए, कुत्सित तथा अनैतिक पूजावाद का क्या का रवो स्थापित करना मूखनापूण हागा।⁶⁸ उनका विचार था कि प्रथम विश्वयुद्ध ने यूरोप की सम्पत्ता का घातक चोट पहुँचायी थी। इसीलिए वे भारत में मरणशील औद्योगिक सम्पत्ता की बुराईयां को प्रविष्ट करने के विरुद्ध थे।⁶⁹ लालाजी पूजावाद तथा साम्राज्यवाद के कट्टर दण्ड थे। पश्चिम के जीवन का उग्र निजी अनुभव था। उस अनुभव के आधार पर उन्होंने यहाँ तक कह दिया था कि जीवन की पूजावादी व्याख्या के मुकाबले में समाजवादी व्याख्या वलिक बौद्धबोधवादी व्याख्या अधिक विश्वसनीय और उदात्त है।⁷⁰

4 साजपत राय तथा हिंदू विचारधारा

प्रथम विश्व युद्ध के दौरान लालाजी पश्चिम में थे और वही उन्होंने अपनी ‘द आर्य समाज नाम की प्रसिद्ध पुस्तक लिखी। इस पुस्तक में उन्होंने कहा कि आर्य समाज को अधिक सावनीम-वादी तथा सहिष्णुतापूर्ण नीति अपनानी चाहिए। जब उन्होंने पंजाब आर्य समाज में सामाजिक कार्यकर्ता के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया उसी समय से उन्हें पण्डित लेखराम और गुरुदत्त आदि की मतवादी वृत्तता में सहानुभूति नहीं थी। लालाजी चाहते थे कि प्राचीन सभ्यता के जो

64 साजपत राय *The Call to Young India* पृ 78-79।

65 एच एन ब्रिस्फोर्ड ने लिखा है कि साजपत राय “प्रथम भारतीय समाजवादी थे। *Subject India* (बोरो एन) कम्पनी बम्बई, 1946) पृ 24।

66 साजपत राय, *The Political Future of India* (यूना, 1919) पृ 206-7।

67 वही पृ 208।

68 वही, पृ 202।

69 वही पृ 201।

70 अखिल भारतीय ट्रेड यूनियन कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन में साजपत राय का अध्यात्मिक भाषण (1920)। *India's Will to Freedom*, पृ 177।

तत्त्व शक्ति तथा जीवन देने वाले हैं उनका परिरक्षण अवश्य ही किया जाय। किंतु वे ऐसे धर्म के पक्ष में थे जो पृथ्वी पर और वर्तमान परिस्थितियों में सम्मानपूर्ण जीवन का आधार बन सके। इस लिए उन्होंने भारतीयों को प्रेरणा दी कि वे अपने को वर्तमान सत्स्थाओं और वर्तमान संस्कृति से सुसज्जित करने का प्रयत्न करें। उन्होंने दृष्टिकोण को विस्तृत करने का सुझाव दिया और इस बात का समर्थन किया कि हिन्दू धर्म का भारतीय राष्ट्रवाद के महत्तर धर्म के साथ सामंजस्य स्थापित किया जाय।⁷¹ अतः वे चाहते थे कि आय समाज "पुरातनवाद से मिश्रित गतिशीलता" की नीति को अपनाये⁷² और इस प्रकार उन्नति के मार्ग पर अग्रसर हो। आयसमाजी होने के नाते लालाजी का प्राचीन भारत की परम्पराओं तथा ऐतिहासिक भावनाओं से प्रेम था। इसलिए वे अनीत से सहसा सम्बंध तोड़ लेना सहन नहीं कर सकते थे। उन्होंने लिखा "धर्म को जीवन से निष्पन्नित करना बहुत ही खतरनाक है।"⁷³ वे चाहते थे कि जिन पुरातन मूल्यों का अभी भी महत्व और उपादेयता है उन्हें अवश्य बनाये रखा जाय। वे स्वीकार करते थे कि आधुनिक सम्प्रदाय ने आराम तथा आनन्द देने वाली व्यवस्था का निर्माण करने में चमत्कार कर दिखाया है किंतु उनका विश्वास था कि वेदों के विद्वत्शास्त्रीय तथा समाजशास्त्रीय आदर्श "आधुनिक सम्प्रदाय के आदर्शों की अपेक्षा मूल्य के अधिक निकट है।"⁷⁴ लालाजी के अनुसार धर्म का प्रयोजन केवल नैतिक उन्नति तथा आध्यात्मिक आनन्द की प्राप्ति नहीं है अपितु सामाजिक विकास में योग देना भी उनका काम है। आयसमाजी होने के नाते वे जाति प्रथा के अत्यायों के विरुद्ध थे और ऐसे सद्धर्म का विकास चाहते थे जो मनुष्य का सच्चे अर्थ में उदात्त बनाने में सहायक हो सके।

पश्चिम में, विशेषकर अमेरिका में, दीर्घ काल तक रहने के कारण लालाजी का दृष्टिकोण व्यापक हो गया था, अतः उन्हें बुरा हिन्दू पुनरुत्थानवादी मानना नितान्त अनुचित है। उनका कहना था कि मनु, नारद तथा आपस्तम्ब के सामाजिक दर्शन को सदैव बनाये रखना बुद्धिसंपन्न नहीं है।⁷⁵ उन्हें विश्वास था कि पूर्व तथा पश्चिम के बीच मेल-मिलाप अवश्य होगा। किंतु वे तीरस्य एकस्यता की प्रशंसा नहीं थे। कमिन्ज के लॉज डिजिंसन की आलोचना करने हुए लालाजी ने कहा कि धार्मिक आदर्शों नैतिक भाषणों, व्यवहार के सामाजिक रूपों तथा कलात्मक समीक्षा के क्षेत्रों में पश्चिम की अपेक्षा पूर्व में बड़ी अधिक शक्ति देखने को मिलती है। किंतु वे चाहते थे कि पूर्व पश्चिम की "आक्रामक भावना को कुछ अंशों में" अंतर्ग्रहण करे और उसकी बोद्धि उपलब्धियाँ को आत्मसात करे।⁷⁶ वे पश्चिम की कुछ समाजशास्त्रीय तथा राजनीतिक धारणाओं के मूल्यों को भली भाँति समझते थे और पश्चिमा लोकतांत्रिक दशा की राजनीतिक समस्याओं की प्रशंसा किया करते थे। उन पर जॉन बीवी तथा बर्ट्रांड रसल के शिक्षाशास्त्रीय विचारों का भी कुछ प्रभाव पड़ा था।⁷⁷ उन्हें पश्चिम के कुछ शक्ति विचारों तथा वहाँ चल रहे वैज्ञानिक प्रयोगों में भी आस्था थी। वे स्वीकार करते थे कि 'तरुण भारत' पर इंग्लैंड के इतिहास और साहित्य तथा पश्चिम के जीवन में संहित प्रगतिवादी विचारों एवं आदर्शों का प्रभाव पड़ा है।⁷⁸ 1907 में सूरत में आयोजित अखिल भारतीय स्वदेशी सम्मेलन के अवसर पर भाषण देते हुए लालाजी ने कहा था "स्वदेशी की भावना जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में व्याप्त होनी चाहिए, किंतु बात यह है कि प्रगति को बाधित रखने और समृद्धि को प्राप्त करने के लिए पश्चिम से जो कुछ सीखना पड़े उसे सीखने में उन्हें लज्जा का अनुभव नहीं होना चाहिए। पीछे लौटने से कोई लाभ नहीं है। यदि राष्ट्र का

71 सायपत राय, *The Arya Samaj* (लॉन्गेस ग्रोन एण्ड कम्पनी, स दन, 1915), पृष्ठ 282-83।

72 वही पृष्ठ 279।

73 सायपत राय, *India's Will to Freedom*। पृष्ठ 77।

74 सायपत राय "Some Observations on Civilization" *The United States of America* पृष्ठ 334-43।

75 'सायपत राय' (हिन्दी) पृष्ठ 493-94।

76 सायपत राय, *The Evolution of Japan and Other Peoples* पृष्ठ 96।

77 सायपत राय, *The Problem of National Education in India* (जॉन एमन एण्ड कम्पनी स दन, 1920), पृष्ठ 178-79।

78 सायपत राय, *England's Debt to India* (यूनाईटेड, 1917), पृष्ठ 338।

हित होता हो तो पीछे लौटा जा सकता है। अथवा ऐसा करना आत्महत्या के सदृश होगा। आधुनिक परिस्थितियों में उन्हें राष्ट्रीयता के लिए आधुनिक ढंग के संघ बनाना सीखना चाहिए और उन्हें उन हथियारों का प्रयोग करने का प्रयत्न करना चाहिए जिनका उनके विरुद्ध प्रयोग किया गया था।⁷⁹

लालाजी आक्रामक नौकरशाही की सनका तथा आदेशों के सामने समर्पण करने के लिए तैयार नहीं थे। वे इस अर्थ में 'याम' के भी समर्थक थे कि हर व्यक्ति और समूह को उसका देय दिया जाना चाहिए। वे तत्काल एकता तथा सहयोग में विश्वास करते थे। 1927 की मद्रास कांग्रेस में उन्होंने दोनों सम्प्रदायों की एकता के प्रस्ताव का समर्थन किया, किंतु वे यह भी नहीं सहन कर सकते थे कि हिंदुओं के हितों को किसी प्रकार की जोखिम पहुँचायी जाय। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के नेता लालाजी के विचारों से सहमत नहीं थे। 1921 में मोपला लोगों ने हिंदुओं पर जो मयकर अत्याचार किये और मुलतान अमृतसर, सहारनपुर तथा कोहाट में जो हिंदू मुसलिम दंगे हुए उनसे श्रद्धानंद, मालवीय तथा लाजपत राय को भारी चिन्ता हुई। कांग्रेस मुसलमानों को रियायत देने के पक्ष में थी, क्योंकि देश में वे अल्पसंख्यक थे। किंतु देश में अल्पसंख्यक होते हुए भी पंजाब में मुसलमानों की स्थिति बहुत दृढ़ थी। लालाजी पंजाब की विशिष्ट राजनीतिक तथा साम्प्रदायिक स्थिति से प्रभावित हुए बिना न रह सके। इसलिए कुछ समय के लिए लालाजी का हिंदू महासभा से भी सम्बन्ध रहा। किन्तु वे कभी सम्प्रदायवादी नहीं हुए और न उन्होंने कभी ऐसे किसी काम का समय किया जिससे स्वराज के काम में बाधा पड़ती।

1925 में लालाजी कलकत्ता अधिवेशन में हिंदू महासभा के अध्यक्ष थे। उन्होंने सभा का कार्यक्रम तथा नीति इस प्रकार निश्चित की

- (1) सम्पूर्ण देश में हिंदू सभाओं का संगठन करना।
- (2) जिन हिंदुओं को साम्प्रदायिक दंगा के कारण सहायता की आवश्यकता पड़े उन्हें सहायता देना।
- (3) जिन हिंदुओं को बलपूर्वक मुसलमान बना लिया गया था उन्हें पुन हिंदू धर्म में परिवर्तित करना।
- (4) हिंदू युवका और युवतियों के लिए अखाडों का संगठन करना।
- (5) सेवा समितियों का संगठन करना।
- (6) हिंदी को लोकप्रिय बनाना।
- (7) हिन्दू मंदिरों के संरक्षकों और प्रतिपालकों से प्राथना करना कि वे लोगों को मन्दिरों में सलग्न नक्शा में जमा होने तथा सामाजिक और धार्मिक मामलों पर विचार विनिमय करने की अनुज्ञा दें।
- (8) हिन्दू त्यौहारों का इस ढंग से मनाना कि हिंदुओं के विभिन्न समुदायों के बीच भाईचारे की भावनाओं का विकास हो सके।
- (9) मुसलमानों तथा ईसाइयों के साथ सदभावना बढ़ाना।
- (10) सभी राजनीतिक विचारों में हिंदुओं के साम्प्रदायिक हितों का प्रतिनिधित्व करना।
- (11) हिन्दू युवकों का औद्योगिक कामकाज अपनाने के लिए प्रोत्साहित करना।
- (12) हिन्दू दंपतियों तथा घर-घरों के बीच सदभावना उत्पन्न करना।
- (13) हिंदू स्त्रियों की दशा सुधारना।⁸⁰

अक्टूबर 1928 में लाजपत राय ने इटावा में संयुक्त प्रांत हिन्दू महासभा के सम्मेलन की अध्यक्षता की। अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने नेहरू रिपोर्ट का समर्थन किया और हिंदुओं को उसे अंगीकार करने की सलाह दी। इस रिपोर्ट में औपनिवेशिक स्वराज को भारत का उद्देश्य

79 *The Indian National Builders* भाग I (गणक एण्ड कंपनी प्रकाश) तृतीय संस्करण पृ 341-42।
 80 द्रष्टव्य *A Review of the History and Work of the Hindu Mahasabha and the Hindu Sangathan Movement* (पुनरावृत्ति प्रेस दिल्ली, 1952) तथा वात्सल की *Party Politics in India* में उद्धृत पृष्ठ 166।

1 प्रस्तावना

श्री अरविन्द (1872-1950)¹ भारतीय पुनर्जागरण और भारतीय राष्ट्रवाद की एक महान विभूति थे। उनकी नैतिक, बौद्धिक तथा आध्यात्मिक उपलब्धियां ने भारत के शिक्षित समाज पर गहरा प्रभाव डाला है। उनके महाग्रन्थ 'द साइकल डिवाइडन' के प्रकाशन के समय से सत्सर्ग के प्रमुख विद्वानों का ध्यान उनको ओर आकृष्ट हुआ है, और उनका महाकाव्य 'सावित्री आध्यात्मिक काव्य' के क्षेत्र में एक नये युग का प्रवर्तक माना जाता है। निस्संदेह वे आधुनिक भारतीय विचारकों में सबसे अधिक सुसिद्धि प्राप्त करने वाले हैं। ईश्वर न, जिन पर अरविन्द के देदीप्यमान व्यक्तित्व का गहरा प्रभाव पड़ा था, कहा है कि उनके द्वारा भारत विश्व को अपना सदैव व्यक्त करेगा। रोमै रोलाँ अरविन्द का एशिया की प्रतिभा तथा यूरोप की प्रतिभा का सर्वोत्कृष्ट समन्वय मानते थे। सचमुच अरविन्द की प्रतिभा बहुमुखी थी, वे कवि, तत्त्वज्ञानी, दार्शनिक, देशभक्त, मानवता के प्रेमी तथा राजनीतिक दार्शनिक थे। उनकी रचनाओं में हम भारत की नवीन तथा उदीयमान आत्मा का घनीभूत सार देखने को मिलता है और मानव जाति के लिए उनमें आध्यात्मिक संदेश निहित है।

अरविन्द ने इंग्लैंड में अपने चौदह वर्ष के प्रवास (सात वर्ष की आयु से इक्कीस वर्ष की आयु तक) के दौरान ग्रीक तथा लटिन के प्राचीन साहित्य का गम्भीर और सूक्ष्म अध्ययन किया। उन्होंने होमर से लेकर गैटे तक यूरोप के कुछ महान आचार्यों की रचनाएँ मूल भाषाओं में पढ़ीं। जब वे बड़ोपा में प्रोफेसर थे उस समय उन्होंने उपनिषदों तथा गीता का गम्भीर अध्ययन किया। और वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि प्राचीन भारत के इन ग्रन्थों में तत्त्वज्ञान सम्बन्धी समस्याओं का बौद्धिक और तात्त्विक विवेचन वही है, अपितु उनमें गम्भीर और तीव्र शूद्र आध्यात्मिक अनुभूतियों के उद्गार भर पड़े हैं। रामकृष्ण और विवेकानन्द के वैयक्तिक सम्बन्ध का उन पर विशेष प्रभाव पड़ा था। 1905 से 1910 तक अरविन्द ने बंगाल के राष्ट्रीय आन्दोलन के नेता के रूप में राजनीतिक कार्य में अपना जीवन बिताया।² उन दिनों उन्होंने हिंदू धर्मशास्त्रों का और भी गम्भीर अध्ययन किया। अलीपुर जेल के एकांत निवास में उन्हें 'रहस्यात्मक' दृष्टियों के दर्शन हुए थे इस उन्होंने स्वीकार किया है। राजनीतिक नेता तथा लेखक के रूप में वे प्राचीन वेदांत तथा आधुनिक यूरोपीय राजनीतिक दान का समन्वय करना चाहते थे। उनका राजनीतिक वेदांत उपनिषदों के विरुद्ध स्वीकारात्मक दृष्टिकोण का पुनः प्रतिपादन मात्र नहीं है बल्कि वह एक पराधीन राष्ट्र के राजनीतिक

1 श्री अरविन्द घोष का जन्म 15 अगस्त, 1873 को हुआ था और 5 दिसम्बर 1950 को उनका देहांत हुआ। वेलेन्टाइन गिरोस लिखता है 'महोदय आत्मत्याग' में इस आदमक सम्बन्ध में किसी का आशय नहीं हो सकता है। उनकी दृष्टि में ब्रिटिश शासन तथा पश्चिमी सभ्यता जिसका वह समर्थन करता है दोनों हिंदुत्व के जीवन के लिए घातक हैं। यह आरोप लगाया उचित नहीं है कि वे उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए हिंसा तथा हत्या को उचित कार्य मानते हैं, क्योंकि यद्यपि उन पर कई बार मुकद्दमा चलाया जा चुका है और एक बार तो उन पर वास्तविक राजनीतिक अपराध में समिलित होने के लिए मुकद्दमा चलाया गया—जहाँ मानकदोला बम फाँट म—किन्तु कानून उन्हें अब तक मुक्त करता आया है। *Indian Unrest*, पृष्ठ 90।

तथा सामाजिक जीवन के पुनर्निर्माण का ठोस राजनीतिक दंगन है। पांडीचेरी के एकांत निवास में उन्होंने इन ग्रंथों की रचना की 'द लाइफ डिवाइड', 'एसेज आन द गीता', 'द सिंघेमिस आव योग', 'सावित्री' इत्यादि। उनके ग्रंथों से पता चलता है कि वे पूरब के धार्मिक साहित्य तथा पश्चिम के तत्वशास्त्र दोनों में गहरी गति परित्त थे।

2 श्री अरविन्द का तत्वशास्त्र

दार्शनिक स्तर पर अरविन्द ने भारत के मयासवादी अद्वैतवादी अनुभवातीत प्रत्ययवाद और पश्चिम के लोकिनवादी भौतिकवाद की परस्पर विरोधी प्रवृत्तियों का समन्वय किया है। स्वयं उनका यही दावा है। यद्यपि बौद्धिक तथा राजनीतिक क्रियाकलाप के क्षेत्र में भारतीयों की उपलब्धियाँ अत्यधिक महत्वपूर्ण हैं किन्तु भारतीय प्रतिभा की उच्चतम अभिव्यक्ति वेदांती ऋषियों तथा बुद्ध की शिक्षाओं के रूप में हुई है। अपने परवर्ती काल में भारतीय आध्यात्मिकता पार्थिव जीवन की आत्मा की प्रतिभा के अनुरूप स्थापित न कर सकी, इसलिए हमने लोग में ससार को त्यागने की प्रवृत्ति जाग्रत की और प्राकृतिक जगत की क्षणमग्नता पर अतिशय प्रलंब प्रणयशक्ति को दुबल कर दिया। परिणाम यह हुआ कि जीवन के गुह्य लौकिक क्षेत्रों में भारत ससार के अन्य देशों के साथ प्रतिस्पर्धा में सफल न हो सका। भाषावाद के दशन का विकास हुआ और निर्वाण का उपदेश दिया जाने लगा। इसलिए यद्यपि प्रत्ययवादी दशन की प्रामाणिकता का आधार रहस्यात्मक अनुभूतियाँ का अकाट्य साक्ष्य माना जाता है, फिर भी इस दशन को लोकप्रिय बनाने का ऐतिहासिक परिणाम यह हुआ कि व्यावहारिक और राजनीतिक जीवन सत्यानाश के गत में डब गया। रहस्यवादी दशन के अनुचित हमें पुराने मित्रियों के चिन्तन में, यूनान के पाइथागोरस, प्लेटो आदि की विचारधाराओं में, प्लैटोनस और पीफिरी के नव-प्लेटोवाद में और एक्हाट तथा बोहर्मे के विचारों में मिलते हैं, किन्तु इस प्रकार के प्रत्ययवाद का सबसे अधिक विकास भारत में ही हुआ। इसके विपरीत, यूरोप भौतिकवाद का गढ़ रहा है, यद्यपि प्राचीन भारत के चारवाक सम्प्रदाय में भी हम भौतिकवादी प्रवृत्तियाँ देखने की मिल जाती हैं। यूरोप में अनेक भौतिकवादी विचारक हुए हैं। डेमोक्रीटस, एपीकुरस, हॉम्स, ला मैत्री, गिंदरो, हॉल्बाख, हेल्वेगियस, मार्क्स, एंगेल्स, बुखनर, फोक्ट, हैबिल, लेनिन आदि कुछ उल्लेखनीय नाम हैं। इससे वावजूद कि अनेक वैज्ञानिकों का ईश्वर में विश्वास रहा है, वैज्ञानिक पद्धति के पूर्ण विकास ने पश्चिम में घोर भौतिकवाद और लौकिकवाद को प्रोत्साहन दिया है। सबन बाह्य वातावरण की विजय और समाज का बौद्धिक आधार पर संगठित करने के सन्देश की घोषणा की गयी है। इस प्रकार के वैज्ञानिक बुद्धिवाद ने मनुष्य के प्राकृतिक तथा सामाजिक विकास के ज्ञान में अभूतपूर्व बढ़ि की, लोकतन्त्र तथा समाजवाद के आदर्शों को लोकप्रिय बनाया, मानवतावाद तथा परोपकारवाद को प्रोत्साहन दिया सामाजिक आदर्शवाद का विस्तार किया और सामाजिक तौर पर मनुष्य की मृजनात्मक शक्ति को विजयी बनाया। फिर भी उसके फलस्वरूप आत्मा के जीवन का निषेध ही हुआ। भौतिकवादी तथा त्रिधात्मक मनोविज्ञान न आत्मा की शारीरिक प्रक्रियाओं का ही परिणाम माना। ऐसे वातावरण में नवी जीवन को साक्षात्कृत करना सम्भव नहीं था। यही कारण है कि यूरोपीय सम्प्रदाय एक दूसरे से सत् पॉल (जन्म से बहु एडि-याई था) अथवा एक अन्य सत् फासिम को जन्म नहीं दे सकी है। अरविन्द का विचार था कि भारत तथा यूरोप दोनों ही अति की ओर चले हैं। उनको आशा थी कि भारतीय आध्यात्मवाद और यूरोपीय लौकिकवाद तथा भौतिकवाद के बीच सामंजस्य स्थापित किया जा सकता है, और यह एक ऐसे दशन की सृष्टि करके ही सम्भव हो सकता है जिसमें पदार्थ (भूत, द्रव्य) तथा जन्मा दोनों के महत्व का स्वीकार किया जाय। अपने दार्शनिक ग्रंथों में उन्होंने इसी प्रकार के सामंजस्य का प्रयत्न किया। उनके अनुसार परम सत् एक आध्यात्मिक तत्व है। वह केवल अव्यक्त, अलक्ष्य, अनिर्देश्य अनुभवातीत और अपरिवर्तनीय सत्ता नहीं है, अपितु उसमें गतिशील उत्परिवर्तन तथा बहुत्व (अनेकत्व) के बीच विद्यमान रहते हैं, अतः विविधता भी उसी ही वास्तविक है जितनी कि एकता। बाह्य जगत वास्तविक सत्ता की वास्तविक सृष्टि है, वह कल्पना की मनोगत सृष्टि नहीं है और न शून्य अथवा विराट अनस्तित्व है। इसलिए पदार्थ अथवा जीवन के स्वत्व दावा का निषेध करना उचित नहीं है। पदार्थ भी आवरणयुक्त आत्मा ही है। ब्रह्माण्ड के विकास के हेतु आत्मा अपनी

चेतना का निक्षेपत परिसीमन करके अचेतन का रूप धारण कर लेता है। उस अचेतनता से विकास का क्रम आरम्भ होता है और उत्तरोत्तर दृव्य, जीवन तथा चित्त (मन) प्रादुर्भूत होते हैं। इस प्रकार अरविन्द न दृव्य तथा आत्मा का तत्त्वशास्त्रीय समन्वय कर दिया है, और यही उनका दावा है। उन्होंने लिखा है 'वस्तुतः हम अधिक पूण और व्यापक स्वीकृति की आवश्यकता हैं। हम देखते हैं कि भारत में सयासवाद के आदर्श का प्रतिपादन करने वालों ने वेदात के सूत्र को ही है, दूसरा नहीं (एक सत—नेह नानास्ति विचन) के अभिप्राय को मलीभाति नहीं समझा है। उन्होंने दूसरे सूत्र 'यह सब कुछ ब्रह्म है (सर्व सत्त्विद ब्रह्म) की ओर समुचित ध्यान नहीं दिया है। एक ओर मनुष्य में ऊपर उठकर परमात्मा का प्राप्त करने की उत्कट आकांक्षा दिखायी देती है, तो दूसरी ओर परमात्मा में भी अपनी अभिव्यक्ति को अपने में शाश्वत रूप में समेटने के उद्देश्य से नीचे की ओर अवतरित होने की प्रवृत्ति दीप्त पड़ती है। इन दोनों बातों को समुचित ढंग से परस्पर सम्बद्ध नहीं किया गया है। पदार्थ में निहित ब्रह्म के प्रयोजन की उतनी अच्छी तरह नहीं समझा गया जितनी अच्छी तरह आत्मा में निहित सत्य का साक्षात्कार कर लिया गया है। जिस परम सत् का साक्षात्कार सयासी करना चाहता है उसे पूणरूपेण हृदयगम कर लिया गया है, किन्तु प्राचीन वेदातिया की भाँति उसकी पूण व्यापकता और विस्तार की नहीं समझा गया है। किन्तु प्राचीन अभिप्राय यह नहीं है कि पूण स्वीकृति की खोज में शुद्ध आध्यात्मिक प्रवृत्ति को कम महत्व दिया जाय। जसा कि हम देख चुके हैं भौतिकवाद ने ईश्वरीय प्रयोजन की सिद्धि में महान योग दिया है उसी तरह हम स्वीकार करना चाहिए कि सयासवाद के आदर्श ने भी महान सेवा की है। अन्तिम सामञ्जस्य में हम भौतिक विज्ञान के सत्या और उसकी वास्तविक उपयोगी वस्तुआ का निश्चय ही परिदृक्षण करोगे, चाहे हमें उससे विद्यमान सभी रूपा की तोड़-मरोड़ अथवा परिप्राग ही क्या न करना पड़े। और इससे भी अधिक सावधानी हमें प्राचीन आर्यों की विरासत को सुरक्षित रखने के लिए बरतनी पड़ेगी चाहे वह विरासत कितनी ही 'यून अथवा अवभूतस्थित क्या न हो गयी हो।' अस्तु लाइबनिज और हेगेल ने भी दार्शनिक समन्वय का प्रयत्न किया है किन्तु अरविन्द के अनुसार उन दार्शनिकों का समन्वय कोरा बौद्धिक है जबकि उनका अपना समन्वय मनुष्य की आध्यात्मिक चेतना के विकास में पूण सत्य के रूप में साक्षात्कार किया जा सकता है। अरविन्द का तत्त्वशास्त्र पाश्चात्य तथा प्राच्य विचारों के विलयन से विकसित हुआ है। परम आध्यात्मिक सत्ता के विचार का उदगम उपनिषद् हैं अचेतनता की धारणा का स्रोत ऋग्वेद का नासदीय सूक्त बताया जाता है, और वेदात की तपस की धारणा का स्रोत ऋग्वेद का नासदीय सूक्त को ग्रहण किया गया है। इससे विपरीत पदार्थ, जीवन तथा चित्त के द्वारा विकास का क्रम का सिद्धात व्यवस्थित रूप से पाश्चात्य दशन में ही विकसित हुआ है यद्यपि अरविन्द तथा राधा-कृष्णन³ न सतिरीय उपनिषद् में उसका अनुचित दूढ़ निवालने का प्रयत्न किया है।

3 श्री अरविन्द का इतिहास तथा सत्कृति दशन राजनीतिक दार्शनिक के रूप में अरविन्द न इतिहास में आध्यात्मिक नियतिवाद के सिद्धात को स्वीकार किया है। उनका कहना था कि इतिहास की ऊपर से निष्प्रयोजन और प्रायः परस्पर-विरोधी प्रतीत होने वाली घटनाओं के मूल में ईश्वर की शक्तियाँ ही काम कर रही हैं। इतिहास ब्रह्म की प्रथम पुनराभिव्यक्ति है। अरविन्द काली को परमात्मा की नियामक शक्ति का प्रतीक मानते थे। उनके अनुसार काली का गतिशील त्रियाकलाप ही इतिहास है। अपने इस तत्व की पुष्टि में उन्होंने दो ऐतिहासिक उदाहरण प्रस्तुत किये—बंगाल का राष्ट्रवाद तथा मान्स की शक्ति विपिन चन्द्रपाल की भाँति उह भी भारतीय पुनरुत्थान के मूल में ईश्वर की इच्छा दिखायी दी। एक रहस्यवादी की भाँति उन्होंने घोषणा की कि भारतीय राष्ट्रवाद के मूल में ईश्वर है और वही आदर्शन का वास्तविक नेता है। उन्होंने बताया कि ब्रिटिश अधिकारी भारतीय जनता का जो दमन, उत्पी-

3 The Life Divine चित् 1 पृष्ठ 30।
4 राधाकृष्णन, The Reign of Religion in Contemporary Philosophy (भगवत एवम् बन्धनी, सदन, 1920) अन्तिम अध्याय।

उन और अपमान कर रहे हैं वह भी ईश्वरीय योजना का ही अंग है। ईश्वर भाग्यीया को आत्म-निग्रह की शिक्षा देने के लिए स्वयं इन तरीकों का प्रयोग कर रहा है। फ्रांस की श्रांति भी ईश्वर की इच्छा का ही परिणाम थी। जब तक क्रान्ति के नेताओं—मिराबो, दांते, रोबिसपियेर, नैपोलियन आदि—ने अपने कार्यकलाप में क्रांती की इच्छा (युग की आत्मा) को व्यक्त किया तब तक उसने उन्हें काय करने दिया। किंतु जैसे ही वे अहंकार से प्रेरित होकर अपनी महत्वाकांक्षाओं की पूर्ति में लग गये वैसे ही उसने उन्हें इतिहास के भव से उठाकर फेंक दिया। इस प्रकार का दवी-यायवाद (दवी-याय का सिद्धांत) भगवद्गीता के विचारा तथा जमन प्रत्ययवाद के समन्वय का प्रतीक है। इसी को हेगल ने इतिहास का औचित्य कहा है, इसी रूप में वह उस (इतिहास को) बुद्धिगम्य और तर्कमग्न मानता है। गीता के अनुसार महापुरुष ईश्वर का उपकरण होता है। वह वास्तविक कर्ता नहीं होता, अपितु ईश्वरीय कर्म का निमित्तमात्र हुआ करता है। ईश्वर का साम्राज्य हो जाने पर मनुष्य ईश्वर की इच्छानुसार आध्यात्मिक कर्म (दिव्य कर्म) करने लगता है। हेगल ने कहा था कि विश्व इतिहास के सिकंदर, मीजर, नैपोलियन आदि महापुरुषों ने अचेतन रूप से दवी योजना को साम्राज्य बना दिया, और अपने कामकाज के द्वारा पार्थिव इतिहास में विश्वात्मा की क्रमिक अभिव्यक्ति में योग दिया।⁵

अरविंद का विश्वास था कि मानव सभ्यताओं और सभ्यताओं का विकास चक्रक्रम से होता है। उनके इस दशन पर काल साम्प्रष्ट के प्रकार-सिद्धांत का प्रभाव था। वैसे तो प्राचीन वैदिक तथा पुराणों में भी चक्रक्रम का सिद्धांत देखने को मिलता है। लियोपोल्ड वी राके ने ऐतिहासिक की व्याख्या राजनीतिक आधार पर की थी। इसके विपरीत साम्प्रष्ट ने सभ्यताओं के चक्र का सिद्धांत प्रतिपादित किया। राके ने इतिहास की घटनाओं पर बल दिया, इसके विपरीत साम्प्रष्ट ने जीवन के विकास को महत्वपूर्ण माना।⁶ उसने जमनों के राजनीतिक विकास की पाँच अवस्थाएँ बतलायीं आदिम जमनी का प्रतीकात्मक युग प्रक्रांतात्मक प्रारम्भिक मध्य युग परम्पराबद्ध परमवीं मध्य युग, पुनर्जागरण से लेकर प्रबुद्धीकरण तक का व्यक्तिवादी युग और रोमानवाद से प्रारम्भ होने वाला आत्मनिष्ठवादी युग। साम्प्रष्ट के अनुसार जमन इतिहास के ये पाँच मनोवैज्ञानिक युग हैं। अरविंद ने साम्प्रष्ट के प्रकार सिद्धांत को भारत पर लागू किया। स्वयं साम्प्रष्ट भी कहा करता था कि मेरी योजना सावधानीपूर्वक पर लागू की जा सकती है। अपनी पुस्तक 'द ह्यूमन माइजिबल' में अरविंद ने वैदिक युग को भारतीय इतिहास का प्रतीकात्मक युग बतलाया है।⁷ वण को वे प्रवा 'रात्मक सामाजिक' सत्ता मानते हैं और जाति को परम्पराबद्ध सामाजिक रूप। शास्त्रात्मक सभ्यता के प्रभाव के कारण पूर में भी व्यक्तिवाद का युग आया और अपने साथ बुद्धि तथा स्वतंत्रता का संदेश लाया। किंतु अरविंद का विचार था कि पूर्वी जगत में बौद्धिक युग सम्पन्न नहीं चल सकता क्योंकि अतन्त्रतापूर्वक पूर के परम्परागत आत्मनिष्ठवादी की ही विजय होगी। साम्प्रष्ट ने वर्तमान का स्वायत्तिक तनाव का युग कहा है। अरविंद का कहना था कि आत्मनिष्ठवादी युग के स्थान पर आध्यात्मिक युग आना चाहिए, उस युग में मानव आत्मा (जो ईश्वर का ही दारुण अंग है) भी सम्पूर्ण शक्तियाँ मानव विकास का पथप्रदर्शन करेगी। इस प्रकार हम देखते हैं कि साम्प्रष्ट का सभ्यता दशन प्रभावशाली मानवज्ञानिक था, इसके विपरीत अरविंद का दशन मनोवैज्ञानिक तथा आध्यात्मिक है।

आधुनिक सामाजिक विज्ञान तथा दशन में सभ्यता और सभ्यता के बीच प्रक्रांतात्मक भेद

5 हेगल, *The Philosophy of History* (द्वितीयांश, पुष्पाक, 1944), पृष्ठ 30-31।

6 वी वी वुड *History and Historians in the Nineteenth Century* (नवविंशतीय इतिहास, 1938), पृष्ठ 588।

7 देविये वी अरविन्द, *On the Veda* (वाक्पेरी, 1956) पृष्ठ 183।

"यह माना जा सकता है कि वंश में एक अन्तः प्रवृत्ति क्रियाशील रही हो—वर्षात् प्रतीकवाद की अन्तः तथा सर्व-प्राचीन प्रवृत्ति विनष्ट प्राचीन रहस्यवादी-यों के ध्यान पर आधारीत था। प्रत्येक वंश, उनके अन्तः मान, राजाओं तथा धर्म के नाम उनके जीवन की आधारभूत परिस्थितियों सभी की प्रतीकात्मक रूप से दिखा गया था जिसमें उनका अभिप्राय प्रकट रहा था। सके।

बहुत ही महत्वपूर्ण है। इनके बीच भेद करने की मानवशास्त्रियों की अपनी कसौटी है। वे सस्कृति के अतगत समस्त भौतिक उपकरणों और शुभाशुभ की धारणा पर आधारित लोकाचार को सम्मिलित कर लेते हैं। सस्कृति मनुष्य के सम्पूर्ण कायवलाप का नाम है। इसके विपरीत सम्यता सामूहिक जीवन के अत्यधिक कृत्रिम पहलुओं की छातक है।⁸ वाट और फिरटे ने सस्कृति तथा सम्यता के बीच भेद करने की एक भिन्न कसौटी प्रचलित की। उन्होंने नतिक स्वतन्त्रता को सस्कृति के अन्तर्गत रखा।⁹ स्पेगलर का विचार था कि सस्कृति का उदय मनुष्य जाति की आदि-आत्मा में होता है। विशाल क्षेत्र में व्याप्त तथा विद्यालयजनसमूह और घन पर आधारित सम्यता हर सस्कृति की बाद की अवस्था में प्रकट होती है।¹⁰ सस्कृति का सम्बन्ध आध्यात्मिकता तथा ज्ञान से होता है, जबकि सम्यता की प्रमुख प्रवृत्ति भौतिक होती है। निकोलस बडियाएव का कहना है कि सस्कृति का सम्बन्ध कला, सौन्दर्यशास्त्र, धर्म और तत्त्वशास्त्र को सस्कृति का नाम दिया जाता है, और औद्योगिकी की उन्नति तथा अथतः न को सम्यता के अतगत माना जाता है। अरविन्द ने सम्यता और सस्कृति के बीच प्रत्यात्मक भेद पश्चिमी चिन्तन से ग्रहण किया किन्तु उन्होंने उसकी व्याख्या औपनिषदिक दर्शन में के आधार पर की। उनका कहना था कि सम्यता अर्थात् सगठित अथतः तथा राजनीति पर आधारित समाज की स्थिति प्राण (जीवन) के लिए वैदिक दृष्टि की अभिव्यक्ति है। सुख तथा आराम का जीवन सम्यता के आदर्श हैं। सस्कृति मनस (मन) के लिए वेदात्मिक हो सकती है, जैसे अर्थस की लब्धियों को आदर्श मानती है। कोई सस्कृति पूर्णतः सौन्दर्यात्मिक हो सकती है, जैसे अर्थस की सस्कृति। प्रधानतः नतिक सस्कृति भी हो सकती है, उदाहरणार्थ, स्पार्टा तथा रोम की सस्कृति। आनन्द का दक्षीयमान सामंजस्य हो सकता है। किन्तु अरविन्द सस्कृति से भी आगे जाना चाहते थे। उनका लक्ष्य था निर्विकल्प सौन्दर्य और निर्विकल्प श्रेयस्। इस प्रकार हम देखते हैं कि अरविन्द के विश्लेषण में उस वैशाखी तत्त्वशास्त्र का ही प्राधान्य है जिसमें परम सत, परम ज्ञान, परम ध्यान और परम आनन्द को सर्वाधिक महत्व दिया गया है।

4 राष्ट्रवाद तथा मानव एकता का सिद्धांत

भारत लौटने से पहले अरविन्द 1892 में 'लोटस एण्ड डैंगर' (कमल और कटार) नामक एक गुप्त सगठन के सदस्य बन गये थे। उससे सदस्या को भारत की मुक्ति तथा पुनर्निर्माण की राय लेनी पड़ती थी। किन्तु वह सगठन उत्पन्न होने से पहले ही मर गया। स्वदेश लौटने पर अरविन्द भारत की राजनीतिक तथा सामाजिक अधोगति देखकर अत्यधिक दुःख हुए। उन्हें फीरोजशाह मेहता की वक़ीली की-सी वाक्पटुता और सुरद्रनाय बनर्जी की काव्यात्मक भाषण-कला से सतोष नहीं हुआ। भारतीय नागरिक सेवा के लिए भारत तथा इंग्लैण्ड में साथ-साथ परीक्षाएँ, विधान परिषदों का परिवर्धन, 'नायपालिका' तथा कायपालिका का पृथक्करण आदि मूर्खी। आवश्यकता प्रबुद्ध भारत को राजनीतिक आदालत के अग्रिम मोर्चे पर लान में असमर्थ सिद्ध हुई थी। आवश्यकता इस बात की थी कि भारत के शिक्षित मध्य वर्ग की ईर्ष्या, दाग, कायरता, आबुक्तता आदि मनो-वैशानिक विकृतियाँ पर विजय प्राप्त की जाय। अरविन्द का निष्ठापूर्ण तथा ठोस कार्य में विश्वास था। उन्हें साधारण जनता की स्थिति में सुधार में विद्या रुचि थी। 1893 में उन्होंने 'इन्डु प्रसा' में एक लेखमाला प्रकाशित की जिसका शीर्षक था 'यू लैम्स फार ओल्ड' (पुराना क बन्ने नये दीपक)। इसमें उन्होंने समकालीन परिस्थिति पर अपने विचार प्रकट किये। व लिखत हैं 'यह सब कुछ हमारी निष्ठा, दूरदर्शिता और कार्य तथा विचारा की उत्तरता पर निर्भर है। साग मुझे

8 होमोसफा मैनिफेस्टो में अपने अनेक रचनाओं में इस अन्तर को स्वीकार किया है।
9 रूडोल्फ स्पेगलर *Main Currents of Modern Thought* (टी पिगर ब्रदबिन मन्दन 1913) पृष्ठ 283-86।
10 ओमकार स्पेगलर *The Decline of the West* (यूनाइटेड प्रेस, 1926-1928) खण्ड 1, पृष्ठ 31-41।
2 पृष्ठ 33-38।
11 निकोलस बडियाएव, *The Meaning of History* (मन्दन 1949) पृष्ठ 207-21।

सिद्धांतवादी तथा वाचाल भले ही कहें, मैं पुनः बल देकर कहता हूँ कि हमारा प्रथम तथा सबसे पवित्र कर्तव्य साधारण जनता का उत्थान करना और उसे ज्ञान देना है। हमारे बीच अनेक ऐसे महानुभाव हैं जिनकी काय प्रणाली गलत भले ही हो, किन्तु उनमें निष्ठा तथा विचारा की श्रेष्ठता है। वे 'नग्न सक्ती' वगैरह स्वार्थों के संवर्धन में लगे हुए हैं, पदा और वेतन के लिए झगड़ा करते हैं, ऐसे परोपकार के कामों में संलग्न हैं जो स्वयं में प्रशंसनीय तथा करने योग्य हैं किन्तु उनकी उदारता का क्षेत्र सक्ती है और उनसे राष्ट्र के हितों का संवर्धन नहीं होता। मैं ऐसे महानुभावों का आवाहन करता हूँ कि वे अपने परिश्रम और शक्ति को पूर्वोक्त कार्यों से हटाकर उन व्यापक कार्यों में लगायें जिनसे देश की सतृप्त और उत्पीड़ित जनता को राहत मिल सके।¹² अरविंद का विचार था कि भारत का पुनर्जागरण तथा राष्ट्रीय महत्ता साधारण जनता की शक्तियों को उमाड़कर ही प्राप्त की जा सकती है। अपने मत की पुष्टि करने के लिए उन्होंने अथेस के क्लाइस्वीनीज और रोम के टाइबेरियस ग्रेक्स के उदाहरण दिये। इन उदाहरणों से सिद्ध होता है कि यदि जनता अपने प्रति किये गये पुरातन अत्याचारों के सम्बंध में सचेत हो जाय तो उसमें महान शक्ति का संचार हो सकता है। उनका कहना था कि कांग्रेस के नेता सामाजिक तथा राजनीतिक विकास के अवयवी नियमों से पूर्णतः अनभिज्ञ हैं।¹³ तर्षण अरविंद के इन उग्र विचारों से मितवादी नेताओं के आध्यात्मिक गुरु रानाडे बहुत उद्बिग्न होने लगे थे।

अरविंद अतिवादी (उग्रवादी=गरमदलील) राष्ट्रवादियों के उस नये दल के सम्यक् थे जिसके नेता तिलक, पाल चक्रवर्ती, लाजपत राय¹⁴ खापर्डे, चिदम्बरम पिल्लई तथा एन सी केलकर थे। उन्होंने उन मितवादियों की कायप्रणाली की मत्सना की जो ब्रिटिश शासन को भारत के ही कल्याण के लिए ईश्वरीय विधान मानते थे। उनका कहना था कि देश नये उत्साह और उमंग से स्पन्दित हो रहा है इसलिए जनता की उस विवशता और निष्क्रियता का अन्त करने का समय आ गया है जो विदेशी साम्राज्यवादी कुशासन के कारण उत्पन्न हो गयी है। मितवादी अपने नतत्व की नींव को सुदृढ़ करना चाहते थे, इसलिए नये राजनीतिक उमाड़ से वे घबड़ा गये। इसलिए सूरत की फूट के उपरान्त अरविंद ने मितवादियों की आलोचना की। उन्होंने लिखा "फिर भी वह (मितवादी) उसके विरुद्ध सघन करता है, पड़म न रचता है और छल-कपट करता है वह भूटे विवाद खड़े करके और भ्रामक वक्तव्य देकर, तुच्छ कुचाला तथा दलगत प्रवचना के द्वारा और लोगों की कुत्सित तथा कमीनी प्रवृत्तियों का उमाड़कर कुछ समय के लिए अपने को जीवित बनाये रखने का प्रयत्न करता है। वह लोगों की भीरता को उमाड़ता है और उसको बुद्धिमानी कहता है, वह आत्म-अविश्वास सिखाता है और उसे राजनीतिक चतुराई मानता है, वह राष्ट्र के प्रति अविश्वास उत्पन्न करता है और उसे मिताचार का नाम देता है। देश में राष्ट्रवाद के कारण जो महान क्रांति उत्पन्न हो रही है उसका श्रेय वह स्वयं लेना चाहता है। जिन चालों का वह प्रयोग करता है वे कूटनीति की चालें हैं, जिस तुच्छ बुद्धिमत्ता का वह सहारा लेता है उसकी मत्सनी नतिक क्रोध (मयु) के साथ मिटा दिया जाता था जिस भूतता का वह प्रयोग करता है उसमें कभी किसी राष्ट्र का उत्थान नहीं हुआ है और जिन राजनीतिक तिकड़माओं को वह सफलता का साधन मानता है वे शक्ति के साथ प्रथम सम्पर्क से ही चकनाचूर होकर धूल में मिल जाती हैं। इस कुटिलता से प्रेरित होकर और राष्ट्र की दृष्टि में अपनी प्रतिष्ठा को पुनः स्थापित करने की आशा से किन्तु साथ ही साथ अपने को नीकरशाही के त्रास से बचने के उद्देश्य से उसने कांग्रेस को छिन्न भिन्न कर दिया है। अब वह उस कांग्रेस को मिटो और मेहता की हादिक इच्छा के अनुरूप ढालना चाहता है और उस पर ऐसे सिद्धांत थोप देना चाहता है जिनमें उसे स्वयं विश्वास नहीं है और ऐसा संविधान लाद देना चाहता है जो उस सब आदर्शों को भूठलाता है जिन पर उसके जीवन के राजनीतिक कायकलाप आधारित रहे हैं।"¹⁵

12 *Indu Prakash* 4 फ़रवरी 1893।

13 उस समय अरविंद ने कांग्रेस को 'भारतीय ब्राह्मण कंग्रेस' कहकर उसका मज़ीन उड़ाया। (अरविन्द, *Bankim Chandra Chatterjee*, पारोवर्षी 1950 पृष्ठ 46)।

14 लाजपत राय का स्थान मिताचारियों तथा अनिश्चितता के बीच नहीं था।

15 *Bande Matram* अगस्त 19 1908।

भारतीय राष्ट्रवाद के वे निवचनवर्ता जो माक्सवादी है अथवा मार्क्सवाद की ओर उमुख हैं प्रायः इस बात का रोना रोया करते हैं कि निम्न, पाल और अरविन्द के नये अतिवादी दल की नीति और आदर्शों में सामाजिक प्रतिस्पर्धावाद और राजनीतिक अतिवाद का अपवित्र गठन-बन देखने को मिलता है। यह सत्य है कि अरविन्द को सुधारवादी की उस वायप्रणाली में विश्वास नहीं था जिस विकास व्यक्ति तथा समाज के स्वयम् के नियमों के अनुसार होना चाहिये। किन्तु वे समाज के किसी वय के उत्पीड़न को अनुमति नहीं देते के लिए तयार नहीं थे। उन्होंने 'बन्दे मातरम्' में प्रकाशित एक लेख में लिखा "राष्ट्रवाद राष्ट्र में निहित देवी एकता का साक्षात्कार करने की उल्टी प्रतिमा है। इस एवना के अतगत राष्ट्र के सभी अवयवभूत व्यक्ति वास्तव में तथा दुर्निमित्त तौर पर एक और समान हैं, अपने राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक कार्यों में वे कितने ही जा रहा है उसका अतगत व्यक्ति तथा व्यक्ति के बीच, जानि तथा जाति के बीच और वय तथा वय के बीच तात्त्विक समानता होगी। जना कि तिलक ने कहा है, वे सब भिन्न होते हुए भी समान और राष्ट्र में साक्षात्कृत विराट् पुष्प के संयुक्त अंग होंगे। हम स्वच्छाचारि शासन के इसलिए विरुद्ध हैं कि वह राजनीति के क्षेत्र में इस तात्त्विक समानता का नियंत्रण करता है हम जानि तथा की आधुनिक विवृति को बुरा मानते हैं क्योंकि उससे समाज में तात्त्विक समानता के उसी सिद्धांत का निर्णय होता है। हमारे आग्रह हैं कि राजनीतिक क्षेत्र में राष्ट्र का लोकतांत्रिक एकता के आधार पर पुनर्संगठन किया जाय, साथ ही साथ हम यह भी चाहते हैं कि सामाजिक क्षेत्र में भी पुनर्संगठन का वही सिद्धांत अपनाया जाय। यदि जैसी कि हमारे विराधियों की कल्पना है हम इस सिद्धांत को केवल राजनीति तक ही सीमित रखना चाहें तो हमारे सारे प्रयत्न विफल होंगे, क्योंकि जो सिद्धांत एक बार राजनीति के क्षेत्र में साक्षात्कृत कर लिया गया है वह सामाजिक क्षेत्र में भी अपने को क्रियावित विषय बिना नहीं रह सकता।¹⁶

राष्ट्रवादी नेता के रूप में श्री अरविन्द ने भारतीय तथा पारस्वत्य विचारों को समन्वित करने का प्रयत्न किया। जब वे निर्धन्य प्रतिरोध का ब्रिटिश 'पापालय' के स्थान पर पञ्चनिधय का और बहिष्कार का समर्थन करते हैं तो वास्तव में वे यूरोप के राजनीतिक इतिहास की सुपरिचित वायप्रणालियाँ का ही उल्लेख कर रहे हैं। वे आयरलैण्ड के सिन फिन आन्दोलन के प्रभाव में हैं। उनका कहना था कि यूरोप में राष्ट्रवाद का रूप कोरा राजनीतिक और आर्थिक था, किन्तु आयरलैण्ड और बंगाल में उसने मनोमग्न रूप धारण कर लिया है। एक सर्वव्यापी राजनीतिक विचारधारा के रूप में राष्ट्रवाद यूरोप की ही उपज है, यद्यपि सांस्कृतिक आत्मचेतना तथा विदेशी-विरोधी राजनीतिक भावना के रूप में वह भारत में सदैव विद्यमान रहा है। किन्तु इस रूप में जा अपनी सामूहिक एकता में विश्वास करते हैं उन्हें राजनीतिक आत्मनिर्णय का अधिकार है, राष्ट्रवाद की भावना फ्रांस की जाति के बाद ही प्रभावशाली हुई और आप-चलकर विस्तार में उसे मायता दी। बल्कि, मस्तीनी मिल आदि अनेक पारस्वत्य राजनीतिक विचारका का भारतीय नेताओं पर प्रभाव पड़ा। मुझे द्रनाय वनजी लाजपत राय तथा सावरकर पर मस्तीनी का गम्भीर प्रभाव पड़ा है। अरविन्द ने भी मस्तीनी का अनेक बार उल्लेख किया है। मस्तीनी ने राष्ट्रवाद के कोर राजनीतिक रूप को नैतिक तथा विश्वराज्याय आदर्श की ओर उमुख किया था।¹⁷ अरविन्द ने समय की आवश्यकताओं के अनुरूप राष्ट्रवाद को एक शुद्ध धर्म के रूप में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न

16 *Bande Matram* सितम्बर 22 1907।
17 वह का गोपल पर भारी प्रभाव था।

18 जोरक मस्तीनी *The Duties of Man and Other Essays by Joseph Mazzini* पृष्ठ 61
Life and Writings of Mazzini जिल् 6 पृष्ठ 114—श्री एक कोश *Studies in the History of Political Philosophy* (मनचस्टर यूनिवर्सिटी प्रेस मैनचेस्टर) जिल् 2 में पृष्ठ 301-2 पर उद्धृत।

किया।¹⁹ यहूदी धर्म के नेताओं तथा शिक्षकों की भाँति अरविन्द ने भी बंगालिया अथवा भारतीयों को 'चुनी हुई जाति' बतलाया और कहा कि उनका उद्देश्य भारत की राजनीतिक मुक्ति के ईश्वरीय आदेश को प्राप्त करना है। किन्तु अरविन्द की यह धारणा कि 'भारत एक भौगोलिक प्रदेश नहीं, बल्कि माता है, वास्तव में भारत की ही उपज है। बकिम ने, जिन्हें अरविन्द श्रद्धापूर्वक मानते थे, अपनी रचनाओं के द्वारा इस धारणा को बहुत लोकप्रिय बनाया। चूँकि अरविन्द के राष्ट्रवाद का रूप आध्यात्मिक था,²⁰ इसलिए उन्होंने नेताओं तथा अनुयायियों दोनों के लिए नैतिक शिक्षा को बहुत आवश्यक बतलाया। उन्होंने लिखा "हमारे नेताओं तथा अनुयायियों दोनों के लिए आवश्यक है कि वे अधिक गहरी साधना करें, दैवी गुरु तथा हमारे आन्दोलन के नायक के साथ अधिक प्रत्यक्ष सम्पर्क स्थापित करें, अपनी आत्मा का उत्थान करें और विचारा तथा कार्यों में अधिक तेजवान और प्रचण्ड शक्ति का परिचय दें। हमारे अनुभव में हम बार-बार सिखाया है कि हम यूरोपवासियों के-से नैतिकता शून्य तथा अपरिपक्व उत्साह से विजय प्राप्त नहीं कर सकते। भारतवासियों। केवल भारत की आध्यात्मिकता भारत की साधना, तपस्या, ज्ञान और शक्ति ही हमें स्वाधीन तथा महान बना सकती है। पूँव को इन चीजों के लिए हम अंग्रेजों के 'डिस्टीप्लिन', 'फिलॉसफी', 'स्ट्रैटजी' आदि समानाधिकार शब्दों का प्रयोग करते हैं। किन्तु ये शब्द मूल अर्थ को भली-भाँति व्यक्त नहीं करते। तपस्या डिस्टीप्लिन से कुछ अधिक है। सज्जन, परिरक्षण और सहार की दैवी शक्तियों को आध्यात्मिक साधना के द्वारा अपने में साक्षात्कृत करना ही तपस्या है। ज्ञान फिलॉसफी से बड़ी चीज है। जिसे प्राचीन ऋषियाँ ने दृष्टि कहा है उसके द्वारा प्राप्त प्रत्यक्ष अनुभूति ही ज्ञान है। शक्ति स्ट्रैटजी से बड़ी वस्तु है। नसत्रों को गति प्रदान करने वाली सार्वभौम ऊर्जा जब व्यक्ति में अवतरित होती है तो वही शक्ति कहलाती है। भारत के उत्थान में पूँव की ही विजय होनी चाहिए। योगी को राजनीतिक नेता के पीछे खड़ा होना चाहिए अथवा अपने को राजनीतिक नेता के रूप में व्यक्त करना चाहिए। रामदास की शिवाजी के साथ एक ही शरीर में जन्म लेना है। मत्सीनी को काबुर में मिश्रित होना है। बुद्धि को आत्मा से और शक्ति को शुद्धता से पृथक् करके यूरोपीय जाति की विजय भले ही हो सके, किन्तु हम यूरोपीय शक्ति के द्वारा विजय प्राप्त नहीं कर सकते।²¹ अतः अरविन्द 'राजनीतिक' जीवन को आध्यात्मिकता की ओर उन्मुख करना चाहते थे। उन्होंने तो यहाँ तक कह दिया कि प्राचीन हिंदुओं के वेद, उपनिषद् गीता योग और तन्त्र (आगम) आदि धर्मग्रन्थों में उस आध्यात्मिक विवेक का रहस्य विद्यमान है जो मानव जाति की मुक्ति के लिए आवश्यक है। उनका कहना था कि भारत शक्तिशाली और आत्मिक राष्ट्र बनने के लिए अपना उत्थान नहीं कर रहा है, वह तो इसलिए उठ रहा है कि उसका आध्यात्मिक भण्डार मानव जाति को उपलब्ध हो सके और उसके सहारे वह पूँनता, समानता और 'एकता' के जीवन की ओर प्रगति कर सके।

अरविन्द का राष्ट्रवाद सक्तीय तथा कट्टरतापूर्ण नहीं था, बल्कि उसका रूप विश्वराज्यवादी था। वे कहा करते थे कि 'राष्ट्रवाद मानव के सामाजिक तथा राजनीतिक विकास के लिए आवश्यक है। अस्तित्वगत एक विश्व सच के द्वारा मानव की एकता स्थापित होनी चाहिए। और इस आदेश की प्राप्ति के लिए आध्यात्मिक नींव का निर्माण मानव धर्म तथा आंतरिक एकता की भावना के द्वारा ही किया जा सकता है। अरविन्द लिखते हैं " विश्व की वर्तमान परिस्थितियाँ कितनी

19 रोनान्दशा, *The Heart of Aryavarta* पृ 128 " अरविन्द धीरे धीरे प्रचलित रचनाएँ आत्मवाद से ओतप्रोत हैं, और जिन्होंने अराजकता के भयावह वातावरण में धर्म का स्फूर्तिपूर्ण प्रभाव फैलाने के लिए अर्थ की भी धृष्टि से अधिक काय किया।

20 जे. रेन्जे मकडोनल्ड *The Awakening of India* पृष्ठ 182 "अरविन्द धीरे धीरे अपने हिंदुत्व और उस राष्ट्रवाद के बीच सम्बन्ध स्पष्ट कर दिया है उन्होंने लिखा है कि मनुष्य को ईश्वर के विधान का पालन करना है और यह तभी सम्भव हो सकता है जब वह पहले अपने को पृथक् करे और अपने को राष्ट्र के द्वारा ही पूँन किया जा सकता है। उनका स्वदली में विश्वास और भारत के ब्रिटेन के अधिपत्य को समाप्त करने की उनकी इच्छा का आधार यही धार्मिक धारणा है।

21 श्री अरविन्द, *The Ideal of the Karmayogin* पृष्ठ 17-18।

ही निश्च और भयावह सम्भावनाओं से पूछ क्या न हो, किन्तु उनमें ऐसी कोई चीज नहीं है जिससे हम अपना यह मत बदलना पड़े कि किसी प्रकार का विश्वसंध आवश्यक तथा अनिवार्य है। प्रकृति की आंतरिक शक्ति, परिस्थितियों की बाधिता, तथा मानवजाति के वर्तमान और भविष्य की आवश्यकताओं ने उसे अनिवार्य बना दिया है। हमने जो सामान्य निष्कर्ष निकाले हैं वे जगत् के त्या रहने, हाँ, उसकी प्रणालियों और सम्भाव्य रूपों, वैकल्पिक पद्धतियों और क्रमिक विकास के सम्बन्ध में विचार-विमर्श किया जा सकता है। अन्तिम परिणाम एक विश्व राज्य की स्थापना ही होना चाहिए। उस विश्व राज्य का सर्वोत्तम रूप स्वतन्त्र राष्ट्रों का ऐसा सघ होगा जिसके अंतर्गत हर प्रकार की पराधीनता, बल पर आधारित असमानता तथा दासता का विलोप हो जायगा। उसमें कुछ राष्ट्रों का स्वाभाविक प्रभाव दूसरा से अधिक हो सकता है किन्तु सबकी प्राप्ति समान होगी। यदि एक परिसर का निर्माण किया जाय तो विश्व राज्य के इकाई राष्ट्रों का सबसे अधिक स्वतन्त्रता उपलब्ध हो सकेगी, किन्तु उससे विघटनकारी तथा विकेन्द्रीकरण की प्रवृत्तियों के पनपने के लिए बहुत अधिक अवसर मिल सकता है। अतः सघ व्यवस्था ही सबसे अधिक वाछनीय होगी। अतः सब चीजें घटनाचक्र पर निर्भर करेगी अथवा उन्हें सामान्य समझौते के द्वारा निश्चित किया जा सकता है अथवा भविष्य में जैसे विचार और आवश्यकताएँ उत्पन्न होंगी उनको ध्यान में रखकर उनसे सम्बन्ध में नियंत्रण कर लिया जायगा। इस प्रकार के विश्व सघ के जीवित रहने अथवा स्थायी होने की सबसे अधिक सम्भावना होगी।²²

5 श्री अरविन्द का राजनीति दर्शन

बैंगम के उपयोगितावाद के विरुद्ध प्रतिनिध्या आधुनिक भारतीय राजनीति दर्शन की एक बड़ी विशेषता है। "अधिकतम सत्ता का अधिकतम कल्याण" के स्थान पर विवेकानन्द, तिलक अरविन्द और गांधी ने 'सर्वत्र कल्याण' अर्थात् नीति के 'सर्वभूतहित' के आदर्श का प्रतिपादन किया है। भारतीय विचारकों की दृष्टि में बैंगम का नैतिक गणित दृष्टिमान तथा स्वाभाविक है। उसमें अल्पसंख्यकों के हितों की अवहेलना होती है। चूँकि अल्प सत्ता आध्यात्मिक सत्ता ही है, इस लिए मनुष्य को चाहिए कि अपने व्यक्तिगत तथा राजनीतिक जीवन में सभी प्राणियों के कल्याण को साक्षात्कृत करने का प्रयत्न करे। सुख तथा कष्ट की अपेक्षा सब प्राणियों के कल्याण को नैतिकता की सर्वोच्च कसौटी मानना चाहिए। विवेकानन्द तिलक गांधी तथा अरविन्द ने उपयोगितावाद की यह जो आलोचना की है उसका आधार प्रत्ययवादी तथा आध्यात्मिक नीतिसास्त्र तथा तत्त्वशास्त्र है। किन्तु हमारे पास इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि टी एच हॉल का, जिसने आक्सफ़र्ड की नव-हेगेलवादी प्रत्ययवादी विचारधारा²³ की ओर से बैंगम के विरुद्ध सर्वप्रथम व्यक्त स्थित रूप से विरोध प्रकट किया था, तिलक की छोड़कर अन्य किसी भारतीय नेता पर कोई प्रभाव पड़ा था।

अरविन्द आधुनिक पूँजीवाद के आलोचक थे। अपने प्रारम्भिक जीवन में उन्होंने दादाभाई नौरोजी की भाँति भारत के वित्तीय साधनों के निगम तथा साम्राज्यवादी शासन की निन्दा की थी। आधुनिक पूँजीवाद में वैदिकशास्त्र सत्य तथा उद्योगमण्डला की वृद्धि की जो प्रवृत्तियाँ दत्ताने की मिलती हैं उनकी अरविन्द ने आलोचना की। दूसरी ओर समाजवाद के सम्बन्ध में उनका विचार था कि उससे सदाशक्तिमान निरंकुश राज्य का विकास होता है। आधुनिक शासन में उनका विचार प्रसार से नीवरशाही की वृद्धि होती है और उससे अनिवार्य सत्तामूलक नियंत्रण और नियमन की प्रोत्साहन मिलता है। समाजवाद की इस प्रकार की आलोचना मत्स वैबर, मुन्निंग पान माइजल तथा मोडरिस्त हेन नो की है। अरविन्द भी इसी आधार पर समाजवाद की आलोचना करते हैं। किन्तु व्यवहार में समाजवाद का जो रूप देखने को मिलता है उससे आलोचना हटाने का

22 श्री अरविन्द, *The Ideal of Human Unity*, पृष्ठ 399-400।
23 टी एच हॉल, *Prolegomena to Ethics* (द प्रोलेगोमना टो एथिक्स 1906) पृष्ठ 398-406।
24 मत्स वैबर, तिलक का शासन व्यवस्था पर टी एच हॉल के *Prolegomena to Ethics* का प्रभाव है।

भी उन्होंने समाजवाद के आदर्श को आधारभूत सिद्धांत के रूप में स्वीकार कर लिया।²⁵ उनका विचार था कि समाजवाद का सबसे लिए समान अवसर तथा 'यूनतम सामाजिक तथा आर्थिक सुविधाएँ गारण्टी करने का उद्देश्य सामाजिक संगठन का बहुत ही प्रशंसनीय आदर्श है।'²⁶ अरविन्द ने समाजवादी आदर्श का इस प्रकार जो समर्थन किया उससे स्पष्ट है कि उन पर पाश्चात्य राजनीतिक विचारधारा का प्रभाव था।

अरविन्द आन्तरिक आध्यात्मिक स्वतंत्रता के आदर्श को स्वीकार करते हैं। मनुष्य प्रकृति की यांत्रिक आवश्यकता से तभी मुक्ति पा सकता है जब वह अपने को मानसतातीत आध्यात्मिक शक्ति का अभिकर्ता मात्र मानकर कार्य करने लगे। ब्रह्माण्डीय तथा ब्रह्माण्डीय चेतना को जाग्रत करके आध्यात्मिक स्वतंत्रता को प्राप्त करने की यह धारणा प्राचीन वेदांत में मिलती है। किंतु अरविन्द ने स्वीकार किया कि भारत ने पश्चिम से सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतंत्रता का आदर्श सीखा है,²⁷ यद्यपि टैगोर तथा अरविन्द दोनों का ही विश्वास था कि यदि मनुष्य आध्यात्मिक स्वतंत्रता प्राप्त कर लेता है तो उसे सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतंत्रता स्वतः उपलब्ध हो जाती है।²⁸ अरविन्द के अनुसार अपने जीवन के नियमों का पालन करना ही स्वतंत्रता है। और चकि मनुष्य का वास्तविक आत्म उसका बाह्य व्यक्तित्व नहीं बल्कि स्वयं परमात्मा है, इसलिए ईश्वरीय नियमों का पालन तथा अपने जीवन के नियमों का पालन दोनों एक ही बात है। स्वतंत्रता की इस धारणा में रूसो तथा भगवद्गीता के विचारों का समन्वय देखने का मिलता है। रूसो के अनुसार, 'स्वयं अपने द्वारा निर्धारित नियमों का पालन करना'²⁹ ही स्वतंत्रता है। पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन में आज्ञापालन को स्वतंत्रता का अर्थ प्रदान करने की परम्परा रूसो से आरम्भ हुई, और आगे चल कर बासास्क ने इस धारणा का अधिक सुव्यवस्थित ढंग से प्रतिपादन किया।³⁰ अरविन्द की यह परिभाषा कि अपने जीवन के नियमों का पालन करना ही स्वतंत्रता है निश्चय ही पाश्चात्य प्रभाव की द्योतक है। किंतु उन्होंने पश्चिम के इस विचार का गीता के स्वधर्म के सद्बोध में प्रयोग किया। गीता के अनुसार मनुष्य को चाहिए कि अपने को उही कार्यों तथा कृत्यों तक सीमित रखे जो उसके सामाजिक तथा मानसिक जीवन के अनुरूप हों। और यदि वह इन कृत्यों का निष्काम भाव और आध्यात्मिक प्रवृत्ति से पालन करता है तो अतत्त्वता उसे परमात्मा का साक्षात्कार हो जाता है। अरविन्द में यह सामान्य प्रवृत्ति थी कि जब वे पश्चिम के किसी आदर्श का समर्थन करते तो उसे भारतीय आध्यात्मिकता के अनुसार रूपांतरित कर देते। इसलिए उन्होंने आध्यात्मिक समष्टिवाद का समर्थन किया। इस प्रकार से व्यक्ति तथा समष्टि के दावों के बीच सामंजस्य स्थापित हो जाता है। यही कारण था कि वे आध्यात्मिक अराजकवाद के समर्थक थे। किंतु उनका यह दृष्टिकोण पश्चिम के दार्शनिक अराजकवाद की मूल प्रस्थापनाओं से अधिक उत्कृष्ट है, क्योंकि अराजकवाद में ऐसी कोई चीज नहीं है जिससे सरकार की बाधाकारी सत्ता का उन्मूलन हो जाने पर मनुष्य की आन्तरिक आध्यात्मिक निग्रह की शक्तियाँ उन्मुक्त हो सकें।

अरविन्द का विश्वास था कि मानव विकास की वर्तमान अवस्था के जिस संकट ने सामाजिक तथा राजनीतिक अराजकता उत्पन्न कर रखी है उसका निवारण तभी हो सकता है जब आध्यात्मिक समाज की स्थापना कर ली जाय। केवल आर्थिक क्षेत्र में नवीनीकरण करके और औसत मनुष्य को

25 अरविन्द ने 13 नवम्बर को 'इंदु प्रकाश' में एक लेख लिखकर बतसाया था कि मानवता का विकास लोभतंत्र तथा समाजवाद की ओर ल जा रहा है।

26 श्री अरविन्द *The Ideal of Human Unity* (श्री अरविन्द आश्रम, पांडीचेरी 1950), पृष्ठ 28।

27 श्री अरविन्द *Speeches* (श्री अरविन्द आश्रम, पांडीचेरी 1950), पृ 115-17।

28 रबीन्द्रनाथ टैगोर, *The Religion of Man* (जॉन एलन एण्ड अनविन 1931) पृष्ठ 188।

29 रूसो, *The Social Contract* (एवरीमन्स लाइब्रेरी सन्स्करण जे एम डीट एण्ड सन्स, 1913), पृष्ठ 16।

30 बोमास्के *The Philosophical Theory of the State* (मर्कमिलन एण्ड बम्पनी सन्स 1910) पृष्ठ 174-48। इस विचार का कुछ घटता सा आभास हम डॉल्फ क *Leviathan* ग्रंथ में मिलता है (एवरीमन्स लाइब्रेरी सन्स्करण, जे एम डीट एण्ड सन्स सन्स 1914) पृष्ठ 114 'क्योंकि समर्थन के साथ ही हमारा दायित्व तथा स्वतंत्रता दोनों ही निहित हैं।

लौकतांत्रिक अधिभार और सम्मान देकर सामुदायिक अहं की वृद्धि को नहीं रोका जा सकता। साम्यवादी ढंग का समग्र या व्यापक आर्थिक नियोजन निरुत्थतावाद को जन्म देता है। मानवतावाद तथा मानवसंवादा से भी समस्या का अंतिम समाधान नहीं निकल सकता, क्योंकि अपूर्ण मनुष्य के आधार पर पूर्ण समाज का निर्माण नहीं किया जा सकता। सुखवादी अथवा समाज-शास्त्रीय नैतिकता भी समस्या का अंतिम हल नहीं हो सकती क्योंकि ऐसी नैतिकता दश-काल-सापक्ष होती है, वह परम शुभ को व्यक्त नहीं कर सकती। यद्यपि घम मनुष्य की आध्यात्मिक प्रकृति को महत्व देता है किंतु वह भी समष्टि का गतिशील रूपांतर करने में असमर्थ होता है, क्योंकि अपने सत्यात्मक विकास के दौरान वह पथभूलक औपचारिक तथा कट्टरतावादी बन जाता है। अतः अरविन्द का कहना था कि आध्यात्मिक समाज का शासन आध्यात्मिकता पर आधारित होगा और ऐसे समाज में सबको समृद्ध तथा सुंदर जीवन बिताने का अवसर मिल सकेगा। किंतु अरविन्द को आध्यात्मिक समाज के आदर्श से भी सतोंप नहीं था। वह चाहते थे कि दबी अतिमानस का, जो अवतरित हाना चाहिए। मनुष्य को चाहिए कि वह अपना विकास बरक मानस से अतिमानस की ओर अग्रसर हो। इस तरह एक नये प्रकार के प्राणियों की जाति उत्पन्न होगी जो मनुष्य से उन्नती हो दूर होगी जितनी दूर आज मनुष्य पशुआ से है। मनुष्य की आकांक्षा तथा ईश्वरीय सम्मति के फलस्वरूप सम्पादित इस प्रकार का आध्यात्मिक शक्ति के जन्म के लिए प्रकृति प्रसव-वेदना से पीड़ित रह सकता है। पृथ्वी पर अतिमानसिक शक्ति के जन्म के लिए प्रकृति प्रसव-वेदना से पीड़ित विचारा का सम्मिश्रण देखने को मिलता है। नीत्से ने सवप्रथम 'अतिमानस' (सुपरमैन) की धारणा आश्रमक शक्ति सम्पन्न तथा अतिबौद्धिक प्राणी है, इसके विपरीत अरविन्द का अतिमानस ऐसा रूपांतरित व्यक्ति है जो अपने जीवन में उच्चतर दैवी शक्तियां तथा आनंद की अभिव्यक्ति करता है। इस प्रकार यद्यपि अरविन्द ने 'अतिमानस' शब्द नीत्से से ग्रहण किया किंतु उसे उन्होंने आध्यात्मिक तथा वैदानी अथ प्रदान कर दिया। जिस प्रकार नीत्से ने मूल्य के मूल्यतारण की बात कही थी वैसे ही अरविन्द ने निरपेक्ष दैवी शक्तियों का अतिमानस रूप प्रदान किया। उनका कहना था कि सामाजिक तथा राजनीतिक कलह टकराव, अतर्बिरोध तथा सघर्ष तभी समाप्त हो सकते हैं जब आत्मा में एकात्म की चेतना जाग्रत हो, ऐसी चेतना पारस्परिक सहयोग, सामंजस्य तथा एकता पर हल हो सकती है जो मनुष्य को बतलायेगी कि अनुमतातीत, ब्रह्माण्डोप तथा बयत्तिक पहलू समान रूप से परमात्मा की ही वास्तविक अभिव्यक्ति है। मनुष्य साद्वत आत्मा है 'वह क्षण-भंगुरता के साथ केवल क्षिणवादि करता है।' इस प्रकार अरविन्द ने मानव प्राणी के अनुमतातीत आध्यात्मिक गुणों की अधिक महत्व दिया। पाश्चात्य प्रभाव के कारण उन्होंने समष्टि को भी सावभौम परम सत्ता का रूप माना और हेगल की भाँति स्वीकार किया कि राष्ट्र की भी आत्मा होती है।

6 निष्पक्ष

श्री अरविन्द का भारतीय राष्ट्र के निर्माताओं में उच्च स्थान है। वे लोकमाय तिलक व राजनीतिक सहयोगी थे। उनका सबसे महत्वपूर्ण ग्रंथ 'द लाइफ डिवाइन', 'एसज आन द गीत', 'सावित्री आदि हैं। वे महान योगी, ऋषि तथा मानव जाति से प्रेम करने वाले थे। उनकी दास-निष्क प्रभा उदभट थी। उन्होंने ही 1907 और 1909 में भारत के लिए पूर्ण स्वराज्य का आन्ध्र प्रस्तुत किया था।³¹ 1907-1908 में पूर्ण स्वराज का समर्थन करना माहसपूर्ण और विलक्षण दूर-दृष्टि का कृत्य माना और हेगल की भाँति स्वीकार किया कि राष्ट्र की भी आत्मा होती है।

31 नीत्से *Thus Spoke Zarathustra* (एबरोमन्स साइन्स रो के एम डट एन्स सन्स, सन् 1938) पृष्ठ 5।
32 नीत्से *Der Wille zur Macht Versuch zur Umwertung aller Werte* (मदना संस्करण की जिल् 14 15)।
33 विरक्तान्य प्रमाण बर्मा, *The Political Philosophy of Sri Aurobindo* (एशिया रजिस्ट्रार हाउस बनारस, 1960)।

दर्शिता का काम था। उनका विश्वास था कि भारत का पुनरुद्धार अनिवार्य है। उन्होंने मानव एकता का भी उपदेश दिया और सिखाया कि यदि मानव स्वभाव का आध्यात्मिक पुनर्निर्माण न किया गया तो हमारी सभ्यता का विनाश अवश्यम्भावी है।

राष्ट्रवादी नेता तथा बंगाल के स्वदेशी आन्दोलन के सदेशवाहक के रूप में अरविन्द ने उत्प्रेरित तथा उदात्त देशभक्ति का उपदेश दिया।

मध्यवर्गीय राष्ट्रवाद की यांत्रिक आर्थिक धारणा के साथ उन्होंने वैसी ही थड़ा और भक्ति की भावना का संयोग कर दिया जैसी कि किसी पवित्र वस्तु के लिए हुआ करती है। वे भारतीय राष्ट्र को परमेश्वर की अभिव्यक्ति मानते थे और पश्चिम की श्रेष्ठता को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं थे। विवेकानन्द तथा सुभाषचन्द्र बोस के साथ-साथ उन्हें पुनर्जाग्रत बंगाल की उत्साहपूर्ण तथा आशावादी भावना को उत्प्रेरित करने वाला कहा जा सकता है।

अरविन्द का तत्त्वशास्त्र, उनका इतिहास तथा संस्कृति दशन, उनकी राष्ट्रवाद, स्वतंत्रता तथा आध्यात्मिकृत समष्टिवाद की धारणाएँ पू्व तथा पश्चिम के विचारों का समन्वय है। उन्होंने बार-बार आत्मा की शक्तियों का उल्लेख किया और बतलाया कि उन्हीं के द्वारा सामाजिक, राजनीतिक अथवा तात्त्विक स्तर पर स्थायी समन्वय किया जा सकता है। अरविन्द के उक्त विचार आधुनिक राजनीतिक वैज्ञानिकों को विचित्र नगेंगे और यह सम्भव नहीं है कि अधिक लोग उनकी ओर आकृष्ट हो सकें। तथापि यह मानना पड़ेगा कि शुद्ध सद्भाितिक स्तर पर अरविन्द ने पूर्व तथा पश्चिम के राजनीतिक विचारों को समन्वित करने का रमणीक प्रयत्न किया। अततोगत्वा सभी राजनीतिक दार्शनिक कुछ अंश में आस्था की अपेक्षा करते हैं। शुद्ध भौतिकवादी को प्लैटो, सत एविवनास और हेगल प्रतिप्रियावादी प्रतीत होते हैं, जबकि आध्यात्मवादी को मरियावेली और हॉब्स उपले और छिछले जान पड़ते हैं। आत्मा की शक्तियों में विश्वास रखने वाला के लिए अरविन्द के राजनीतिक दशन में गम्भीर सदेश निहित है। अनुभववादी राजनीतिक दशानिका के लिए भी उन्होंने पू्व की आध्यात्मिक अनुभूतियों तथा पश्चिम के सद्भाितिक सामायीकरण के बीच सामंजस्य स्थापित करने की कम से कम रूपरसा तो प्रस्तुत कर ही दी है। इसलिए इस समय जब पश्चिम तथा पू्व दोनों के विचारवान लोग दोनों जगता का बौद्धिक परम्पराओं के बीच अधिक सामंजस्य और मेलमिलाप की वत्पना कर रहे हैं, अरविन्द एक महान बौद्धिक तथा आध्यात्मिक शक्ति का काम दे सकते हैं।³⁴

34 "ईने अरुन Politics and Ideology" नामक निबन्ध में एल्ग, कोन्, वेगल तथा ब्रोड विचारों के समन्वय का सफल दिया है। यह मध्य जून 1951 के *Calcutta Review* में प्रकाशित हुआ था।

14

महात्मा मोहनदास करमचन्द गान्धी

I प्रस्तावना

महात्मा गांधी (1869-1948) नरवशास्त्र तथा राजनीति दशन के क्षेत्र में गौतमबुद्ध तथा ब्राम्हणीय ढंग से चिन्तन करने वाले व्यक्ति नहीं थे। वे एक अनुप्रतिरित शिष्यक तथा सदेनवाहक थे। वे न तो शक्कर व और न काट। अपितु वे सुक्रात और बुद्ध के सहृदय थे। उन्होंने अपनी गम्भीर-तम भावनाओं तथा सत्य के सम्बन्ध में अपनी अत्यधिक निष्ठापूर्ण अनुभूतियों को उद्गारों के रूप में व्यक्त किया है। उनकी 1908 में जाग की सम्पूर्ण रचनाओं में हम विचारों की एकता लक्ष्मण को मिलती है, और उनमें अनविरोध प्रत्यक्ष है। उनकी आत्मकथा में कहीं-कहीं वाइविल की प्रति ध्वनि मिलती है, वह तान्त्रिकों की आत्मस्वीकृति के मुकाबले में कहीं अधिक स्पष्ट है, किन्तु उसमें हमों की आत्मस्वीकृति की भाति मन को आपात पहुँचाने वाली घटनाओं का विवरण नहीं है। महात्मा गांधी ने सदैव अपने को विश्व का नागरिक समझा और उस रूप में अपने बायों को अधिक महत्व दिया। दक्षिण अफ्रीका तथा भारत की राजनीति उनकी प्रयोगशाला थी जिसमें उन्होंने अपने सत्य तथा अहिंसा सम्बन्धी सिद्धांतों का परीक्षण किया। गांधीजी के सन्देश की साक्षरता पर धन देना आवश्यक है। इस युग में जब सामूहिक सहार के गतिगाली बाह्य अस्था ने मानवीय व्यवस्था को बुरी तरह भ्रूणभार दिया है, गांधीजी मानवीय मृत्यु का सदेन दते हैं। आधुनिक जगत के राजनीतिक आदर्श माल्थूस, डाविन और नील्स के इस सिद्धांत से निधारित हैं रहे हैं कि जीव शास्त्रीय नियमों के अनुसार बलशाली की दुबला पर विजय प्राकृतिक और आवश्यक है। यही कारण है कि आधुनिक बुद्धिवादी के लिए प्रारम्भ में गांधीजी के उस सन्देश को अंगीकार करना कठिन हो जाता है, क्योंकि उनका सन्देश बदार्तितया, बीद्धा, स्टॉइका और ईसाइया की इस धारणा का मार है कि अन्त में विजय सत्य की ही होती है, न कि सबसे अधिक बलशाली की। इस युग में जन्म बीमत्सतापूर्ण आतंक, गोपनीयता की प्रवृत्ति तथा जासूसी परावाष्टा पर पहुँच गयी है, गांधीजी द्वारा प्रतिपादित सत्य और मजनात्मक अहिंसा का सन्देश अनि पुरातन जान पड़ता है। किन्तु साथ ही साथ वह इस बात पर दुःखद व्यंग्य भी है कि आधुनिक मानव बुद्ध, महावीर और ईसा का ध्यान लैमाक, डाविन और हेबल का अनुगमन करने लगा है। गांधीजी दूर पर प्लेटो और मित्रा हैं उन्होंने राजनीति की समस्याओं के सम्बन्ध में आध्यात्मिक और नैतिक भाग का मयचन किया।

1893 से 1914 तक गांधीजी न नैतिक अफ्रीका में जातीय ममानता के लिए बहाने काय किया। यद्यपि वहाँ वे भारतीयों की दशा सुधारन के लिए काय कर रहे थे, किन्तु उनका सधन सकीण और राष्ट्रवादी नहीं था। उन्होंने इस गम्भीर सत्य को रखा के लिए मधय किया कि सर मनुष्य समान तथा स्वतन्त्र हैं। उनके इसी सन्देश के कारण ही एक मजूज, जो इस शताब्दी के सबसे बड़ ईसाई हुए हैं, दक्षिण अफ्रीका के आन्दानन के मधय में उनके परम भक्त बन गये।

1915 से 1948 तक गांधीजी न भारत में दंग की स्थितता के लिए काय किया। वे देश के मुक्तिता में भी बुद्ध अधिक थे। यद्यपि एक देशभक्त के नाते उनका म्यान बार्गिन्टन, मलीनी और मुनयास में के समन्वय है, किन्तु उनकी सभरता बालीस बगैठ लागा का स्वतन्त्रता

दिलाने तक ही सीमित नहीं है। उनका यह आग्रह कि राजनीति में भी मनुष्य को पवित्र तरीका से ही काम लेना चाहिए, हर युग के श्रेष्ठ मानव को आकांक्षा का निरूपण करता है। व अनेक य अथवा चालीस करोड़ लोग उनसे साथ थे, इस बात की उह कोई परवाह नहीं थी। उहान कहा "मैं बालम्बस और स्टीवेंसन की जाति का हूँ जो मयकर स मयकर बटिनाइया के सामन भी आशा वान बने रहते थे।" वे सत्य पर सदब दृढ़ रहे, और उहाने मानव जाति के पूणतावादी स्वप्ना को अपने तथा समाज के जीवन म साबार करने का तिरतर तथा दृढ़ सबत्प के साथ प्रयत्न किया। इसीलिए उनका विश्व के इतिहास म ऐसा अयोग्य स्थान है जिस सवीण विचारों वाला देशमक्त और शक्ति का पुजारी राजनीतिन कभी हृदयगम ही नहीं कर सकते।

महात्मा गांधी आत्मा की नीरवता का श्रवण करते थे, समाचारपत्रों, रटियों तथा मोड़की चित्तलपुकार की ओर उहान कभी ध्यान नहीं दिया। उनका मूल आदर्श स्थितप्रज्ञ बनना तथा व्यवसात्मिका बुद्धि प्राप्त करना था। उहाने आत्मा की ऐसी शक्ति तथा व्यक्तित्व का ऐसा एकत्व उपलब्ध कर लिया था जैसा थोड़े-से धर्म पुरुषों के भाग्य में हुआ करता है। उनके समग्र जीवन म, जो पूण निश्चलता और ईमानदारी के कार्यों में समुल था, सदाक आध्यात्मिक एवता व्याप्त थी। इसी कारण वे एक पैगम्बर—संदेशवाहक—बन गये। मनोविश्लेषण विज्ञान का—चाहे उसे व्यक्ति पर लागू किया जाय और चाहे इतिहास पर—महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह है कि विश्व में दुःख तथा संघर्ष का वास्तविक कारण व्यक्तित्व का विसृष्टन है। विश्व भर के अगणित दुःखी, विभ्रान्त तथा क्रोधाग्नि से उन्मत्त लोगो के लिए गांधीजी का संदेश था कि सजनात्मक, अहिंसक और आध्यात्मिक जीवन का साक्षात्कार करने से वेगों की एवता तथा व्यक्तित्व का अन्त सामंजस्य प्राप्त करना ही इन सब रोगों का एकमात्र उपचार है। गांधीजी का जीवन भगवद्गीता तथा मानव जाति के अय धर्मशास्त्रों के इस महान सत्य की अभिव्यक्ति है, पुष्टिकरण है, कि सत्य का एक कण असत्य के पक्ष से भी अधिक शक्तिशाली होता है। उहोने कहा था "मैं अनेक बार कह चुका हूँ कि यदि एक भी सच्चा सत्याग्रही हो तो वह पर्याप्त है। मैं वैसा ही सच्चा सत्याग्रही बनने का प्रयत्न कर रहा हूँ।" इस आध्यात्मिक दृष्टिकोण म विद्वान् रत्न के कारण ही उहाने अनेक बार ऐसे पक्ष का समर्थन किया जिसके सम्बंध में बहुसंख्यक लोगो को सफलता की बहुत कम सम्भावना दिखायी देती थी। उहोने अकेले ही बंगाल की जो यात्रा की वह इस बात की महान परिचायक है कि उह अपने आध्यात्मिक ध्येय में अगाध आस्था थी। सत्य तथा अहिंसा के प्रति गांधीजी की भक्ति आश्चर्यजनक थी। उनकी आत्म-वलिदान की भावना इससे व्यक्त होती है कि उहाने बंगाल के नौआखाली तथा बिहार के दंगों से प्रभावित क्षेत्रों की अकेले ही यात्रा की।

2 सत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवाद

ईश्वर अथवा एक सब व्यापी आधारभूत आध्यात्मिक सत्ता में विश्वास गांधीवाद का मूल सत्व है। ईश्वर "सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त एक जीवन्त ज्योति" है और उसे सच्चिदानन्द ब्रह्म, राम अथवा केवल सत्य कहा जा सकता है। वह "स्वतः विद्यमान, सबज्ञानसम्पन्न जीवन्त शक्ति है जो विश्व की अय सब शक्तियों में अतनिहित है।" एक गूढ़ आध्यात्मिक सत्ता म विश्वास गांधीजी को अपने पारिवारिक वातावरण से, विशेषकर अपनी धर्मपरायण माता से विरासत में मिला था। तॉल्स-तॉय की रचनाओं, बुद्ध के जीवन, गीता और रामचन्द्र माई के सम्पर्क में उनकी भक्ति आस्थाओं को अधिक गम्भीर और दृढ़ बना दिया था। सत्त्वशास्त्रीय दृष्टि से गांधीजी प्रत्ययवादी थे किन्तु वे शंकर के सम्प्रदाय के अनुयायी नहीं थे। वे निगुण ब्रह्म के उपासक नहीं थे। उह ऐसे दयालु ईश्वर में विश्वास था जो भक्तों की प्रार्थना सुनता है। उहोने लिखा है "मुझे एक भी ऐसा उदाहरण याद नहीं है जब अन्तिम क्षण उसने (ईश्वर ने) मुझे असहाय अवस्था में छोड़ दिया हा।" गांधीजी के विचार वेदांत के ईश्वरवादी व्याख्याकारों के विचारों म मिलत-जुलते हैं।

गांधीजी का कहना है कि आध्यात्मिक सत्य का साक्षात्कार तात्किक पटुता अथवा प्रत्ययात्मक बोध के द्वारा नहीं किया जा सकता। उसके साथ आध्यात्मिक अनुभूति, शुद्ध, पवित्र तथा तप पूत जीवन और अपने उद्देश्यों तथा कार्यों में अहिंसा के आदर्श का साकार करने की आवश्यकता है। प्रलो-भना के बीच बुद्धि बहुत ही दुबल सिद्ध होती है। बुद्धि के परे पहुँचने वाला विश्वास ही हमारा

एकमात्र तारनहार है।" अतः गांधी के विचारों में हम वेदाती आध्यात्मिक तत्वज्ञान तथा जना, बौद्ध और वैष्णवा की अहिंसाभूलक नतिवृत्ता का समन्वय देखने को मिलता है। यद्यपि अहिंसा का आदर्श हम उपनिषदा, योग-दर्शन तथा गीता में मिलता है किन्तु जैन तथा बौद्ध धर्मों ने उसको अत्यधिक महत्व दिया है। अनुभव से ही दर्शन का प्रारम्भ होता है, और गांधीजी का दावा था कि भरा जीवन जितना ही अधिक अनुशासनवद्ध होता गया उतना ही मैं सत्य के अधिक निबद्ध पहुँचता गया। गांधीजी के चिन्तन में उग्र व्यक्तित्ववाद का पुट है, क्योंकि उन्होंने सत्य की वैयक्तिक अनुभूति को बहुत पवित्र और महत्वपूर्ण माना है। विश्व में महानतम रहस्यवादिया तथा धर्माचार्यों ने अपने निजी अनुभवों के आधार पर कुछ शास्त्रतः भूम्या तथा वास्तविक भूतों को प्रमाणित किया है। किन्तु गांधीजी ने बौद्धिक तर्कों तथा प्रयोगात्मक निरीक्षण की अवहलना नहीं की। उन्होंने सच्चा वैज्ञानिक होने का दावा किया। उनका कहना था कि मैं सत्य का सम्बन्ध में निरन्तर प्रयोग करता रहता हूँ और बार-बार निरीक्षण करके अपनी प्रत्यापनाओं को अधिक तत्काल बनाता रहता हूँ। किन्तु अवपण की इस वैज्ञानिक तथा बौद्धिक प्रणाली का प्रयोग केवल सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन के सम्बन्ध में ही किया जा सकता था। आधारभूत सत्य में उनकी आस्था तब भी एक वास्तविक निरीक्षण से नहीं बलिक आध्यात्मिक साक्षात्कार तथा अंतःप्रज्ञा से उत्पन्न हुई थी। प्रायः गांधीजी के जीवन का सार ही वे कहा करते थे कि मैं बिना भोजन के रह सकता हूँ किन्तु बिना प्रायश्चारा के नहीं रह सकता। प्रायश्चारा आत्मा की उत्कृष्ट सत्वता की अभिव्यक्ति है। प्रायश्चारा परमात्मा का प्रतिदिन अभिवादन करने की प्रणाली है। सत्याग्रही के लिए ईश्वर के सबशक्तिमान ऐश्वर्य तथा दयालुता में विद्वान् बनना आवश्यक है। इस प्रकार के विद्वान् स सत्याग्रही को पृथ्वी की बड़ी में बड़ी शक्तियों के मुकाबले में दुर्दमनीय आत्मिक बल मिलता है। "ईश्वर ही सत्याग्रही का एकमात्र अस्त्र है।" जिस मनुष्य को यह जीवन विद्वान् होता है कि ईश्वर भरा अचूक रक्षक है वह निमग्न हो जाता है।

गांधीजी का कोई इतिहास दर्शन नहीं था। किन्तु यदि हम उनके धर्मतत्त्व विचारे हुए विचारा को इतिहास दर्शन के रूप में समझें तो हम देखेंगे कि वे धर्मतत्त्व नियतिवाद में विश्वास करते थे। उन्होंने कहा था "उसकी इच्छा के बिना कुछ नहीं हो सकता और उसकी इच्छा की अभिव्यक्ति शास्त्रतः अपरिवर्तनीय नियम में होती है और यह नियम ही वह (ईश्वर) है।" अपरिवर्तनीय तथा जीवन नियम ही ईश्वर है। बड़े-बड़े ऋषिया ने अपनी तपस्या के द्वारा मनुष्य जाति के समक्ष उस शास्त्रतः नियम की भक्तिक प्रस्तुत की है। गांधीजी कहा करते थे कि भरा अक्षरशः विश्वास है कि ईश्वर की अनुमति के बिना एक पत्ता भी नहीं हिल सकता।¹ यदि धर्मतत्त्व नियतिवाद का पराकाष्ठा पर पहुँचा दिया जाय तो उसकी परिणति निमित्तवाद के दर्शन में हो सकती है। गांधीजी का विश्वास था कि अन्तिम अथवा ईश्वर अथवा सत्य ही अन्त्य तथा सर्वसामर्थ्यवान् सत्ता है, इसलिए विश्व की वस्तुओं तथा शक्तिविधियों का वही नियामक है। किन्तु गांधीजी का नियतिवाद वस्तुओं की अन्तिम व्याख्या तक ही सीमित था। उसने बहुत ही आश्चर्य का रूप नहीं लिया, किन्तु वे गीता के उग्र न्यायवाद तथा पुरुषार्थवाद के समर्थक थे। उनका सम्पूर्ण जीवन अधिष्ठातृ के जीवन था। उनके सभी कार्य एक आध्यात्मिक समर्थक की रूपरेखा से अनुप्राणित थे। यही कारण था कि उन्होंने सामाजिक कार्यकर्ता, पत्रकार, राजनीतिक नेता तथा नैतिक सदाचारवाहक के रूप में जो विभिन्न कार्य किये उनके मूल में एक उच्च प्रयाजन निहित था। इस प्रकार गांधीजी के जीवन में हम ईश्वर की सर्वोच्चता तथा अनवरत कर्म पर आग्रह—इन दो बातों का सामंजस्य देखते हैं।

3 नतिव निरपेक्षतावाद

गांधीजी तत्त्वशास्त्रीय अथवा प्रत्ययवाद को स्वीकार करते थे इसलिए नैतिक मूल्यों की सर्वोच्चता तथा सर्वोदय में उनका विश्वास था। सर्वोदय दर्शन का आधार सत्ता की एकता का सिद्धांत है। इसका निष्कर्ष है कि मानव प्राणियों तथा पशुओं के प्रति निदयता के विरुद्ध निरन्तर

1 गांधीजी कहा करते थे कि "यदि ईश्वर की इच्छा का न हो जाना। ईश्वर की इच्छा आध्यात्मिक दृष्टि से हो जाना जा सकता है और उस दृष्टि का प्राप्त करने के लिए बड़ी साधना की आवश्यकता होती है।

सर्प चलाया जाय। इस सिद्धांत का मूल यजुर्वेद के इस मंत्र में है 'ईशावास्यमिदं सर्वं'—ममूण विश्व में ईश्वर व्याप्त है। गांधीजी का कथन है कि मंत्र में समाजवाद और यहाँ तक कि मार्क्सवाद भी निहित है।² प्रत्ययवादी दशन अनिवायत शाश्वत मृत्यु तथा 'याय' के मृत्यु का उपदेश देता है। यह सिखाता है कि सावभौम प्रेम जीवन का एकमात्र नियम है। वह विभी एक वग अथवा राष्ट्र के कल्याण से सतुष्ट नहीं हो जाता, बल्कि वह सभी प्राणियों की मुक्ति तथा कल्याण का समर्थन करता है।

गांधीजी के नैतिक निरपेक्षतावाद का बीज वेद की उस धारणा में विद्यमान है जिसे 'ऋत' कहते हैं। ऋतु का सिद्धांत बतलाता है कि कुछ ऐसे ऋणाण्डीय तथा नैतिक अध्यादेश हैं जो मनुष्य तथा देवताओं दोनों पर शासन करते हैं। बुद्ध को भी नैतिक व्यवस्था के अस्तित्व में विश्वास था। हिंदू धार्मिक पतंजलि ने भी स्वीकार किया है कि नैतिकता की प्रमुख धारणाएँ (पाँच यम और पाँच नियम) देश-काल की सापेक्षता से परे हैं। गांधीजी इन अनुभूतियों को स्वीकार करते हैं।³ उनके स्वयं के जीवन के अनुभव में भी नैतिक मृत्यु की श्रेष्ठता में उनका विश्वास पक्का कर दिया था।

गांधीजी का कहना था कि इतिहास अहिंसा की श्रेष्ठता की उत्तरांतर पुष्टि कर रहा है। उन्होंने लिखा है "मेरा हृदय विश्वास है कि मनुष्य स्वभावतः ऊँचा उठ रहा है।"⁴ अहिंसा पाप के सामने समर्पण करने का नाम नहीं है और न अपनी दुबलता को छिपाने का ढाग अहिंसा है। यह उस बीर आत्मा की हृदय शक्ति की परिचायक है जो किसी जीवित प्राणी को इसलिए कष्ट नहीं पहुँचाता कि हर प्राणी तत्त्वतः आत्मा है और स्वयं उसके साथ एक रूप है। वह सर्वोच्च नैतिक तथा आध्यात्मिक शक्ति की प्रतीक है। 'अहिंसा के लिए अनिवार्य है कि इसमें जो सबसे दुबल और अर्ध-चन है उसके भी अधिकार की बड़ी सावधानी के साथ रक्षा की जाय।' सत्य का साक्षात्कार करने की आकांक्षा रखने वाला उसके हेतु हर प्रकार के कष्ट सह लेता है।" अहिंसा का अर्थ अनन्त प्रेम और अनन्त प्रेम का अभिप्राय है कष्ट-सहन की अनन्त क्षमता। गांधीजी कहा करते थे कि सत्य और अहिंसा का निरपेक्ष रूप से अंगीकार करना आवश्यक है। "अहिंसा मेरे धर्म का सिद्धांत है। और वही धर्म धर्म का अंतिम सिद्धांत भी है। सत्याग्रही का अनिवार्य कर्तव्य है कि वह अहिंसा के द्वारा सत्य का साक्षात्कार करने का प्रयत्न करे। ईसा मसीह और हरिश्चन्द्र इस प्रकार के 'गुड कष्ट-सहन' के नियम के उदाहरण थे। ब्रह्माद पूर्ण सत्याग्रही का दूसरा महान उदाहरण है। अहिंसा को दुबला का अर्थ मानना उचित नहीं है। ऐसा मानने से तो उस महान आदर्श में गिरावट आती है। अहिंसा सबसे प्रचण्ड पात शक्ति है। वह सबसे सूक्ष्म प्रकार की शक्ति भी है। वास्तविक अहिंसा प्रबल शक्ति है और सर्वाधिक शक्तिशाली शासन के विरुद्ध भी उसका प्रयोग किया जा सकता है।

4 इतिहास में धर्म का स्थान

चूंकि गांधीजी सत्य और अहिंसा में विश्वास करते थे, इसलिए उन्होंने स्वीकार किया कि धर्म की इतिहास में सृजनात्मक भूमिका रही है। उनके अनुसार धर्म का अर्थ यह विश्वास है कि विश्व व्यवस्थित रूप में नैतिक नियमों के अनुसार शासित हो रहा है। इसलिए उन्होंने बौद्धिकवाद से सम्बद्ध हिंसा और अतीव्रता का खण्डन किया।⁵ वे अपने को हिंदू कहते थे, किंतु वे सकीर्ण सम्प्रदायवादी नहीं थे। वे बुद्ध और रामकृष्ण की भाँति सम्प्रदायों, पंथों, अनुष्ठानों, रूढ़ियों आदि की सीमाओं से परे थे। उन्होंने हिंदू धर्म के नैतिक तथा आध्यात्मिक सार को ग्रहण किया। उनका कहना था कि यहूदी, ईसाइ, इस्लाम, फारसी आदि धर्मों का भी सार वही है जो हिंदुत्व का। सत्य की अविधात खोज ही हिंदू धर्म का मूल तत्व है। आत्मा के रूप में मनुष्य के नैतिक मूल ही धर्म है। नैतिक आधार के बिना ही मनुष्य की धार्मिकता भी विलुप्त हो जाती है। "सर्व धर्म समान नैतिक नियमों पर आधारित हैं। मेरा नैतिक धर्म उन नियमों से बना है जो विश्व भर के

2 *Haryana* जनवरी 2 1937।

3 गांधीजी का पत्राचार में इस सूत्र में अंतरण विश्वास था कि अहिंसा का समर्थन समाप्त हो जाता है—अहिंसाप्रतिष्ठाया तत्सन्निधौ चरन्त्याय।

4 एम के गांधी *Non Violence in Peace and War*, जिल्ड 1 पृष्ठ 425।

5 वही पृष्ठ 38।

या धीजी के अनुसार सच्ची धार्मिक प्रवृत्ति का अर्थ है कि मनुष्य स्वच्छा स स्वयं को विवशता से कि यदि मनुष्य कमयोगी का निष्ठा तथा निष्ठा जीवन बिताये ता उसे मांश मिल जाये। ऐसा अहंकार उत्पन्न नहीं होता, बल्कि उसकी मानवीय आत्मा का उत्तरोत्तर प्रसार होता जाता है। मनुष्य ब्रह्माण्ड तथा आध्यात्मिक चेतना (जागरूकता) से आप्लावित हो सकता है। मनुष्य को शक्ति का उपयोग करना और यह तभी सम्भव हो सकता है कि शक्तियों के बीच अनवरत द्वंद्व चला करता है। मनुष्य के आध्यात्मिक शक्ति की शक्ति का उपयोग करना तथा शक्ति का उपयोग करना सम्भव करने के लिए है। शक्ति का उपयोग करना सम्भव करने के लिए है। शक्ति का उपयोग करना सम्भव करने के लिए है।

गांधीजी के अनुसार धर्म कबल निजी शुद्धीकरण का साधन नहीं है अपितु वह एक अत्यधिक शक्तिशाली सामाजिक बंधन है। नविय्य का अहिंसक समाज, जिसे गांधीजी पचास राजपूत राजपूतों पर अथवा रामराज की बहा करके वे धर्म पर आधारित होगा। किन्तु इस धर्म का किसी साम्प्रदायिक कट्टर धर्म तब तब सम्भव होना उचित नहीं है। इसका अर्थ है ईश्वर न विद्वान की पुन स्थापना करना। इसका अभिप्राय है कि समाज का सदस्य ईश्वर का नियमा का सहयोग की भावना के साथ पालन करें। जब समाज की नैतिक व्यवस्था का इस प्रकार मानसिक परिमाणन हो जायगा तो उसके पल्लव रूप उन मंदे और अश्लील अधविद्वानों तथा रुढ़ियों का जिहान धर्म का स्थान ले लिया है, स्वतः उन्मूलन हो जायगा। परांपरा, सहनशीलता, 'याय, भाईचारा, शांति तथा सबव्यापी प्रेम' के अर्थ में धर्म ही केवल विद्वान का अस्तित्व का आधार बन सकता है। इसलिए गांधीजी ने कहा था 'समाज का धर्म ही केवल विद्वान का अस्तित्व का आधार बन सकता है। और यदि वह धर्म सफल हो सका तो उससे समाज का विनाश हो जायगा।

गांधीजी न आधुनिक सभ्यता के आधारों का ही चुनौती दी। आधुनिक पाश्चात्य सभ्यता को कृत्रिमता औद्योगिक प्रगति, धर्म निरपेक्षता, आनामकता तथा लाजपुर्त सगांधीजी का दृष्टांत दिया गया है।

6 गांधीजी कहा करते थे कि यद्यपि जीता जा के द्वारा तब समापत्ति है, किन्तु उहम अहिंसा का था प्रतिज्ञान

थी। पश्चिम की औद्योगिक सम्पत्ता दुबल राष्ट्रों के शोषण पर आधारित है। उसका जटिल मोक्ष जीवन उच्च प्रवार के चिन्तन के प्रतिबल है। इसलिए यह अचकार तथा महामारी का महुदा है। अतः प्लेटो, तॉल्स्टॉय और रूसो की भाँति गांधीजी ने प्रकृति की ओर लौटने का रास्ता दिया और बतलाया कि सच्ची सम्पत्ता भोग-सामग्री का संचय करना नहीं है, जानबूझकर और स्वच्छता से अपनी आवश्यकताओं का धर्म करना ही धार्मिक सम्पत्ता है। स्पेंसर से भी पहले गांधीजी ने पश्चिमी सम्पत्ता के ओर विनाश की भविष्यवाणी कर दी थी। किन्तु उह इग बात में अपरिमित विश्वास था कि मानव आत्मा में नवजीवन प्राप्त कर लेने की अपार शक्ति है, और इसलिए वह कहा करते थे कि अहिंसा पाश्चात्य सम्पत्ता का रागमुक्त करने के लिए एक बलवधक (टॉनिक) का काम कर सकती है।

गांधीजी राजनीति, समाजशास्त्र तथा अर्थशास्त्र को आध्यात्मिकता की ओर उन्मुख करने के पक्ष में थे। उनका कहना था कि सत्य और अहिंसा को समाजवाद के रूप में प्रतिष्ठित होना चाहिए, क्योंकि 'अहिंसा की पहली शक्ति यह है कि सबका जीवन के हर क्षेत्र में 'माय' का स्थापना की जाय।' किन्तु समाजवाद का पाश्चात्य सिद्धांत हिंसा के वातावरण में उत्पन्न हुआ है। सत्याग्रह ही सच्चा समाजवाद लाने का एकमात्र साधन है।⁷

गांधीजी ने जिन बुराइयों का विरुद्ध सघन किया उनमें जातिवाद (नस्लवाद), साम्राज्यवाद, सम्प्रदायवाद तथा अस्पृश्यता मुख्य थी। दक्षिण अफ्रीका में उन्होंने श्वेतों का की जातीय भेद भाव की नीति के विरुद्ध सघन चलाया। भारत में एक समाज-मुधारक के रूप में उन्होंने सामाजिक अत्याचार, अत्याचार तथा उत्पीड़न का घोर विरोध किया। उनके अनुसार यह सम्भव नहीं है कि कोई व्यक्ति सक्षम रूप से अहिंसक हो और फिर भी सामाजिक अत्याचार के विरुद्ध विद्रोह न कर। उन्होंने भारत के दलित निम्न वर्गों की मुक्ति के लिए जो धर्मयुद्ध चलाया उससे स्पष्ट है कि सामाजिक 'माय' के आदर्श के साथ उनका कितना लगाव था। किन्तु उनका पहला काम भारत के अत्याचारी आर्थिक तथा राजनीतिक शोषण का अन्त करना था। उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्यवाद की भत्सना इसलिए की कि उसके कारण भारत आर्थिक तथा राजनीतिक पतन के गत में जा गिरा था।

गांधीजी का उपदेश था कि मनुष्य को दिखावा तथा विलासिता का परित्याग करके सरल जीवन को अंगीकार करना चाहिए। भारत की आधुनिक परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए उन्होंने ग्रामीणों का धीमा उठाया। उन्होंने ग्रामीण जीवन की एकता तथा बुनियाद को सुरक्षित रखने के लिए अथक प्रयत्न किया। भारतीय गाँवों के विघटन तथा सवनाश को देखकर उनका हृदय द्रवित हो उठता था।⁸ वे अनुभव करते थे कि ब्रिटिश पूँजीवाद ने सहाती अर्थतन्त्र के अस्तित्व के ही लिए खतरा उत्पन्न कर दिया है। गांधीजी ने देखा कि भारत गाँवों में घसता है। इसलिए उनका 'गाँवों को लौटो' का नारा न तो काल्पनिक था और न प्रतिक्रियावादी। मानसवादियों तक ने स्वीकार किया है कि देहाती तथा शहरी क्षेत्रों के बीच सन्तुलन स्थापित करना आवश्यक है। पश्चिम में भी विशाल शहरी क्षेत्रों की वृद्धि की भत्सना की गयी है। पश्चिम के कुछ समाज शास्त्रियों की भाँति गांधीजी का भी विश्वास था कि ग्रामीण अव्यवस्था के सुदृढ़ और समृद्ध होने से लोकतन्त्र की नयी शक्ति और स्फूर्ति मिलेगी। गांधीजी ने उन्नीसवीं शताब्दी के अहस्तक्षेप के सिद्धांत की आलोचना की।⁹ उन्होंने इस शक्तिकारी सिद्धांत का प्रतिपादन किया कि "भूमि

7 'Socialism and Satyagraha' *Haryana* जुलाई 20 1947। गांधीजी का दृढ़ विश्वास था कि सत्याग्रह समाज की राजनीतिक शक्ति तथा आर्थिक सभी बुराइयों का अन्त कर सकता है। उनका कहना था कि अनौपचारवादियों का समाजवाद कहाँ भी नहीं ले जा सकता।

8 अक्टूबर 13 1921 के *Young India* में गांधीजी ने भारतीय गाँवों के शोषण और कष्टों का उल्लेख करते हुए कहा था कि यह एक रक्त-बहाने की प्रक्रिया है जो पिछले दो सौ वर्षों से चली आ रही है।

9 *Young India* मार्च 19, 1931। गांधीजी को यह देखकर दुःख होता था कि बहुत से वस्त्र व्यापारी अभी भी व्यक्तिगत स्वतन्त्र सिद्धांत का बिंदोरा पीट रहे थे।

उसकी है जो उसे जोता है।¹⁰ उनकी दृष्टि में घरखा भंडिपन का प्रतीक नहीं था, बल्कि वह एक ऐसा साधन था जिससे जनता को कम से कम खुसा-सुखा भोजन तो मिल सकता था। वह श्रम की प्रतिष्ठा का प्रतीक था।

गांधीजी आर्थिक समानता के सिद्धांत को स्वीकार करते थे। उनका कहना था कि सब लोग को अपनी स्वाभाविक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आवश्यक वस्तुएँ उपलब्ध हानी चाहिए। वे “प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार” के माक्सवादी सिद्धांत में विश्वास करते थे।¹¹ अपने अनुसार आर्थिक समानता के मूल तत्व हैं—प्रत्येक परिवार को सतुलित भोजन, रहने के लिए अच्छा घर, डाक्टरों सहायता तथा वच्चा की शिक्षा की सुविधा। आर्थिक समानता के आदर्श को वास्तविक अर्थ में साक्षात्कृत करने के लिए घरखा तथा उससे सम्बंधित उद्योगों का आश्रय लेना आवश्यक है। इससे सामाजिक तथा आर्थिक समानता स्थापित करने में बहुत सहायता मिलेगी। समाजवाद तथा गांधीवाद दोनों ही आर्थिक समानता पर आधारित समाज की स्थापना करना चाहते हैं। किंतु गांधीजी का मार्ग अनुसूचित सत्याग्रह तथा धर्मनिरपेक्ष है तथा उत्पादन की रीत आधुनिक समाजवाद का आदर्श मुख्यतः भौतिकवादी और धर्मनिरपेक्ष है। इसके विपरीत गांधीवाद का प्रधानतः समाजवादी स्वरूप गांधीजी की व्यक्तिवादी दृष्टि जैसी आत्मा की निश्चय ही सतप्त कर देता।

गांधीजी सरल तथा आदर्शवादी जीवन की ओर लौटने के समय थे। ‘हिंदू स्वराज’ में उन्होंने विशाल उद्योगों, भौतिकीकरण तथा पाश्चात्य वाणिज्यवाद और धर्मनिरपेक्षतावाद को रोग बतलाया और उनकी भत्सना की। किंतु व पूणत ग्राम्यवादी नहीं थे, उन्होंने शुद्ध ग्राम्य जीवन की ओर लौट चलने का समर्थन नहीं किया। अपने परवर्ती जीवन में वे बहुत कुछ यथायवादी बन गये थे। कम से कम भविष्य के भारतीय समाज के सदर्भ में उन्होंने इस बात का समर्थन किया कि विशाल उद्योगों और लघु उद्योगों का सामंजस्य किया जाय, मूल उद्योगों का राष्ट्रीयकरण हो,¹² और शहरी क्षेत्रों की अव्यवस्थित तथा एकांगी बढ़ि को रोक जाय और उन्हें इस ढंग से संगठित किया जाय कि वे गाँवों की, जहाँ भारत की आत्मा निवास करती है, आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकें। वे लिखते हैं ‘साथ ही साथ मेरा विश्वास है कि कुछ मूल उद्योगों की आवश्यकता है। मुझे कोरी बातों के समाजवाद में विश्वास नहीं है और न मुझे सशस्त्र समाजवाद में ही आस्था है। मैं अपने सिद्धांतों के अनुसार कम करने में विश्वास करता हूँ, मैं उस समय की प्रतीक्षा नहीं करना चाहता जब सब लोग सामूहिक रूप से समाजवाद के आदर्श को अंगीकार कर लेंगे। अतः मैं मूल उद्योगों के नाम गिनाना आवश्यक नहीं समझता। मैं तो केवल यह चाहूँगा कि जिन उद्योगों में बड़ी संख्या में लोग साथ-साथ काम करते हैं उत्पादक स्वामित्व राज्य के द्वारा स्वयं कर दिया जाय। सभी कुशल तथा अनुसूचित श्रमिकों के उत्पादक स्वामित्व राज्य के द्वारा स्वयं कर दिया जाय। किंतु मेरी कल्पना का राज्य अहिंसात्मक होगा, इसलिए मैं बलपूर्वक उही में निहित होगा। किंतु मेरी कल्पना का राज्य अहिंसात्मक होगा, इसलिए मैं बलपूर्वक घनी लोहा को उनके धन से वंचित नहीं करूँगा, मैं उन्हें आर्मात्रत करूँगा कि वे राजकीय शक्ति को स्थापित करने की प्रक्रिया में सहयोग दें। समाज में कोई अछूत नहीं है चाहे वह करोड़पति हो और चाहे मिलारी। गांधीजी गाँव में बिजली पहुँचाने में भी विरुद्ध नहीं थे। किंतु खादी तथा

10 Haryana, मार्च 31, 1946। भूमि के बानूनी अधिकार के सम्बन्ध में गांधीजी का यह सिद्धान्त उनके इस दूसरे सिद्धांत के विपरीत पड़ता है कि जमींदार विमानों के यासगारी (ट्रस्टी) हैं। 1931 में द्वितीय मोलमेज परिषद की संघीय यवस्था समिति ने भाषण करते हुए गांधीजी ने कहा था ‘न तो काश्मिर की ही इच्छा है और न इन मूल भिक्षारियों के रूप में इच्छा है कि जमींदारों से उनकी भूमि छीन ली जाय किंतु जमींदारों का उनके यासगारियों के रूप में कार्य करना पड़ना।’ (Young India नवम्बर 2 1931)। गांधीजी ने इन दोनों दृष्टिकोणों का समर्थन करने का प्रयत्न किया, उससे लिए देखिये Towards Non Violent Socialism पृष्ठ 128।

11 Haryana मार्च 31, 1946।

12 एम के गांधी, Towards Non Violent Socialism पृष्ठ 29।

ग्रामीण उद्योगों के प्रति उठावा गहरा अनुराग था। उन्हें डर था कि भारत वहीं अत्यधिक सघनी वृत्त और औद्योगीकृत राष्ट्र बने जाय, और यदि ऐसा हुआ तो ग्रामीणोग तथा खादी, जिन्हें वे अहिंसा का प्रतीक मानते थे, पूर्णतः विनष्ट हो जायेंगे।

गांधीजी नैतिक अथवा धर्मवादी थे, न कि आर्थिक अथवा मे। वे लोगों का समाज बनाने के लिए किसी प्रकार के बल प्रयोग का समर्थन करने के लिए तैयार नहीं थे। उन्होंने व्यक्ति की गरिमा तथा उसके अंतःकरण की सम्माननीयता को विशेष महत्व दिया। गांधीजी के नीति शास्त्र का आधार यह व्यक्ति है जो नैतिक साधना से अपने चरित्र का उत्थान करने का प्रयत्न करता है। उन्होंने धर्म, डाक्टर, शिक्षक, मेहनत आदि सबको समान मान देना के प्रोत्साहक सिद्धांत का समर्थन किया और बतलाया कि यही सब सामाजिक तथा आर्थिक धुराईया की राम धागा औषध है। धन संचित करने की व्यक्तिवादी प्रवृत्ति गंभीर धुराईया की जड़ है। इसलिए उन्होंने "धन के विवेकपूर्ण नियमन तथा सामाजिक धर्म" का समर्थन किया। धनी मनुष्य को समझना चाहिए कि ईश्वर सभी प्राणियों में व्याप्त है, और इसलिए उन्हें धन का परित्याग करने में पहन करने चाहिए जिससे सब मनुष्य को सुख और शान्ति उपलब्ध हो सके। गांधीजी का कहना था कि ईश्वर उन लोगों का मित्र नहीं है जो दूसरों का धन हड़पना चाहते हैं। धन की लिप्ता मनुष्य को किसी न किसी रूप में शोषण करने के लिए विवश करती है।¹³ यदि मनुष्य उन वस्तुओं का लोलुपतापूर्वक संग्रह करने तथा उन पर एकाधिकार कायम रखने की प्रवृत्ति को त्याग दे जिनकी दूसरों को भी आवश्यकता है तो संसार में सतयुग की स्थापना हो सकती है और यदि आत्मा का हनन करने वाली प्रतिस्पर्धा तथा अनंत आवश्यकताओं का परित्याग कर दिया जाय तो विनाश के साधनों का स्वतः लोप हो जायगा। इसका अर्थ होगा भूत तथा अमानवीय अथवा तंत्र के स्थान पर मानवीय अथवा तंत्र की स्थापना करना। गांधीजी ने आध्यात्मिक समाजवाद के आदर्श को भी स्वीकार किया और कहा कि स्वराज तब तक पूर्ण नहीं हो सकता जब तक कि समाज के क्षुद्रतम तथा निम्नतम वर्गों को भी जीवन की वे सब साधारण सुविधाएँ उपलब्ध नहीं हो जाती जो अमीर लोगों को प्राप्त हैं। गांधीजी के समाजवाद में राजा तथा किसान, धनी तथा दरिद्र, मालिक तथा नौकर सबके साथ समान बर्ताव किया जायगा। किंतु गांधीजी के अनुसार इस प्रकार के समाजवाद की स्थापना किसी संगठित दल के द्वारा राजनीतिक शक्ति पर अधिकार करने नहीं की जा सकती। यह नितांत आवश्यक है कि समाजवादी सत्यपरामर्श, अहिंसा तथा शुद्ध हृदय के हो। वे सच्चा परिवर्तन ला सकते हैं। इसलिए गांधीजी ने अपनी राजनीतिक योजना में व्यक्ति के शुद्धीकरण पर सबसे अधिक बल दिया। जिस आध्यात्मिक समाजवाद की स्थापना गांधीजी करना चाहते थे उसका समारम्भ व्यक्ति के नैतिक उद्धार से ही हो सकता है। किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि गांधीजी राजनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक व्यवस्था के महत्व को नहीं समझते थे। उनका जीवन इस बात का महत्वपूर्ण उदाहरण है कि एक व्यक्ति अनेक ही दक्षिण अफ्रीकी संघ तथा ब्रिटिश साम्राज्य को चुनौती दे सकता था। किंतु गांधीजी व्यवस्था में परिवर्तन करना ही पर्याप्त नहीं मानते थे। वे मनुष्य के स्वभाव तथा आचरण में परिवर्तन करना आवश्यक मानते थे। उनका सिद्धांत था कि पाप के साथ सहयोग नहीं होना चाहिए, किंतु पापी से घृणा करना भी उचित नहीं है। इस बात को हृदयगम्य करना है कि ईश्वर चोर, डाकू तथा घृत में भी व्याप्त है। बुद्ध की भांति गांधीजी का भी विश्वास था कि धनुष को सहयोगी तथा सहायक में परिवर्तित करना है। जिस प्रकार अरस्तू ने कहा है कि मनुष्य की नैतिक शक्तियों को उदात्त बनाना आवश्यक है, और बाहरी संगठन के ऊपरी परिवर्तनों पर अधिक भरोसा नहीं करना चाहिए उस प्रकार गांधीजी केवल ब्रिटिश शासन का तथा आन्तरिक भारतीय पंजीपतियों और सामंता द्वारा किये जा रहे समाज के शोषण का ही अंत नहीं करना चाहते थे बल्कि वे शोषण की इच्छा का ही उन्मूलन करने के पक्ष में थे। वे मनुष्य का मानसिक पुनरुद्धार करना आवश्यक समझते थे, क्योंकि उनका विश्वास था कि मनुष्य की प्रकृति में जन्म से ही कुछ देवी अथवा विद्यमान रहता है। यही कारण था कि द्वितीय विश्व युद्ध के दौरान वे सोचते थे

कि यदि यहूदी सन्निय अहिंसा का माग अपनाये तो जमनो के कठोर से कठोर हृदय भी पिघल सकते हैं।

गांधीजी का आदर्श ऐसे समाज की स्थापना करना था जो पारस्परिक सन्निय प्रेम एवं सामंजस्य पर आधारित हो। उन्होंने वर्णाश्रम पर आधारित समाज व्यवस्था को स्वीकार किया। किंतु वे वर्णों के बीच भेदभाव तथा ऊँच-नीच को मानने के लिए तैयार नहीं थे। उन्होंने वर्णाश्रम का समयन उस पुरातनवादी की दृष्टि से नहीं किया जो स्वभावतः परम्परागत सामाजिक व्यवस्था का पोषक हुआ करता है। उन्होंने इतिहास के सम्बन्ध में विनासवादी दृष्टिकोण अपनाया। किसी व्यक्ति के लिए अपने जीवन के नियमों के विरुद्ध चलना असम्भव है। किसी व्यक्ति अथवा समाज के लिए नाशिकारी माग अपनाना और अपने अपने आचरण की आधारभूत प्रणाली को उलट देना सम्भव नहीं है। गांधीजी पक्के सुधारक थे, किंतु वे केवल नवीनता तथा परीक्षण का आनंद लेने के लिए सामाजिक ढांचे में तोड़ मरोड़ करना अच्छा नहीं समझते थे। वे यह दिखाना चाहते थे कि कुछ सामाजिक संस्थाएँ जो देश के ऐतिहासिक विकास में लगभग सदैव व्याप्त रही हैं वास्तव में बुद्धिसंगत हैं।

गांधीजी ने पूँजीवाद की आलोचना इसलिए की कि वह अहिंसा के सिद्धांत का निषेध करता है। किंतु वे पूँजीवाद का बलपूर्वक उन्मूलन करने के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने समान वितरण के क्रांतिकारी सिद्धांत का समयन किया। इसका अर्थ यह है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी प्राकृतिक आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए पर्याप्त सामग्री मिलनी चाहिए। धन का संचय और व्यय का परिग्रह नहीं होना चाहिए। धनी लोगों को समाज के कल्याण के लिए अपने धन का न्यासधारी बन जाना चाहिए। यदि वे स्वेच्छा से यासधारी बनने से इनकार करें तो सत्याग्रह का सहारा लिया जा सकता है।

6 राजनीति दशन

गोलले की भाँति गांधीजी भी राजनीति का आध्यात्मिकरण करना चाहते थे। गोलले ने भी इस बात पर बल दिया था कि राजनीति में नैतिक मूल्यों को समाविष्ट किया जाय। किंतु अहिंसा के प्रति गांधीजी का अनुराग गोलले से कहीं अधिक गहरा और व्यापक था। गांधीजी धर्म को राजनीति में प्रविष्ट करना चाहते थे। मेरे लिए भोक्ष गहरा और व्यापक था। गांधीजी धर्म तथा मानव जाति की सेवा के लिए निरंतर परिश्रम करें। मैं हर जीवित प्राणी के साथ अपना एकात्म्य स्थापित करना चाहता हूँ। गीता की भाषा में मैं अपने मित्रों तथा शत्रुओं दोनों के साथ सातिपूर्वक रहना चाहता हूँ। अतः मेरे लिए मेरी देशभक्ति शास्वत स्वतन्त्रता तथा शान्ति के लोक की यात्रा की एक मंजिल है। इस प्रकार स्पष्ट है कि मेरे लिए धर्म से दृष्ट्य राजनीति नहीं हो सकती। राजनीति धर्म के अधीन है। धर्म से दृष्ट्य राजनीति एक मृत्यु-जाल है, क्योंकि उससे आत्मा का हनन होता है।" किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि वे किसी प्रकार या धर्मतांत्रिक शासन स्थापित करना चाहते थे। धर्म का अन्विष्ट है ईश्वर के साथ एकता कायम करना। वह एक प्रचण्ड शक्ति है। इसलिए राजनीति में धर्म को समाविष्ट करने का अर्थ था 'याय तथा सत्य की ओर उत्तरोत्तर प्रगति करना, क्योंकि धार्मिक व्यक्ति किसी भी प्रकार के उत्पीडन तथा शोषण को सहन नहीं कर सकता।

गांधीजी ने पाश्चात्य लोकतांत्रिक राजनीति की बटु नसना की, क्योंकि उसमें तीन अतः विरोध थे।" उसके अन्तर्गत पूँजीवाद का असीम प्रसार हुआ जिसने फलस्वरूप दुर्बल जातियाँ का डटकर शोषण किया गया। कुछ लोकतांत्रिक राज्यों ने तो पासीवादी तरीके भी अपना लिए। "लोकतन्त्र का जो व्यावहारिक रूप हम आज देखने को मिलता है वह मुँड नात्सीवाद अथवा पासीवाद है। अधिक से अधिक वह साम्राज्यवाद की नात्सीवादी तथा पासीवादी प्रवृत्तियाँ का धिपाने का आवरण है।" गांधीजी ने स्पष्ट घोषणा की कि ब्रिटेन ने भारत को लोकतांत्रिक तरीके से

नहीं जीता था। उन्होंने दक्षिण अफ्रीका तथा अमेरिका के दक्षिणी भागों में प्रचलित जातीय भेदभाव की नीति की आलोचना की। उनका कहना था कि केवल अहिंसा के द्वारा सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना की जा सकती है। राजनीति में लोकतन्त्र का अर्थ है कि विरोधियों के साथ पूणत सम्यक व्यवहार किया जाय।¹⁶ आर्थिक क्षेत्र में लोकतन्त्र का अभिप्राय है कि सबसे दुबल व्यक्ति को भी वे ही सुविधाएँ मिलनी चाहिए जो सबसे शक्तिशाली को उपलब्ध हों।¹⁷ लोकतन्त्र तथा हिंसा के बीच मेल नहीं हो सकता। वे चाहते थे कि भारत विवसित होकर 'सच्चे लोकतन्त्र' का रूप धारण करे।¹⁸ वे यथायवादी थे, इसलिए उन्होंने यह यूटोपियाई स्वप्न नहीं देखा कि भविष्य में भारत सैन्य बल का परित्याग कर देगा और पूण अहिंसा को अपना लेगा। किंतु वे चाहते थे कि हिंसा के बिना और नमिक रूप से सच्चे लोकतन्त्र को प्राप्त करने का प्रयत्न किया जाय। शक्ति का विवेकीकरण उनके लोकतांत्रिक सिद्धांत का मुख्य तत्व था। उन्होंने भारत में सच्चे लोकतन्त्र को साक्षात्कृत करने के लिए कुछ शर्तें निर्दिष्ट की थीं।¹⁹ वे इस बात को पूणत अनुचित और अलोकतांत्रिक मानते थे कि व्यक्ति कानून को अपने हाथों में ले।²⁰

गांधीजी के सर्वोदय की जड़ें प्राचीन भारतीय दशन में थीं। उन्हें वेदांत की इस धारणा से कि सभी प्राणियों में आध्यात्मिक एकता है और गीता तथा बुद्ध के सबभूतहित के आदेश से प्रेरणा मिली थी। सर्वोदय का व्यापक आदेशवाद लॉक के बहुसंख्यावाद, मार्क्स गुप्तोक्ति के बग और जातीय संघर्ष के सिद्धांतों तथा बेथम के 'अधिकतम सत्या का अधिकतम सुख' के आदेश के विरुद्ध है। एक दृष्टि से प्लेटो और गांधी में बहुत साम्य है। प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' में काल्पनिक आदेशवाद का प्रतिपादन किया है, किंतु 'लॉज' तथा 'स्टेट्समैन' में उसने मानव स्वभाव तथा सामाजिक व्यवस्था की यथायवादी आवश्यकताओं का ध्यान रखा है। इसी प्रकार गांधीजी का एक यथायवादी सिद्धांत था जो भारत की स्वतन्त्रता प्राप्त करने के लिए तुरंत तथा निकट भविष्य में लागू किये जाने के लिए था। इसके अतिरिक्त एक आदेशवादी सिद्धांत भी है जिसका उद्देश्य मानव स्वभाव का आमूल रूपांतर करना तथा मानव जाति के सामूहिक जीवन में नैतिक कार्यप्रणाली को अधिक पूण रूप से समाविष्ट करना था। गांधीजी राज्य को हिंसा तथा शक्ति का संगठित रूप मानते थे। अहिंसा के पुजारी होने के नाते उन्हें राज्य के बाध्यकारी स्वरूप से घृणा थी। उनका विश्वास था कि रामराज्य (आदेश राज्य अथवा पृथ्वी पर ईश्वरीय राज्य) में जनता की नैतिक शक्ति का प्रमुख होगा और हिंसा की व्यवस्था के रूप में राज्य का विनाश हो जायगा। किंतु वे राज्य की शक्ति को तत्काल समाप्त करने के पक्ष में नहीं थे। यद्यपि अंतिम उद्देश्य नैतिक तथा दाननिक अराजकवाद है, किंतु तात्कालिक लक्ष्य राज्य की अधिकाधिक पूणत्व की ओर ले जाना है। गांधीजी ने 'यंग इण्डिया' (9 मार्च, 1922) में एक लेख लिखकर स्वराज्य तथा आदेश समाज का भेद समझाया। आदेश समाज में रेलमार्ग अस्पताल, मशीनें, सेना, नौसेना, कानून और न्यायालय नहीं होंगे। किंतु उन्हें बल देकर कहा कि स्वराज्य में ये पाँचों प्रकार की चीजें रहेंगी। स्वराज्य में कानून तथा न्यायालय का काम जनता की स्वतन्त्रता की रक्षा करना होगा, वे नौकर शाही के हाथों में उत्पीड़न का साधन नहीं होंगे। राज्य के प्रति गांधीजी की शत्रुता के कुछ कारणों का अनुमान लगाया जा सकता है (क) दक्षिण अफ्रीका की सरकार द्वारा असहाय जूलू लोगों पर किये गये अत्याचार, (ख) दक्षिण अफ्रीका के मत्याग्रह आंदोलन के दौरान रमटस का विश्वासघात, (ग) ब्रिटिश साम्राज्यवादी शक्तियों द्वारा भारत में किये गये अत्याचार। यह मित्रपत्र निबालना सवधा उपयुक्त होगा कि उक्त अनुभवों के कारण गांधीजी किसी विशिष्ट सरकार को नहीं बल्कि

16 *Young India* अगस्त 12 1920।

17 *Hansyan* मई 18, 1940।

18 वही।

19 (क) चर्या द्वारा व्यक्त सत्याग्रह, (ख) यामाजोर्यों का विकास (ग) दलकारियों के द्वारा प्रारम्भिक शिक्षा, (घ) अराजकता का उन्मूलन, (ङ) साम्प्रदायिक मतभेद, (च) अधिकांश का अधिशासक संगठन।

20 *Hansyan* सितम्बर 21, 1947।

मामांय तौर पर राज्य की पूरी व्यवस्था को ही क्षत्रुतापूर्ण भाव से देखने लगे थे। किंतु उन्होंने राज्य की मशीन को तत्काल नष्ट करने की कल्पना नहीं की, उनका विचार था कि राजनीति में अहिंसा का अधिकाधिक प्रयोग करने से बाध्यकारी राज्य स्वतः समाप्त हो जायगा। उनका विश्वास था कि भविष्य में भारतीय सैनिक लोक सेना का रूप धारण कर लेंगे और उनका प्रयोग आक्रमण के लिए नहीं बल्कि प्रतिरक्षा के लिए किया जायगा।

गांधीजी का सत्याग्रह दशन सत्य के सर्वोच्च आदर्श से उत्पन्न हुआ है। यदि सत्य ही परम तत्व है तो उसके पुजारी का पुनीत कर्तव्य है कि सत्य की कसौटी तथा उसके आधारों की रक्षा करे। ईश्वर ही परम सत्य और परम सत् है, अतः ईश्वर भक्त के लिए आवश्यक है कि वह पूणत वितर्न और स्वायत्तरहित हो। उसमें नतिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों के लिए सघष करन का अजेय कल्प तथा साहस होना चाहिए। तभी वह अपनी सच्ची नैतिक भावना का प्रमाण दे सकता है।

सब प्रकार के अत्याय, उत्पीडन और शोषण के विरुद्ध शुद्धतम आत्मबल का प्रयोग ही सत्याग्रह है। कष्ट सहन तथा विश्वास आत्मबल के गुण हैं। 'तेजस्वी दीन' के सक्रिय अहिंसात्मक प्रतिरोध का हृदय पर तत्काल प्रभाव होता है। वह विरोधी को जोखिम में नहीं डालना चाहता, बल्कि वह उसे अपनी निर्दोषता की प्रचण्ड शक्ति से अभिभूत कर देना चाहता है। सत्याग्रह अथवा हृदय परिवर्तन के विस्मयकारी तरीके सरकार तथा सामाजिक अत्याचारियाँ एवं परम्परावाद के नेताओं, सभी के विरुद्ध प्रयोग किया जा सकता है।

सत्याग्रह मनुष्य का जन्मसिद्ध अधिकार है।²¹ वह पवित्र अधिकार ही नहीं अपितु पवित्र कर्तव्य भी है। यदि सरकार जनता का प्रतिनिधित्व नहीं करती और बेईमानी तथा आतंकवाद का समयन करने लगती है तो उसकी अवज्ञा करना आवश्यक हो जाता है। किंतु जो अपने अधिकारों की रक्षा करना चाहता है उसे सब प्रकार के कष्ट सहने के लिए तैयार रहना चाहिए। यदि हैम्पडन तथा वाट टेलर के कष्ट सहन की क्षमता न होती तो वे विद्रोह का झण्डा कभी नहीं उठा सकते थे।²²

इस प्रसंग में गांधी ने यूरो की शिक्षाओं का भी उल्लेख किया।²³ किंतु उनका कहना था कि यूरो अहिंसा का पूण समर्थक नहीं था। शायद वह सरकारी कानूनों की अवज्ञा को राजस्व सम्बन्धी कानूनों तक ही सीमित रखना चाहता था। उसने बर देने से इनकार किया। किंतु गांधीजी द्वारा प्रतिपादित सत्याग्रह का सिद्धांत अधिक व्यापक तथा सावभौम महत्व का है। परिवार से लेकर राज्य तक मनुष्य को जहाँ जहाँ अत्याय तथा असत्य का सामना करना पड़े वहाँ वह सत्याग्रह का प्रयोग कर सकता है। गांधीजी को स्वयं अपने पारिवारिक जीवन में सत्याग्रह के कुछ मधुर अनुभव हुए थे, उनका उन्होंने अपनी आत्मकथा में उल्लेख किया है।²⁴ वे कहा करते थे कि अहिंसा की वणमाला परिवार की पाठशाला में सीखी जाती है और फिर उसका प्रयोग राष्ट्रीय तथा अंतर्राष्ट्रीय स्तरों पर भी किया जा सकता है। इस शताब्दी के तृतीय दशक के उपरांत विश्व में जो युद्ध और सघष हुए हैं उनसे सम्बन्ध में गांधीजी की इच्छा थी कि इथियोपिया, स्पेन, चैकोस्लोवाकिया, चीन और पोलैण्ड की जनता को आत्मरक्षणकारियों का अहिंसात्मक ढंग से प्रतिरोध करना चाहिए था।

सत्याग्रह की विभिन्न प्रणालियाँ हैं। अनशन सत्याग्रह का एक रूप हो सकता है, किंतु उसका प्रयोग उन लोगों के विरुद्ध ही करना चाहिए जिनसे घनिष्ठ व्यक्ति प्रेम-सम्बन्ध हो। स्वेच्छा से देश छोड़कर चला जाना सत्याग्रह का अय रूप हो सकता है। "अत्याचार एक प्रकार की महामारी है, इसलिए जब डर हो कि उससे हमारे अंदर क्रोध अथवा दोषल्य उत्पन्न होने वाला है तो हम उस स्थान को ही छोड़कर चला जाना चाहिए।" गांधीजी ने हिंजरत का भी समयन किया। 'एक्जाडम' (बाइबिल का एक खण्ड) में इजराइलिया के योजनापूर्वक भाग निक्लने का उल्लेख है। इस में डूखीवोर लोग भाग निक्लने थे, वे भी अहिंसा के अनुयायी थे ('हरिजन' जनवरी 6, 1940)।

21 *Young India*, जनवरी 5 1922।

22 वही जुलाई 16 1920।

23 एम. गांधी, *Satyagraha*, पृष्ठ 3 तथा पृष्ठ 115।

24 एम. गांधी की *Autobiography*, भाग 4, अध्याय 19।

गांधीजी 'पर फू' नीति को सत्याग्रह का रूप नहीं मानते थे। उन्होंने गुप्त कायवाहिया का समर्थन नहीं किया। उनका कहना था कि गुप्त कायवाहियाँ चाहे स्वतन्त्रता के 'यायपूष' सधय का अंग हों और चाहे वे सत्य तथा अहिंसा पर आधारित हों, फिर भी सत्याग्रही के लिए वे उचित नहीं हैं।

गांधीजी ने जिस सत्याग्रह की कल्पना की वह सामाजिक तथा राजनीतिक विपटन का मूत्र नहीं था। सत्याग्रही वही हो सकता है जिसने पहले स्वेच्छा से बुद्धिमानों के साथ और स्वतः राज्य के कानूनों का पालन किया हो। गांधीजी लिखते हैं "सत्याग्रही समाज के कानूनों का बुद्धिमानों से और अपनी स्वतन्त्र इच्छा से पालन करता है, क्योंकि वह ऐसा करना अपना पवित्र कर्तव्य समझता है। जब इस प्रकार मनुष्य समाज के कानूनों का ईमानदारी से पालन कर लेता है तभी वह यह निर्णय करने की स्थिति में हो सकता है कि कौनसा कानून अच्छा और व्यापक है और कौनसा अधायपूष तथा अनुरित। तभी उस कुछ कानूनों की सुनिश्चित परिस्थितियाँ में सविनय अवज्ञा करने का अधिकार प्राप्त हो सकता है।" ¹ महात्मा गांधी अपने को स्वभाव से कानूनों का पालन करने वाला मानते थे। जब मनुष्य राज्य के नागरिक तथा नैतिक कानूनों का पालन करे अनुशासन सीख ले तभी उसमें सविनय प्रतिरोध की क्षमता उत्पन्न हो सकती है। सरकार के कानूनों का प्रतिरोध करत समय सत्याग्रही का इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि सामाजिक व्यवस्था छिन्न भिन्न न होन पाये।

गांधीजी ने सत्याग्रही के लिए नैतिक अनुशासन के कठोर नियम निर्धारित किये। उसे ईश्वर में अटल विश्वास होना चाहिए, अपना वह अपने शरीर के साथ उच्च हिसक शक्ति धारण करने वाले अधिकारियों द्वारा किये गये अध्याचारा को धार्मिकपूर्वक सहन नहीं कर सकेगा। उसे धन तथा यश की लालसा नहीं होनी चाहिए। उसे सत्याग्रही जल्द के नेता के आदेशों का पालन करना चाहिए। उसका कर्तव्य है कि अपने शरीर का दुरुपयोग आदि क्रियाओं द्वारा बलिष्ठ बनाने का प्रयत्न करे। उसे चाहिए कि ब्रह्मचर्य का पालन करे, पूर्णतः निर्भीक तथा दृढ़ सकल्प हो। उसके लिए आवश्यक है कि धैर्यवान हो, अपने उद्देश्य में अनन्य निष्ठा रखता हो और शोध अथवा अन्य किसी मनोविकार के बन्दीभूत होकर अपने कर्तव्य मार्ग से विचलित न हो। सत्याग्रह का प्रयोग कभी निजी लाभ के लिए नहीं किया जा सकता। वह तो 'प्रेम की क्रिया' है, इसलिए उसका उद्देश्य हृदय को प्रभावित करना होता है, न कि अनाचारों में भय उत्पन्न करना। अतः सत्याग्रह का आधार वैयक्तिक शुद्धीकरण है। इस प्रकार गांधीजी ने चरित्र की शुद्धता को राजनीतिक शक्ति की बसीटी बतलाकर राजनीतिक चिन्तन को महत्वपूर्ण योग दिया है। उनके अनुसार न्याय तथा धर्म का पक्षपोषण करने के लिए शुद्ध साधना का प्रयोग करना आवश्यक है। प्लेटो ने भी राज्य के संरक्षकों के लिए शारीरिक शिक्षा तथा गणित और तर्कशास्त्र की शिक्षा का विधान किया था। किन्तु गांधीजी ने ब्रह्मचर्य पर बल दिया और इस प्रकार प्लेटो से भी आगे बढ़ गये। यह सत्य है कि गांधीजी विज्ञान तथा दशन की कठोर बौद्धिक शिक्षा को महत्व नहीं देते। जहाँ तक सत्याग्रही की बौद्धिक शिक्षा का सम्बन्ध है वह भगवद्गीता तथा तुलसीदास रामायण से सन्तुष्ट हो जायेंगे। सत्याग्रही के लिए पाण्डित्य की आवश्यकता नहीं है, उसका हृदय मजबूत होना चाहिए, और वह अज्ञा तथा कष्ट-सहन से ही उपलब्ध हो सकता है।

सत्याग्रह के अनेक रूप हैं। पापी के साथ असहयोग करना उसका एक नरम रूप है। सरकार के कानूनों की सविनय अवज्ञा सत्याग्रह का कठोर तथा आत्यंतिक प्रकार है। गांधीजी के अनुसार सविनय अवज्ञा की धारणा में सविनय का अर्थ है विवेक, अनुशासन, विनम्रता तथा अहिंसा। सविनय अवज्ञा वैयक्तिक तथा सामूहिक दोनों प्रकार की हो सकती है। जनता का स्वतः प्रेरित काय ही सामूहिक अवज्ञा है। प्रारम्भ में जनता को सत्याग्रह का कठोर प्रशिक्षण देने की आवश्यकता होती है। धीरे-धीरे वह इस कला को सीख सकती है। गांधीजी का कहना है कि पूर्ण सविनय अवज्ञा जिसके अंतर्गत राज्य के प्रत्येक कानून का उल्लंघन किया जाता है, अत्यधिक शक्तिशाली आंदोलन बन सकती है। वह 'सशस्त्र विद्रोह से भी अधिक खतरनाक' सिद्ध हो सकती है। जब निरपराध और निर्दोष जनता विशाल पैमाने पर स्वेच्छा से और बिना प्रतिशोध एवं प्रतिरोध के अनाय तथा

अत्याचार को सह सेती है तो उससे जिस प्रचण्ड शक्ति का प्रादुर्भाव होता है उसकी सम्भावनाओं का अनुमान भी लगाना कठिन है। निरंकुश राज्य के कुक्कर्मों को लोकमत के समक्ष उधाड़कर रखने से बड़े से बड़े अत्याचारी शासन का अंत निश्चित हो जाता है।

गांधीजी को आत्मा की श्रेष्ठता में विश्वास था। वे कभी ऐसे किसी कानून के सामने सम-पण करने की अनुमति नहीं दे सकते थे जो मनुष्य की नैतिक गरिमा के प्रतिबल होता। आत्मा अथवा अन्तःकरण की आवाज सर्वोपरि है। यदि राज्य के कानून तथा आदेश मनुष्य की उच्चतर कृतव्य की भावना से टकराते हों तो उनका प्रतिरोध करना आवश्यक है। यह कहना सही नहीं है कि गांधीजी लोकतांत्रिक शासन प्रणाली के अतःगत सत्याग्रह की अनुमति नहीं देते।²⁶ गांधीजी को ससदीय लोकतंत्र के रूपों से विशेष लगाव नहीं था। उनका दृष्टिकोण लॉक से मित्र था। वे लॉक की भांति ससद द्वारा व्यक्त बहुसंख्यकों की इच्छा की श्रेष्ठता को स्वयंसिद्ध नहीं मानते थे। उनकी दृष्टि में सत्य के नियमों के अनुसार जीवन बिताना आधारभूत समस्या थी। भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन के इतिहास में अनेक ऐसे अवसर आये जब गांधीजी ने कहा कि यदि मैं अकेला रहूँ गया तो भी अनुचित कानून अथवा व्यवस्था का विरोध करूँगा, क्योंकि "पाप से असहयोग करना पवित्र कृतव्य है।" इस प्रकार सत्याग्रह की नैतिकता सत्याभूलक लोकतंत्र की नैतिकता की पर्यायवाची नहीं है। सत्याग्रह का उसमें सम्मिलित होने वाला की सत्या से कोई सम्बंध नहीं है।²⁷ लोकतंत्र हर प्रकार के अविशेषों पूर्वाग्रहों तथा तुच्छ विचारों और आकांक्षाओं से प्रभावित हो सकता है। वि-तु सत्य का पुजारी इन सब बातों को स्वीकार नहीं करेगा। उसे केवल चार-पाच वष में एक बार विधानागों के सदस्यों में परिवर्तन करके सतोष नहीं हो सकता। वह लोकमत को बदलने का अवश्य प्रयत्न करेगा। गांधीजी की शिक्षाओं के अनुसार सत्याग्रह वह शाश्वत कानून है जो आत्मा की अभ्रिय लगने वाली हर वस्तु का विरोध करता है। सत्य तथा अंतःकरण का अनुयायी पूर्णतः अकेला होने पर भी प्रतिनिधि विधानाग के उन कानूनों का विरोध करेगा जो आत्मा के नियमों के विरुद्ध हैं। सच्चा सत्याग्रही सत्य की खातिर हर जोखिम उठाने के लिए तैयार रहेगा। गांधीजी लिखते हैं "फिर भी ऐसी आवाज आ सकती है जिसकी मनुष्य अवहेलना नहीं कर सकता, उस कुछ भी कीमत क्यों न चुकानी पड़े। मैं स्पष्ट देख रहा हूँ कि ऐसा समय भी आ सकता है जब मुझे राज्य के हर कानून को अचना पड़ने पड़े, चाहे उसके फलस्वरूप रक्तपात अवश्यम्भावी क्या न हो जाय। यदि उस आवाज की अवहेलना करने का अर्थ ईश्वर को अस्वीकार करना हो तो सविनय अवज्ञा एक अपरिहार्य कृतव्य हो जाता है।"²⁸

गांधीजी का सत्याग्रह सम्बंधी दशन तथा समाजशास्त्र प्रतिरोध के सिद्धांत का आध्यात्मो-ष्ठ रूप है। पश्चिमी राजनीतिक चिंतन में प्रतिरोध का समर्थन किया गया है। कुछ पाण्डित्य-वादी दार्शनिकों ने राजहत्या का भी अनुमोदन किया। 'विडकी बौद्धा तिरानोम'²⁹ नामक ग्रंथ में उन राजाओं का प्रतिरोध करने का समर्थन किया गया है जो प्रजा की अंतरात्मा के विरुद्ध कार्य करते हैं। जॉन कॉक्स ने निम्न श्रेणी के अधिकारियों को राजा का प्रतिरोध करने का अधिकार दिया। यूरो सविनय अवज्ञा का महान समर्थक था। स्वदेशी आंदोलन के दिना में तिनक, अरविंद तथा अतिवादी सम्प्रदाय ने निष्क्रिय प्रतिरोध का समर्थन किया। कभी-कभी भ्रमवश मान लिया जाता है कि गांधीजी का सत्याग्रह श्वेत्वर लोग के निष्क्रिय प्रतिरोध का ही एक रूप था। वि-तु उन दोनों के बीच महत्वपूर्ण अंतर है। सर्वप्रथम, सत्याग्रह एक गतिमान शक्ति है क्योंकि उसमें अत्याय के विरुद्ध संघर्ष के रूप में काम पर चल दिया गया है। निष्क्रिय प्रतिरोध में मात्र के विरुद्ध आंतरिक हिंसा को अनुचित नहीं माना जाता, वि-तु सत्याग्रह में मन का निरंतर गुड़ घूरने रत्ना आवश्यक है। सत्याग्रह में आन्तरिक शुद्धता पर चल है। निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग केवल राज नीतिक स्तर पर किया जा सकता है। सत्याग्रह का प्रयोग हम पारिवारिक, सामाजिक, राष्ट्रीय

26 देखिये कि जी. मकरवाना 'गांधी विचार मोहन' (हिन्दी), पृष्ठ 70।

27 एम. के. गांधी *Satyagraha* पृष्ठ 347।

28 *Young India* अक्टूबर 4 1921।

29 *Indicae Contra Tyrannos*

आदि सभी स्तरों पर कर सकते हैं। सत्याग्रह इस अर्थ में निष्क्रिय प्रतिरोध से श्रेष्ठ है कि उसमें आध्यात्मिक तथा नैतिक उद्देश्य को ही अन्तिम साध्य माना जाना है और सत्याग्रही की अंतिम आशा तथा सात्त्वना ईश्वर ही है। गांधीजी का सत्याग्रह 1906-1908 में प्रतिपादित निष्क्रिय प्रतिरोध से कहीं अधिक व्यापक है। तिलक और अरविंद ने नैतिक आधार पर हिंसा का खण्डन नहीं किया। किन्तु गांधीजी निरपेक्ष अहिंसा पर बल देते थे। 1906-1908 का निष्क्रिय प्रतिरोध केवल एक राजनीतिक कार्यप्रणाली था और उसका क्षेत्र सीमित था। कभी कभी उसका अर्थ केवल स्वदेशी तथा बहिष्कार था और कभी कभी उसका प्रसार करने कायमपूष कानूना तथा अध्यादेशों को भी उसके अंतर्गत सम्मिलित कर लिया जाता था। गांधीजी का सत्याग्रह जीवन तथा राजनीति का दशन है और उसके अंतर्गत प्रचण्ड सामूहिक कायवाही के द्वारा निरकुश सरकार को सम्पूर्ण व्यवस्था को छिन्न मित्र करने की कल्पना की जाती है।

यह सत्य है कि गांधीजी तथा ब्रिटिश उदारवादियों के विचारों में कुछ साम्य है, विशेषकर इस रूप में कि राज्य के कार्यक्षेत्र के सम्बन्ध में दोनों का दृष्टिकोण अनुतापूष है। किन्तु दाना विचारधाराएँ भिन्न परम्पराओं से उत्पन्न हुई हैं। राज्य का विरोध करने में गांधीजी किसी भी ब्रिटिश उदारवादी से कहीं अधिक उग्र तथा कटु थे। ब्रिटिश उदारवादियों का बौद्धिक पापण प्लेटो तथा अरस्तू की दार्शनिक परम्पराओं में हुआ था, इसलिए वे स्वभावतः राज्य के उतने कट्टर विरोधी नहीं हो सकते थे जितने कि गांधीजी थे। गांधीजी तरवत एक नैतिक सदेशवाहक थे जिन्होंने शक्ति, बल तथा हिंसा के हर संयुक्त रूप के विरुद्ध प्रतिरोध की स्पष्ट घोषणा कर रखी थी। गांधीजी पर एक ओर तो प्राचीन भारत के सत्यासिया तथा भिक्षुओं की परम्परागत व्यक्तित्वादी भावना का प्रभाव देवम को मिलता है, और दूसरी ओर उन पर यूरो के व्यक्तिवाद और तॉल्स्टॉय के राज्य विरोधवाद का स्पष्ट प्रभाव है। गांधीजी नैतिक अंतःकरण के महान समर्थक थे। गांधीजी और ग्रीन के विचारों में कुछ समानताएँ हैं। उदाहरण के लिए, दोनों ही एक आधारभूत आध्यात्मिक अनन्तता की सत्ता में विश्वास करते थे, दोनों ही मानव स्वभाव की पूणता का आवश्यक मानते थे और दोनों ही कुछ परिस्थितियों में राज्य के प्रति प्रतिरोध को उचित समझते थे। किन्तु इन समानताओं के बावजूद हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि ऑक्सफोर्ड के प्रोफेसर की तथा असहयोग आन्दोलन (1920-22), नमक सत्याग्रह (1930-1931) और 'भारत छोड़ो आन्दोलन' के शक्तिशाली नेता की भावनाओं के बीच गम्भीर भेद है। यद्यपि ग्रीन ने इस बात का सीमित रूप में समर्थन किया कि 'यामगत प्रतिरोध व्यक्ति का अधिकार ही नहीं वस्तुतः है, फिर भी वह सुधारवादी ही बना रहा तथा पूजावाद और सम्पत्ति के असमान वितरण का समर्थन करता रहा, क्योंकि वह समझता कि मनुष्यों के व्यक्तित्व के विकास की आवश्यकताएँ भिन्न प्रकार की हुआ करती हैं। इसके विपरीत गांधीजी में विद्रोही की आत्मा थी, और जिसे व सत्य का भाग समझते थे उस पर वे अकेले ही आगे बढ़ते गये।

गांधीजी का आग्रह था कि राजनीति का आधार धर्म होना चाहिए। उन्होंने उपयोगिता के इस प्रसिद्ध सिद्धांत को कभी स्वीकार नहीं किया कि धर्म व्यक्ति का निजी मामला है और इस लिए उसकी राजनीति से उसका कोई सम्बन्ध नहीं होना चाहिए। निजी जीवन तथा सावजनिक जीवन के बीच इस प्रकार का पृथक्त्व गांधीजी की मूल भावना के प्रतिबल है। गांधीजी के अनुसार मनुष्य के अंतर्गत तथा बाह्य जीवन के बीच एकता होनी चाहिए। किन्तु यद्यपि गांधीजी राजनीति के धार्मिक आधार का सुहृद बनाना चाहते थे, फिर भी वे किसी समूह अथवा सम्प्रदाय विशेष अधिकार देना सहन नहीं कर सकते थे, और न वे किसी समूह के विरुद्ध भेदभाव का वर्ताव करने की अनुमति दे सकते थे। उन्होंने नैतिक धर्म के सिद्धांत का प्रतिपादन किया। व इस बात के निश्चय ही विरुद्ध थे कि राज्य मनुष्यों को किसी पथ अथवा मतवाद का भक्त होने के लिए बाध्य करे और इस प्रकार उक्त धार्मिक बनान की चेष्टा करे। इसलिए वे चाहते थे कि "राज्य निश्चय ही धर्म निरपेक्ष होना चाहिए।"³⁰ उन्होंने धार्मिक क्षेत्र में बल प्रयोग के सिद्धांत का स्पष्ट

रूप से खण्डन किया। यह विश्वास करना उचित है कि वे राज्य द्वारा संचालित अथवा सहायता प्राप्त शिक्षा संस्थाओं में सभी धर्मों में विद्यमान आधारभूत नैतिक उपदेशों की शिक्षा दिया जाना स्वीकार कर लेते।

गांधीजी का राष्ट्रवाद के आदर्श के साथ गहरा अनुराग था। किंतु वे अंतरराष्ट्रवादी भी थे। उनका कहना था कि अंतरराष्ट्रवाद के आदर्श को साकार करने से पहले उन देशों को अपने भविष्य का निणय करने के लिए राजनीतिक स्वाधीनता मिलनी चाहिए जो सामंती आधिपत्य और औपनिवेशिक पराधीनता के अंतर्गत पड़े कष्ट भोग रहे हैं। वे राष्ट्रवाद को अंतरराष्ट्रवाद की एक अवस्था मानते थे। उनका कहना था कि जो घटक अंतरराष्ट्रीय संध स्थापित करना चाहें वे अपनी स्वतंत्र इच्छा से ऐसा करें, और इसका अर्थ है कि पहले उन्हें राष्ट्रीय प्रभुत्व उपलब्ध होना चाहिए। किंतु उनके अनुसार राष्ट्रवाद राजनीतिक विकास की चरम अवस्था नहीं हो सकता। वह साध्य नहीं है, एक बीच की अवस्था है। मस्तीनी तथा अराविंद की भांति गांधीजी ने स्वीकार किया कि राष्ट्रवाद अंतरराष्ट्रवाद के माग में एक आवश्यक कदम है। यद्यपि गांधीजी विश्व संध के आदर्श पर मुग्ध नहीं थे, फिर भी वे उसे स्वीकार करने के लिए तैयार थे, शत यह थी कि उनका निर्माण तत्त्वतः अहिंसा के आधार पर होना चाहिए। वे इस बात से सहमत थे कि जब तक अहिंसा में विश्वास राष्ट्रों के पारस्परिक सम्बन्धों में शक्तिशाली तत्व का काम नहीं करने लगता तब तक "व्यवस्था कायम रखने के लिए एक विश्व पुलिस दल की स्थापना की जा सकती है।"

7 स्वातंत्र्य दशन

गांधीजी नैतिक तथा आध्यात्मिक स्वतंत्रता के आदर्शों के गहरे भक्त थे ही, साथ ही साथ उनके हृदय से राजनीतिक स्वतंत्रता की भी उत्कट कामना थी। उनके लिए स्वराज सत्य का ही अंग है, और सत्य ईश्वर है। इसलिए स्वतंत्रता एक पवित्र वस्तु बन जाती है। उनका विश्वास था कि राजनीतिक स्वातंत्र्य अर्थात् स्वराज तोत्र सघष और कष्ट सहन के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। यह सोचना निराधार है कि वह एक मेंट के रूप में मिल जायगा। गांधीजी ने 'राज-भक्ति में हस्तक्षेप' नामक एक लेख लिखा, उसमें उन्होंने कहा कि ब्रिटिश सरकार के प्रति असंतोष भड़काना भारतवासियों का धर्म है। उन्होंने गहरी मनोवैज्ञानिक सूक्ष्म के साथ साम्राज्यवादी देशों को चेतावनी दी कि दूसरों पर आधिपत्य जमाये रखने से बड़े राष्ट्र का नैतिक चरित्र जोखिम में पड़ जायगा। गांधीजी ने तिलक द्वारा दिये गये इस मन्त्र को स्वीकार किया कि स्वतंत्रता भारतवासियों का जन्मसिद्ध अधिकार है। उन्होंने कहा, 'मेरी निगाह में लोकमत की अवज्ञा करने वाला हर शासक विदेशी है।' उनका कहना था कि भारतवासी स्वतंत्रता के हकदार इसलिए हैं कि उसके लिए उन्होंने अगणित कष्ट भोगे हैं। गांधीजी के स्वराज का अर्थ था करोड़ों दलित तथा भूखी मरने वाले लोगों के हितों का समर्थन करना। उनका कहना था कि श्रमिक को हर लाभदायक काम के लिए समुचित पारिश्रमिक मिलना चाहिए। किंतु जब तक यह आदर्श पूरा न किया जा सके तब तक श्रमिक को इतना पारिश्रमिक अवश्य दिया जाय जिससे वह अपने तथा अपने परिवार के लिए भोजन और वस्त्र जुटा सके। सरकार का कर्तव्य है कि वह कम से कम इतना सबके लिए सुनिश्चित करे। "जो सरकार इतना भी नहीं कर सकती वह सरकार नहीं है। वह अराजकता है। ऐसे राज्य का शांतिपूर्वक प्रतिरोध किया जाना चाहिए।"³¹

गांधीजी ने राष्ट्रीय स्वाधीनता के अर्थ में भी स्वतंत्रता का बलपूर्वक समर्थन किया। उन्होंने भारत को साम्राज्यवादी बंधना से मुक्त कराने के लिए अपना सम्पूर्ण जीवन अर्पित कर दिया। उन्होंने कहा "मैं यह कल्पना भी नहीं करता कि कोई राष्ट्र बाहर से थोपी गयी सरकार के द्वारा अपने को उचित ढंग से शासित कर सकता है, पुरानी कहानी का कौआ अपने मुँदर साथी मार के पख लगाकर भी मार की तरह चलने में असमर्थ रहा।" गांधीजी ने वैयक्तिक स्वतंत्रता तथा नागरिक स्वतंत्रता का भी समर्थन किया। उन्होंने घोषणा की 'नागरिक के शरीर को पवित्र मानना चाहिए। उसे केवल गिरफ्तार करने अथवा हिंसा को रोकने के लिए ही छुआ जा सकता है।'³² उन्होंने वाणी तथा लेखनी की स्वतंत्रता का भी समर्थन किया। इस स्वतंत्रता को वे स्वराज की

31 *Haryan*, जून 9 1946।

32 *Young India*, अप्रैल 24, 1930।

नीय मानते थे। 1940 में जब भारत को उसनी इच्छा के विरुद्ध यूरोपीय युद्ध में भेज दिया गया तो उन्होंने आप्रह्न किया कि युद्ध के दौरान भी वाणी की स्वतन्त्रता होनी चाहिए।

गांधीजी ने यह सिद्धांत सभी स्वीकार नहीं किया कि मनमानी करना अथवा उच्छलता ही स्वतन्त्रता है। उनका कहना था कि समाज के लिए आत्मत्याग करना ही स्वतन्त्रता का फल है। उच्छलता का अर्थ है अन्याय अधिकारों का उपभोग करने की इच्छा, चाहे उसके लिए हिंसा का ही सहारा क्या न लेना पड़े। उनकी दृष्टि में नैतिक स्वतन्त्रता का अर्थ यह नहीं था कि मनुष्य अपने वैयक्तिक अर्थ के दावा को अहंकारपूर्वक स्थापित करने का प्रयत्न कर, बल्कि आध्यात्मिक सत्ता के साथ एकात्म्य स्थापित करना ही नैतिक स्वतन्त्रता है। दूसरे शब्दों में, परस्पर आत्मा का साक्षात्कार करने के लिए इन्द्रियो और वासनाओं की भौतिक माँगा पर विजय प्राप्त करना ही स्वतन्त्रता है। इसलिए उन्होंने अपने आश्रम में महाव्रत (एकादश महती प्रतिपाद) का शठोपरा से पालन करने पर बल दिया। प्रतिज्ञाओं को नित्यप्रति दुहराना नैतिक भक्त्य को दृढ़ करने का उपाय था। गांधीजी के लिए स्वतन्त्रता एक समग्र वस्तु थी। वासनाओं की दासता से मुक्ति के रूप में नैतिक स्वतन्त्रता, विदेशी दासता तथा दापण के बंधन से मुक्ति के रूप में राष्ट्रीय स्वतन्त्रता और मोक्ष तथा सत्य के साक्षात्कार के रूप में आध्यात्मिक स्वतन्त्रता, ये सब स्वतन्त्रता के ही विभिन्न रूप थे। जिस व्यक्ति का जीवन इस विश्वास से ओतप्रोत था कि एक उच्च आध्यात्मिक सत्ता सबत्र विद्यमान है, उसके लिए पाप, लोलुपता और दासता के साथ समझौता करना सबत्र अनुचित था।

इस प्रकार हम देखते हैं कि गांधीजी का महान सन्देश यह था कि स्वतन्त्रता एक समग्र वस्तु है। पाश्चात्य मनोविज्ञान और दर्शन में स्वतन्त्रता के विभिन्न रूपों का पृथक् करने की दोषपूर्ण परिपाटी प्रचलित है। इसीलिए पश्चिम में हमें ब्रह्माण्डीय आवश्यकता के विरुद्ध मानव आत्मा की तार्किक स्वतन्त्रता के सिद्धांत, इच्छा तथा कार्य की स्वतन्त्रता के मनोवैज्ञानिक सिद्धांत और व्यक्ति की राजनीतिक स्वतन्त्रता तथा सामाजिक सत्ता के बीच समन्वय स्थापित करने के लिए प्रचलित विवाद देखने को मिलते हैं। किन्तु गांधीजी का दृष्टिकोण अविकलवादी था। उनके अनुसार स्वतन्त्रता विकास की एक प्रक्रिया है जिसका उद्देश्य यह खोज करना है कि सामाजिकपूर्ण नैतिक उद्देश्यों और कार्यों की समुचित व्यवस्था क्या हो सकती है। जो व्यक्ति अपनी वासनाओं से मुक्त हो जाता है वह यह सहन नहीं कर सकता कि उसके पड़ोसियों का सामाजिक तथा आर्थिक शोषण किया जाय, क्योंकि वह जानता है कि वे उसी की आत्मा हैं। गांधीजी के अनुसार हर प्रकार का युद्ध अवाप्यपूर्ण है, फिर भी स्वतन्त्रता की आकांक्षा रखने वाले को आक्रमणकारी तथा अपना बचाव करने वाले के बीच भेद करना चाहिए और बचाव करने वाले की यथासामर्थ्य नैतिक सहायता करनी चाहिए। वे किसी विशेष समाज अथवा राष्ट्र के धार्मिक पंथों और रूढ़ियों के बंधनों को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं थे, वे तो सम्पूर्ण मानव जाति का ऐलिक सभी जीवित प्राणियों का माई चारे की प्रेम भावना से आलिंगन करने के इच्छुक थे। गांधीजी ने अपने जीवन में वेदांत के इस सन्देश को प्रमाणित और साक्षात्कृत किया कि जिस व्यक्ति को परमतत्त्व की प्रत्यक्षानुभूति हो जाती है वह घृणा और दुःख से ही ऊपर नहीं उठ जाता, बल्कि वह प्राणियों को परस्पर पृथक् करने वाले भेदभाव को भूल जाता है, और नैतिक जीवन की मांगा और कतब्यों के 'यायोचित निर्धारण की चेतना भी खो बैठता है। स्वराज्यीय सावधोपवाद और आतृत्व की भावना ने गांधीजी के राजनीतिक दर्शन में ऐसा गहरा मानवीय पुट जोड़ दिया है जैसा हमें ग्रीन तथा बोसॉक्वे के प्रत्ययवाद में भी उपलब्ध नहीं होता।

8 निष्कर्ष

गांधीजी सत तथा नैतिक क्रांतिकारी थे। उनका विश्वास था कि हिंसा सामाजिक व्यवस्था की वास्तविक क्रांति में विघ्न डालती है। सत्याग्रह सामाजिक आदर्शों में क्रांति ला सकता है। उन्होंने आधुनिक सभ्यता के नैतिक दिवालियापन को उघाड़कर रख दिया और मानव जीवन में नैतिक तत्त्व तथा नैतिक कसौटी को प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया। उनका हार्दिक विश्वास था कि हिंसा मानव जाति को सत्यानाश के लिए गत में पटक देगी। उनका विचार था कि हमारी समस्याओं का शांतिपूर्ण समाधान सम्भव है, यही नहीं, बल्कि वास्तविक समाधान का वही एकमात्र मांग है। गांधीजी नैतिक यथायवादी थे। और यदा-कदा उनमें दिव्य सन्देशवाहक तथा गगनचारी रहस्यवादी

का पुट भी देखने को मिलता था। उनके उस दुःखद वलिदान के उपरांत जिसने सम्पूर्ण मानव जाति की भावनाओं और सवेगों को गम्भीर आघात पहुँचाया था, आज लोग पुनः उनके व्यक्तित्व में निहित महत्वपूर्ण विचारों के विश्व को आन्दोलित करने वाले परिणामों तथा गूढ़ाद्य में नये सिरे से दिलचस्पी लेने लगे हैं।”

गांधीवाद पाश्चात्य अर्थ में सुव्यवस्थित और सुप्रतिपादित राजनीतिक दशन नहीं है। उसमें शुद्ध तार्किक प्रणाली और वैज्ञानिक पद्धति का अनुसरण नहीं किया गया है, जैसा कि प्रत्यक्षवादी किया करते हैं। राजनीतिक सिद्धांत और सामाजिक दशन का विद्यार्थी यह अनुभव किये बिना नहीं रह सकता कि गांधीजी की रचनाओं में विचार सामायीकृत सिद्धांतों का अभाव है। गांधीजी ने कुछ अनुभवजनित सकेत और सुझाव प्रस्तुत कर दिये हैं। उनके पास समाजशास्त्रीय, अर्थशास्त्रीय और राजनीतिक विचारों तथा सिद्धांतों की शास्त्रीय ढंग से व्याख्या करने के लिए समय नहीं था, न उनमें ऐसा करने की दार्शनिक योग्यता ही थी। फिर भी गांधीवाद का महत्व है, क्योंकि उसमें हमें नैतिक, सामाजिक और राजनीतिक समस्याओं के सम्बन्ध में गहरी सुझबूझ देखने को मिलती है। गांधीजी की रचनाओं में जो सुझाव और योजनाएँ निहित हैं उन्हें लेकर गांधीवादी राजनीति दशन की पुनः रचना की जा सकती है। हमें ऐसे राजनीति दशन का मूल्य समझ में आ जायगा, यदि हम गांधीजी की शिक्षाओं की तुलना प्लेटो के विचारों से करें। दोनों का ही इतिहास विषयक दृष्टिकोण आध्यात्मवादी है। दोनों यह मानकर चलते हैं कि स्वतंत्रता आन्तरिक शुद्धीकरण के द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है। नतिकता का सम्बन्ध बाह्य नियमों के परिपालन से नहीं है, उसका आधार ज्ञान होना चाहिए। दोनों ने ही शक्ति-राजनीति की मत्सना की है, और दोनों ही लोक-तांत्रिक बहुसंख्यावाद से भयभीत हैं। यह सत्य है कि अभिजाततन्त्रवादी प्लेटो के मुकाबले में गांधीजी अधिक मानवतावादी हैं। प्लेटो ने प्रतिरक्षात्मक युद्धों का अनुसमर्थन किया था, किन्तु गांधीजी निरपेक्ष शांतिवादी थे। दोनों ही इस बात से सहमत हैं कि मानव जाति की समस्याओं के मूल-भूत समाधान के लिए मनुष्य की वर्तमान चेतना में आमूल परिवर्तन करना होगा। गांधीवाद में एक अभाव यह है कि उसके प्रवक्ता ने राजनीतिक सिद्धांत पर कोई महान व्यवस्थित ग्रन्थ नहीं लिखा, किन्तु उनके शानदार जीवन ने इस अभाव की कहीं अधिक पूर्ति कर दी है।

महात्मा गांधी ने पू्व की जनता में अपनी जन्मभूमि के प्रति जागृति उत्पन्न करने के लिए जो कार्य किया उसका मूल्यांकन भावी इतिहासकार करेंगे। यह कहा जा सकता है कि गांधीजी ने गीता तथा बौद्ध धर्म की शिक्षाओं और धूरो, रस्किन और तात्सतॉय के विचारों का जो सम्मिश्रण किया है उसमें हमें पू्व तथा पश्चिम का सांस्कृतिक सम्बन्ध देखने को मिलता है। अब तक इतिहासकार विश्व की प्रगति के सम्बन्ध में टोल्मी³³ सिद्धांत को मानते आये हैं, क्योंकि वे पश्चिमी जगत को ही सभ्यता का केन्द्र मानते हैं। विश्व-सभ्यता की धारणा में ‘कोपनिकी’³⁴ त्रांति तभी हो सकती है जब मनुष्य गांधीजी की शिक्षाओं का अधिकाधिक अनुसरण करने लगे और सभ्य मानवता के लिए आशा की यही एकमात्र किरण है। नैतिक सावभौमवाद के आदर्श को साक्षात्कृत करने का प्रयत्न करके गांधीजी ने एक नय युग के आगमन का संदेश दिया। मनीषिया ने ‘दार्शनिक राज्य’, ‘नैतिक राज्य’ और ‘सांस्कृतिक राज्य’ की कल्पना की है। गांधीजी ने राजनीति में नैतिक मूल्या को समाविष्ट करने पर बल देकर इस परम्परा को विस्तृत किया है, और राजनीतिक चिन्तन को उनकी यह महत्वपूर्ण देन है। उन्होंने अपने जीवन को पवित्रीकृत करके अपनी शिक्षाओं की गम्भीरता को प्रदर्शित किया, ऐसा कार्य अभी तक किसी चिन्तनीय विचारक ने नहीं किया है।

गांधीजी ने आर्थिक समस्याओं की मानव कायकलाप का पृथक् विभाग नहीं माना। वे नैतिक, सरल तथा धर्मपरायण जीवन को ही मुख्य मानते थे इसलिए उन्होंने रस्किन और तॉन्सतॉय की भांति आर्थिक समस्याओं के विषय में मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण अपनाया। वे सत्य अहिंसा तथा अपरिग्रह के आधारभूत सिद्धांतों पर निरपेक्ष दृढ़ रह और उन्हीं का अर्थशास्त्रीय विचारों की

33 टोल्मी पृथ्वी को विश्व का केन्द्र मानता था। (अनु.)

34 कोपनिकस ने सूर्य को विश्व का केन्द्र माना। (अनु.)

पसोटी बनाया। फिर भी गांधीजी के विचारों में हम स्पष्ट यथार्थवाद के दशन हात हैं। वे गाँवों को भारतीय आर्थिक संगठन का केन्द्र मानते थे। उन्होंने बड़े पैमाने पर राष्ट्रीयकरण, पूँजीवाद, नगरों की वृद्धि तथा श्रम बचाने वाले यंत्रों का जो विरोध किया उससे मूल में मोतिहर मनावृत्ति की प्रतिप्रिया नहीं थी। उन्होंने मूढ दृष्टि से यह देख लिया था कि भारत की जनसंख्या तीव्रगति में बढ़ रही है और देश के साधन सीमित हैं, ऐसी स्थिति में देश की सम्पूर्ण मानव शक्ति को काम में जुटाने का एकमात्र उपाय ग्राम उद्योगों तथा खादी को बल देना है। गांधीजी के आर्थिक सिद्धांतों का उपरूप इससे भी स्पष्ट होता है कि उन्होंने कबीर, डाक्टर तथा सफाई मजदूर आदि सभी को समान मजदूरी देने का आदेश भी गमयन किया। उन्होंने बनेंती हुई बकारी का कटु विरोध किया। वह इस बात के बड़े इच्छुक थे कि बढ़ती हुई विषमता तथा श्रेणी विभाजन पर आधारित अत्यव्यवस्था का दोषों को दूर किया जाय, इसीलिए सरसता के पुरातन सिद्धांत को उन्होंने अधिक व्यापक रूप में प्रयोग करने पर बल दिया। गांधीजी ने इस विचार का भी प्रवर्तन किया कि यदि लागू सरसकता (ट्रस्टीशिप) के सिद्धांत को इच्छा से स्वीकार न करें तो राज्य का हस्तक्षेप करना चाहिए।

मार्क्स ने अपने द्वैतात्मक भौतिकवादी दशन का निर्माण हेगल के द्वैतवाद तथा यूनानी और फ्रांसीसी भौतिकवाद के आधार पर किया था। आधुनिक विज्ञान तथा दशन द्वैतवाद को स्वीकार नहीं करते। सापेक्षता तथा क्वांटम यांत्रिकी के सिद्धांत ने द्वैतवादी हुए बिना भी वर्तमान युग की भौतिकी में क्रांति कर दी है। धर्मों के प्राणवाद, एलेक्जेंडर के निगित विज्ञान के सिद्धांत और प्लेटो के अवयवी दर्शन ने उन्नीसवीं शताब्दी के उस भौतिकवाद का सण्डन कर दिया है जिस पर द्वैतात्मक भौतिकवाद आधारित था। इससे विपरीत गांधीजी का दशन सत्ता की एकता के सिद्धान्त पर आधारित है। इसका बीज हम यजुर्वेद में मिलता है। वेदांती दशन का कि गांधीवाद का आधार है, हमें सिखाता है कि शाश्वत सत्य और ज्ञान पर आधारित मूल्य सर्वोपरि हैं। मार्क्स तथा गांधी दोनों ही आधुनिक इतिहास तथा चिन्तन के क्षेत्र के महारथी हैं। गांधीजी दार्शनिक प्रत्ययवादी हैं और मार्क्स वैज्ञानिक भौतिकवादी। गांधी को आस्था तथा आध्यात्मिक मूल्यों में विश्वास है, मार्क्स द्वैतात्मक बुद्धिवादी है। गांधीजी का मार्ग सत्याग्रह है, और मार्क्स क्रांति, बल्कि सशस्त्र क्रांति में विश्वास करता है। गांधीजी नैतिक निरपेक्षतावादी हैं। किंतु इन आधारभूत भेदों के बावजूद दोनों में आश्चर्यजनक साम्य है। गांधी तथा मार्क्स दोनों ही पारचात्य सभ्यता के विरोधी थे। गांधीजी की दृष्टि में पश्चिम साम्राज्यवाद का प्रतीक था, और मार्क्स उसे पूँजीवाद के समतुल्य मानता था। मार्क्स तथा गांधी दोनों ने ही तुच्छ स्वाधीनता से ऊपर उठने तथा गोपित मानव जाति के लिए स्वतंत्रता और 'याय की स्थापना करने के महान् जाश्यों का तत्त्वतः समर्थन किया।

गांधीवाद को राजनीतिक सिद्धांत नहीं है, वह एक सन्देश भी है। वह एक जीवन दशन है। मानव जीवन में शक्ति ही मूल्यवान् की प्रधान कसौटी है, किंतु गांधीजी कष्ट-सहन के सिद्धान्त पर आधारित प्रेम को सर्वोपरि मानते हैं। गांधीजी का स्वप्न अहिंसात्मक समाज है। ऐसा समाज सभी स्थापित हो सकता है जब हम पहले नैतिक और आध्यात्मिक दृष्टिकोण अंगीकार करें। गांधीजी का दृष्टिकोण उन धर्मशास्त्रियों के मुकाबले में कहीं अधिक व्यापक है जो अपने-अपने सीमित पथों की सर्वोच्चता सिद्ध करने में मग्न रहते हैं। उन्होंने शान्ति, नम्रता, सज्जनता, दान शीलता तथा सब धर्मों के प्रति श्रद्धा पर अधिक बल दिया। उनकी शिक्षाओं की इस व्यापकता के कारण ही गांधीवाद समाजवाद और लोकतन्त्र का नैतिक आधार बन जाता है। गांधीजी ने सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य और सामाजिक याय का पाठ पढ़ाकर एशिया की युगो पुरानी बुद्धिमत्ता की सायकता सिद्ध कर दी है। यदि सभ्यता के सवनाश को रोकना है तो हमें उनकी शिक्षाओं की ओर ध्यान देना होगा। यह सत्य है कि 1946-47 में बंगाल विहार और पंजाब में भयंकर पैमाने पर जो साम्प्रदायिक संहार हुआ उसने सिद्ध कर दिया है कि भारत में गांधीजी की शिक्षाओं का हृदय से अंगीकार नहीं किया था। भारतवासियों ने अंग्रेजों के विरुद्ध अहिंसात्मक प्रतिरोध का मार्ग इसलिए स्वीकार कर लिया था कि अंग्रेजों की शक्ति के सामने वे विवश थे। किंतु उन्होंने धीरे की अहिंसा को नहीं अपनाया था। बावजूद इसके कि भारतीयों की शिक्षाओं का अनुकरण करने में असफल रहे, निराशा का कोई कारण नहीं है। गांधीजी को मनुष्य की श्रेष्ठता में अजय विश्वास था। सम्भवतः आवश्यकता के वशीभूत होकर मनुष्य सज्जन बनने का प्रयत्न करेगा, क्योंकि सज्जनता का विकल्प तात्कालिक खतरा और सम्भाव्य विनाश है।

ADVANCE COPY
Meant for Consideration
NOT FOR SALE

15

हिन्दू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद

प्रकरण 1

हिन्दू पुनरुत्थानवाद का राजनीतिक चिन्तन

भारत में उनीसवीं तथा बीसवीं शताब्दियों में पुरातन, देशज, धार्मिक संस्कृति तथा पश्चिम की नयी आश्रमिक, वैज्ञानिक तथा वाणिज्यवादी सम्प्रदायों के बीच जो संघर्ष हुआ उसने पुनरुत्थानवाद की तीव्र भावना को जन्म दिया।¹ वेद, उपनिषद् भगवद्गीता आदि प्राचीन धर्मग्रन्थों के अध्ययन पर बल दिया गया, और सभी सभी यह भी विश्वास प्रकट किया गया कि प्राचीन भारत की आध्यात्मिक शिक्षाएँ ही विद्वत् की नीतिकवाद, द्यूतवाद, निराशा तथा आत्मसंहार के दलदल से बचा सकती हैं।

हिन्दू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद मुख्यतः दो रूपों में व्यक्त हुआ है। इसकी पहली अभिव्यक्ति यह थी कि देश में अनेक महान् नेताओं, संस्थाओं, संगठनों और दलों का प्रादुर्भाव हुआ। स्वामी श्रद्धानन्द, मदनमोहन मालवीय, परमानन्द, सावरकर, मुंजे, हैडगेवार तथा श्यामा-प्रसाद मुखर्जी ने हिन्दू समाज के राजनीतिक तथा सामाजिक हिता का खुलकर समर्थन किया है। आय समाज, रामकृष्ण मिशन, भारत धर्म महामण्डल², हिन्दू सभा,³ अखिल भारतीय शुद्धि सभा⁴ तथा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ ने हिन्दुत्व के आदर्शों तथा आधारों को सुदृढ़ करने का प्रयत्न किया है। हिन्दुओं की शारीरिक दृष्टि से सबल बनाने के लिए अनेक अखाड़ा दल खोले गये। आयसमाज का आय बीर दल है। इसी प्रकार अनेक ऐच्छिक संगठन तथा सैनिक प्रशिक्षण केंद्र स्थापित किये गये जिनमें हिन्दुस्तान राष्ट्रीय रक्षा दल, नासिक में मासले सैनिक विद्यालय, हिन्दू राष्ट्र दल, नागपुर प्रांतीय राइफल संघ, बंगाल का हिन्दू शक्ति संघ तथा महाराष्ट्रीय सैनिकीकरण परिषद् विशेषकर उल्लेखनीय हैं। इन नेताओं तथा संगठनों के कार्यक्रमों में मुख्य तत्त्व यह रहा है कि हिन्दुओं में शक्ति गतिशीलता सामाजिक एकता तथा राष्ट्रीय उत्साह की भावना फूटने का प्रयत्न किया है।

हिन्दू पुनरुत्थानवाद और दार्शनिक आदर्शवाद की अभिव्यक्ति का दूसरा रूप यह है कि देश में अनेक श्रद्धालु विद्वानों और आचार्यों का प्रादुर्भाव हुआ जिन्होंने बहुत से बोध-ग्रन्थों के द्वारा प्राचीन हिन्दुओं की उपलब्धियों में विश्वास दृढ़ किया है, और इस प्रकार उस जाति को बहुत कुछ सात्वता और आत्मविश्वास प्रदान किया है जो कुछ शताब्दियों से राजनीतिक दमन का शिकार रही है। इस प्रसंग में आर जी भण्डारकर, हरप्रसाद शास्त्री पण्डित गुरुदत्त ब्रजेंद्रनाथ शील, लेखराम, सुरेंद्रनाथ दास गुप्ता विनयकुमार सरकार के सी मट्टाचार्य स्वामी विशुद्धानन्द, प्रमथनाथ तर्कभूषण,

- 1 हिन्दू पुनरुत्थानवाद की भावना सबसे अधिक सनातन धर्म समर्थकों में दखन की मिलती थी। 1886 में दीन दयालु शर्मा ने भारत धर्म महामण्डल की स्थापना की जिसने दो दशकों तक उपयोगी प्रचार काय किया। उन्होंने पञ्जाब सनातन धर्म प्रतिनिधि सभा का भी संगठन किया। उसका मुख्य उद्देश्य आय समाज का विरोध करना था।
- 2 भारत धर्म महामण्डल की स्थापना 1902 में मथुरा में हुई थी। स्वामी दयानन्द इस संगठन के प्रमुख नेता थे। (ये दयानन्द महर्षि प्यानन्द III मित्र-शक्ति पृ. 1)
- 3 हिन्दू महासभा की स्थापना पञ्जाब में 1907 में की गयी थी। शताब्दी के तृतीय दशक में यह शक्तिशाली बन गयी।
- 4 शुद्धि आन्दोलन उनीसवीं शताब्दी के अन्तिम दशक में पञ्जाब में प्रारम्भ किया गया।

विधुशेखर भट्टाचार्य, रमन महर्षि, नारायण स्वामी⁵ और सवपल्ली राधाकृष्णन के नाम अधिक उल्लेखनीय हैं। अनेक लेखकों ने हिंदुओं के दार्शनिक तथा राजनीतिक चिन्तन तथा पारश्चात्य राजनीतिक और तत्त्वशास्त्रीय सम्प्रदायों का तुलनात्मक अध्ययन किया है, और इस प्रकार प्राचीन हिंदू चिन्तन की अदभुत उपलब्धियों का महत्व सिद्ध करते हुए हिंदू जनता के बौद्धिक आत्मविश्वास को बल दिया है। हिंदी, बंगला, मराठी तथा तमिल के कुछ लेखकों ने खुलकर हिंदुओं की श्रेष्ठता का समर्थन किया है। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, महावीर प्रसाद द्विवेदी (1864-1938), ज्योत्ध्यासिंह उपाध्याय, रवीन्द्र नाथ टैगोर, शरत्चन्द्र चटर्जी, सुजमण्य भारती तथा अन्य लेखकों ने अपनी रचनाओं के द्वारा अतीत की विरासत की स्मृतियों को पुनर्जीवित करने का प्रयत्न किया है। तैलंग स्वामी, माप्करानन्द, विशुद्धानन्द परमहंस, श्यामाचरण लाहड़ी और भगवान प्रसाद 'रूपकला' आदि अनेक महान् सयसियों, योगियों और सत्तों ने हिंदू जीवन की पवित्रता पर बल दिया है। बाल शास्त्री, शिवबुम्हार शास्त्री, गंगाधर शास्त्री आदि संस्कृत के अनेक आचार्यों ने संस्कृत पाण्डित्य की परम्पराओं को अक्षुण्ण रखने का प्रयत्न किया है।

हिंदू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद के सब व्याख्याताओं के विचार तथा सिद्धांत समान नहीं हैं। उदाहरण के लिए, हैडगेवार तथा के सी भट्टाचार्य और हैडगेवार तथा एम. एन. दास गुप्ता के विचारों में भारी अंतर देखने को मिलता है। किंतु मैंने उन सबका एक साथ उल्लेख इसलिए किया है कि उनके सामाजिक-राजनीतिक सिद्धांतों तथा संगठन सम्बंधी विचारों में अंतर होने के बावजूद वे सब हिंदू आध्यात्मवाद तथा नीतिशास्त्र के आधारभूत सिद्धांतों के व्याख्याता हैं। उदाहरण के लिए, उन सबको गीता में प्रतिपादित कर्मयोग के सिद्धांत में विश्वास है। वे सब हिंदुत्व के आध्यात्मिक विश्वदर्शन के परम मूल्यों को स्वीकार करते हैं। उनमें से कोई भी आधुनिक समाजवादी सिद्धांतों में आधार पर हिंदू समाज व्यवस्था में उग्र परिवर्तन करने के सुझाव नहीं देता। प्राचीन हिंदुओं के आधारभूत आध्यात्मिक दर्शन के प्रति यह अनुरक्ति ही वास्तव में हिंदू राष्ट्र के व्याख्याताओं तथा वेदांत दर्शन के आधुनिक निवचनकर्ताओं के विचारों को समानता तथा एकता के लक्ष्य की ओर उन्मुख करती है। मुझे यह दुहराने की आवश्यकता नहीं है कि मैंने श्रद्धानन्द, मालवीय, परमानन्द, सावरकर, हरदयाल, के सी भट्टाचार्य, राधाकृष्णन, हैडगेवार और श्यामाप्रसाद मुखर्जी के राजनीतिक आदर्शों का एक साथ विवेचन इसलिए किया है कि वे हिंदुओं के आध्यात्मिक तथा नैतिक मूल्यों की उपादेयता का समर्थन करने में एकमत हैं। साला हरदयाल आदि कुछ ही इत्ने अपवाद हैं। किंतु मेरा यह अभिप्राय कदापि नहीं है कि वे भारत में मुसलमानों की स्थिति के सम्बन्ध में एकमत हैं। हम बाट, फिरे, डीलिंग एवं हेगेल के विचारों की समीक्षा जर्मन प्रत्ययवाद के प्रकरण के अंतर्गत साथ-साथ करते हैं, क्योंकि वे सभी आत्मा की सर्वोपरिता स्वीकार करते हैं, किंतु इनका अर्थ यह नहीं है कि वे सब जर्मन समाज में यहूदियों की स्थिति के सम्बन्ध में एकमत हैं। इसलिए किसी आलोचक को यह देखकर क्षुब्ध नहीं होना चाहिए कि मालवीय, राधाकृष्णन और हैडगेवार के विचारों की समीक्षा 'हिंदू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद' शीर्षक एक ही अध्याय के अंतर्गत की गयी है।

हिंदू पुनरुत्थानवाद के चार आधारभूत राजनीतिक विचार हैं

(1) अतीत की भावना के लिए भावुकतापूर्ण उत्तुङ्गता हिंदू विचारधारा के व्याख्याताओं का प्रमुख सिद्धांत है। आधुनिक पारश्चात्य सभ्यता की व्यक्तिवादी आलोचनात्मक, बुद्धिवादी तथा भौतिकवादी प्रवृत्तियों के विपरीत हिंदू पुनरुत्थानवादी परम्परागत, सघटनात्मक तथा साहचर्य मूलक दृष्टिकोण में विश्वास करते हैं।⁶ वे प्राचीन धर्मग्रंथों का पुनर्जीवित करना चाहते हैं और कभी-कभी उनकी शिक्षाओं की वैज्ञानिक व्याख्या भी प्रस्तुत करते हैं। वे विज्ञान के विरुद्ध नहीं हैं।

5 नारायण स्वामी (1865-1948) आर्य समाज के एक महान् नेता तथा बड़े विद्वान् थे।

6 राम राज्य परिषद्, जिसकी स्थापना 1948 में हुई थी, सबसे अधिक परम्परावादी सभा है। किन्तु इसका संसदीय प्रभाव कम हो गया है। 1957 के चुनाव में उसे लोकसभा में एक भी स्थान प्राप्त नहीं सका। राज्य की विधान परिषदों में उसे बाईस स्थान मिल गये थे।

वे प्राकृतिक विज्ञानों का धीरे-धीरे पुराने धर्मशास्त्रों में दृढ़ निकालने का प्रयत्न करते हैं। वे प्रगति के विरुद्ध नहीं हैं, किंतु उनका विचार है कि वास्तविक राष्ट्रीय प्रगति धार्मिक शिक्षाओं का विरोध करके नहीं अपितु उन शिक्षाओं का अधिक दृढ़ता से पालन करके ही उपलब्ध की जा सकती है। हिंदू पुनरुत्थानवाद के कुछ राष्ट्रीय आलोचकों ने उसके व्याख्याताओं पर प्रतिक्रियावादी, पुरातनवादी, प्रगतिविरोधी, और परम्परावादी तथा सुधारविरोधी होने का आरोप लगाया है।

(2) हिंदू पुनरुत्थानवादियों के राष्ट्रवाद के सिद्धांत की विशेषता उनका यह विश्वास है कि देश की राजनीतिक तथा आर्थिक नीति हिंदू दर्शन के अनुकूल होनी चाहिए। जो अथ सम्प्रदाय बहुसंख्यक समाज की विचारधारा को स्वीकार नहीं करते उन्हें अल्पसंख्यकों की प्राप्ति (हैसियत) प्रदान की जाती चाहिए। किंतु किसी बग को अधिमायता अथवा अधिप्रतिनिधित्व न दिया जाय। इस प्रकार हिंदू पुनरुत्थानवादियों की दृष्टि में राष्ट्रवाद हिंदुत्व की सांस्कृतिक प्रमुखता को साकार बनाने का एक साधन है, इसलिए कभी-कभी वे अपनी राजनीति दान को रामराज्य और धर्मराज्य की धाराओं में व्यक्त करते हैं।

(3) पुनरुत्थानवादी राष्ट्रवाद का आर्थिक निहिताय अहस्तक्षेप का सिद्धांत है। हिंदू पुनरुत्थानवादी समाजवाद तथा साम्यवाद के सिद्धांतों के विरोधी हैं। वे आर्थिक क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप की धारणा का समर्थन नहीं करते। किंतु वे एडम मुलर की भांति इसमें पूर्ण विश्वास करते हैं कि राज्य को आर्थिक दृष्टि से सशक्त होना चाहिए। चूंकि हिंदू पुनरुत्थानवादियों में सम्पत्ति के प्रभु पर आलोचनात्मक तथा श्रान्तिकारी दृष्टिकोण अपनाने की अनिच्छा दीख पड़ती है इसलिए कुछ राष्ट्रवादियों को उनकी यह भूलना करने का अवसर मिल जाता है कि वे निहित आर्थिक स्वार्थों के समर्थक तथा प्रतिन्यायावादी हैं।⁷ हिंदू समाज विशाल तथा असंगठित है, उसके सदस्यों के आर्थिक स्तर परस्पर बहुत भिन्न हैं, इसलिए जो सम्पूर्ण हिंदू समाज के हितों का समर्थन करता है वह सम्पत्ति के सम्बंध में उग्र दृष्टिकोण नहीं अपना सकता।

(4) समाजशास्त्र के क्षेत्र में हिंदू पुनरुत्थानवादी हिंदू धर्मशास्त्रों पर आधारित शुद्धीकृत जीवन-मूल्यों का समर्थन करते हैं। कुछ विचारकों ने स्वीकार किया है कि जाति प्रथा के विनाशकारी परिणाम हुए हैं। किंतु हिंदू पुनरुत्थानवाद के व्याख्याताओं में ऐसा कोई नहीं है जो उग्र समानतावादी जातिविहीन समाज का समर्थन करे। आधुनिक भारत के राजनीतिक चिंतन में लोकतान्त्रिक प्रवृत्तियाँ निरंतर बढ़ रही हैं। इस प्रसंग में श्रेणीमूलक असमानतावादी जाति व्यवस्था तथा लोकतान्त्रिक समाजवादी विचारधारा की भानवतावादी नैतिकता के बीच जो उग्र तथा आधारभूत विरोध है, वह स्पष्ट हो जाता है।

प्रकरण 2

स्वामी श्रद्धानन्द

1 प्रस्तावना

स्वामी श्रद्धानन्द ने एक आयसमाजी के रूप में अपना सावजनिक जीवन आरम्भ किया था।⁸ उनका जन्म सन् 1913 (1856 ई.) में फाल्गुन कृष्ण त्रयोदशी के दिन जलधर जिले में हुआ था और 23 दिसम्बर, 1926 को उनकी गोली मारकर हत्या कर दी गयी। वे अत्यधिक निष्ठावान, ईमानदार तथा भक्तिपरायण व्यक्ति थे, वे आयसमाज में एक ऐसा व्यक्तित्व लेकर आए जिसकी विशेषता थी निर्भीकता तथा शक्ति का एकनिष्ठ केन्द्रीकरण। वे स्पष्टवादी, उदार तथा सत्यपरायण थे। वे कष्ट सहन तथा आत्मत्याग की भावना के मूर्तरूप थे। आयसमाज में वे तथाकथित महत्त्मा

7 किंतु 1952 के आम चुनावों के अवसर पर अपनी चुनाव घोषणा में भारतीय जनसंघ ने धूमि की जितानों में बाँटने तथा बिना मुआवजा दिये जमींदारों का उन्मूलन करने का समर्थन किया।

8 स्वामी श्रद्धानन्द 'कल्याण माग का पथिक' (स्वामीजी की हिन्दी में प्रकाशित आत्मकथा) बाराणसी ज्ञानमण्डल प्रेस 1924 सत्यमेव विद्यालयाद 'स्वामी श्रद्धानन्द (विजयपुस्तक मण्डल, लिला, 1933) स्वामी श्रद्धानन्द Inside Congress (स्वामीजी के अग्रणी साप्ताहिक The Liberator में अप्रैल 1926 में 28 अक्टूबर, 1926 तक प्रकाशित सचो का संप्रदाह), बम्बई, पीनिसस पब्लिकेशन, 1946।

गुट के साथ थे, इस गुट का दृष्टिकोण अधिक पुरातनवादी था और वह सुधारवादी 'सुसंस्कृत' मण्डली के विरुद्ध था। 1892 में पंजाब के आयसमाज में फूट पड़ गयी। 'सुसंस्कृत' दल पाश्चात्य शिक्षा का समर्थक था और भोजन के मामला में अधिक स्वतंत्रता का पक्षपाती था। इस दल के प्रमुख नेता हसराम तथा लाला सैनादास थे। 'महात्मा' मण्डली गुरुकुल शिक्षा की वैदिक व्यवस्था के पक्ष में थी, और कट्टर निरामिषभोजी थी। इसने नेता मुशीराम से जो वाद में श्रद्धानंद के नाम से विख्यात हुए।

1902 में संघास ग्रहण करने से पहले मुशीराम ने हरद्वार के निकट कागडी में गुरुकुल नामक एक शिक्षा-संस्था की स्थापना की जिसका उद्देश्य वैदिक ब्रह्मचर्याश्रम की शिक्षा देना था। उन्होंने सोलह वर्ष तक गुरुकुल के मुख्याधिष्ठाता तथा प्रधानाचार्य के रूप में कार्य किया। 13 अप्रैल, 1917 को महात्मा मुशीराम ने संघास धारण कर लिया और अपना नाम श्रद्धानंद रख लिया। तदुपरांत उन्होंने समाज-सेवा का तथा आयसमाज की ओर से धार्मिक प्रचार का कार्य आरम्भ कर दिया। आगे चलकर उन्होंने विशाल पैमाने पर हिंदू समाज का भी कार्य किया।

श्रीसूची शताब्दी के प्रारम्भिक दशक में उन्हें ब्रिटिश शासकों के सहोदरों में विश्वास था। 1912 में जब लॉर्ड हार्डिज ने दिल्ली में प्रवेश किया तो उस समय उनके कहने पर आय सावदेशिक समाज ने उसके स्वागत की व्यवस्था की। श्रद्धानंदजी कांग्रेस के अधिवेशनों में भी सम्मिलित हुआ करते थे। 1907 की सूरत की फूट से उनको गहरा दुःख हुआ। जब महात्मा गांधी ने रौलट विधेयक के विरुद्ध सत्याग्रह आरम्भ किया तो वे उसमें सम्मिलित हो गये। 30 मार्च, 1919 को उन्होंने एक ऐसा वीरता का कार्य किया जिससे देश आश्चर्यचकित रह गया। रौलट विधेयक के विरुद्ध प्रदर्शन करने वाले निशस्त्र जुलूस पर गुरखा सैनिक गोलियों की बौछार करने के लिए उद्यत थे, उस समय श्रद्धानंद ने उनके सामने अपना सीना खोल दिया। 4 अप्रैल, 1919 को उन्होंने दिल्ली की जामा मस्जिद में हिंदू-मुसलिम एकता पर भाषण दिया और उस अवसर पर वैदिक मंत्रों के उद्धरण दिये।

1919 में श्रद्धानंद ने अमृतसर कांग्रेस की स्वागत समिति के समापति के रूप में हिंदी में एक उत्प्रेरित भाषण दिया और इस बात पर आग्रह किया कि राजनीतिक कार्यवाही का आधार नैतिक होना चाहिए। उन्होंने देश की मुक्ति के लिए चारित्रिक पवित्रता को अत्यधिक आवश्यक बतलाया। उन्होंने हिंदू समाज के दलित वर्गों के उद्धार का भी ओजस्वी समर्थन किया।

श्रद्धानंद ने महात्मा गांधी द्वारा प्रारम्भ किये गये असहयोग आन्दोलन का भी समर्थन किया। 25 सितम्बर, 1920 को उन्होंने पंजाब आय प्रतिनिधि समाज के अध्यक्ष को एक पत्र लिखा और उसमें असहयोग की आवश्यकता पर बल दिया। उन्होंने कहा कि असहयोग देश के जीवन और मरण का प्रश्न है। सितम्बर 1920 में उन्होंने दिल्ली में दलितोद्धार समाज की स्थापना की। 1922 में वे कांग्रेस से पृथक् हो गये। उन्होंने लिखा था "मेरा मत है कि व्यक्तिगत सविनय अवज्ञा को पूर्णतः त्याग दिया जाय, और यदि हम सामूहिक सविनय अवज्ञा आन्दोलन को तुरंत तथा इस शर्त पर आरम्भ नहीं कर सकते कि एक बार प्रारम्भ कर दें पर उसे कांग्रेस समूह के बाहर होने वाली हिंसा के बहाने किसी भी स्थिति में बंद नहीं किया जायगा तो हम सामूहिक सविनय अवज्ञा का विचार ही छोड़ देना चाहिए। इसके अतिरिक्त मेरी धारणा है कि अपने रचनात्मक कार्यक्रम को सफल बनाने के लिए कांग्रेसजनों को मोटफड सुधार योजना के अंतर्गत खुलकर परिपदों में प्रवेश करना चाहिए, और मेरी राय में कांग्रेस के कार्यकर्ताओं के लिए परिपदों में प्रवेश करने का एक अतिरिक्त कारण यह भी है कि इंग्लैंड के प्रधानमंत्री ने हम जो चुनौती दी है हम उसका उत्तर भी देना है—प्रधान मंत्री ने कहा है कि 'बहुत कुछ इस बात पर निर्भर होगा कि आगामी चुनाव में किस प्रकार के प्रतिनिधि चुने जाते हैं।' इन सब बातों को ध्यान में रखते हुए मेरे लिए कांग्रेस की कार्यकारिणी में बनी रहना नैतिक दृष्टि से उचित नहीं है। अतः मैं अपने 12 मार्च के त्यागपत्र को दुहराता हूँ और कांग्रेस के सभी पदा से पृथक् होता हूँ।"

सितम्बर 1922 में श्रद्धानंदजी को उनके उस भाषण के कारण कारागार में डाल दिया गया जो उन्होंने गुरु का वाग्य सत्याग्रह के अवसर पर अमृतसर में दिया था। चार महीने उपरांत उन्हें मुक्त कर दिया गया।

उन्होंने शुद्धि तथा हिंदू संगठन के लिए शक्तिशाली आंदोलन आरम्भ कर दिया। शुद्धि आंदोलन उन्नीसवीं शताब्दी के अंतिम दशक में पंजाब में आरम्भ किया गया था। लेखराम तथा श्रद्धानंद 1896 से ही शुद्धि आंदोलन में कार्य करते आये थे। 1913 में अखिल भारतीय शुद्धि सभा का वार्षिक सम्मेलन कराची में हुआ। मालाबार में मोपलाओं द्वारा किये गये अत्याचारों के कारण हिंदुओं में भारी घबड़ाहट थी। 13 फरवरी, 1923 का आगरा में हिंदू शुद्धि सभा की स्थापना की गयी। दिल्ली में अखिल भारतीय हिंदू शुद्धि सभा का केन्द्रीय कार्यालय स्थापित किया गया। 'शुद्धि समाचार' नामक एक मासिक पत्रिका भी प्रकाशित की गयी। श्रद्धानंद शुद्धि आंदोलन के प्रमुख कार्यकर्ता थे। वे संगठन के द्वारा निर्जीव हिंदू समाज में नैतिक तथा आध्यात्मिक उत्साह फूंक देना चाहते थे। वे कहा करते थे कि दलितोंद्वारा ईश्वर की सन्तानों के प्रति 'याय' करने का नैतिक मांग है। इसलिए उनकी हिंदू संगठन की योजना में दलितोंद्वारा के कार्य का प्रमुख स्थान था। स्वामीजी लगभग तीन वर्ष तक हिंदू महासभा के उपाध्यक्ष रहे। 1923 में वाराणसी में हिंदू महासभा का सम्मेलन उनके प्रयत्नों के कारण बहुत सफल रहा। 1926 में जब महासभा में चुनाव के लिए अपने उम्मीदवारों को खड़ा करने का निर्णय किया तो स्वामीजी ने उसकी सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया। वे इस पक्ष में नहीं थे कि मुसलमानों की साम्प्रदायिक राजनीति का मुकाबला करने के लिए हिंदुओं को भी साम्प्रदायिक नीति का सहारा लेना चाहिए। इसके अतिरिक्त महासभा के सनातनी नेता समाज सुधार के काम में स्वामीजी का साथ देने के लिए तैयार नहीं थे। हिंदू शुद्धि आंदोलन के कारण मुसलमानों का धर्मांध वगैरह श्रद्धानंद का शत्रु हो गया। परिणामस्वरूप रसीद नामक एक मुसलमान ने पिस्तौल से स्वामीजी के सीन में गोली मार दी, और बृद्ध श्रद्धानंदजी का तत्काल प्राणांत हो गया।

महात्मा गांधी के शब्दों में श्रद्धानंदजी वीरों के वीर थे।¹⁰ वे निर्भीकता के मूर्तरूप और सत्य तथा 'याय' के दुर्दमनीय सनानी थे। वे शूरत्व का साक्षात् अवतार थे। उनमें धर्मयात्रा जसा उत्साह तथा सदेशवाहक जैसा आवेश देखने की मिलता था, उनका शारीरिक आकार अति विंगल था और उनमें निजी जोखिम उठाने की अपरिमित क्षमता थी। इस सबके कारण वे अद्भुत सम्मान और श्रद्धा के पात्र बन गये थे। रेम्जे मैक्डोनाल्ड इमर्लिंगटन आयोग का सदस्य बनकर आया था और 1913-14 में भारत में ही था। उसने 'देली त्रीब्युनल' में श्रद्धानंद के सम्बंध में लिखा था "एक विशाल तथा भव्य आकृति वाला व्यक्ति जिसकी चालढाल अत्यधिक तेजोमय और प्रभावकारी है, हमसे मिलने आता है। आधुनिक शैली का कोई चित्रकार ईसा का चित्र बनाने के लिए एक नमूने के रूप में उस व्यक्ति का स्वागत करेगा, और मध्ययुगीन रचि के चित्रकार को उसमें मूल पीटर की आकृति के दगन हागे—यद्यपि वह मछुए (पीटर) से तनिक लम्बा और प्रभावशाली होकर पड़ता है।"

श्रद्धानंद परम सत्यनिष्ठ अजिंजी लेखक थे। उनकी कल्याण माय का पथिक' नामक आत्मकथा हिंदी गद्य का एक गौरवग्रन्थ है। उनकी कुछ अन्य रचनाएँ 'स्वामी श्रद्धानंद के धर्मोपदेय' नाम से हिंदी में तीन जिल्दों में प्रकाशित हो चुकी हैं। वे 'सद्धम प्रचारक' नामक एक मासिक हिंदी पत्रिका का सम्पादन किया करते थे। उसका प्रकाशन पहले उर्दू में और फिर हिंदी में हुआ। उन्होंने हिंदी साप्ताहिक 'श्रद्धा' की भी स्थापना की। 3 अप्रैल, 1923 का हिन्दी 'अनुन' तथा उर्दू तज की स्थापना हुई। इसका भी मुख्य श्रेय श्रद्धानंदजी को ही था। उन्होंने हिंदू संगठन के काम को बढ़ावा देने, हिंदू समाज के दलित वर्गों का उद्धार करने तथा स्वराज के लिए एक नैतिक दगन प्रदान करने के उद्देश्य से 1 अप्रैल, 1926 को 'सिबरेटर' नामक अंग्रेजी साप्ताहिक की भी स्थापना की।

2 श्रद्धानन्द के राजनीतिक विचार

श्रद्धानन्द ने वेदा तथा गीता का गम्भीर अध्ययन किया था। इससे उनका मन में प्राचीन ऋषियों और दृष्टाओं की प्रज्ञा के प्रति गहरी आस्था उत्पन्न हो गयी थी। प्राचीन भारत की सांस्कृतिक श्रेष्ठता में उनका ज़रूरत विश्वास था। दयानन्द की शिक्षाओं में उनकी हार्दिक निष्ठा थी।

स्वामीजी की राजनीति में गम्भीर रुचि थी, किन्तु उन्हें यह पसन्द नहीं था कि आय समाज को राजनीतिक संस्था कहा जाय अथवा उस पर राजनीतिक संस्था होने का आरोप लगाया जाय। 1907 में जब लाला लाजपत राय को निवासित किया गया था, तब से ब्रिटिश सरकार आय समाज को सदेह की दृष्टि से देखती आयी थी। किन्तु रामदत्त के साथ-साथ श्रद्धानन्द ने आय समाज के आलोचना का तीव्र विरोध किया। उनका विश्वास था कि वैदिक ज्ञान के आधार पर एक पूरा समाज की स्थापना करना ही आय समाज का उद्देश्य है। उनका कहना था कि व्यक्तिगत रूप से आय समाजियों की राजनीतिक मामला में रुचि हो सकती है और वे राजनीतिक कार्यवाही में सम्मिलित भी हो सकते हैं, किन्तु एक संस्था के रूप में समाज सामाजिक धार्मिक संगठन है न कि राजनीतिक।

विवेकानन्द और रामतीर्थ की भाँति श्रद्धानन्द भी नतिवता को राष्ट्रवाद का आधार बनाना चाहते थे। अमृतसर कांग्रेस में उन्होंने सस्त्रुत का एक श्लोक उद्धृत किया जिसमें त्राघ, पाप, लोभ तथा असत्य को प्रेम, सुख, उदारता तथा सत्य के द्वारा जोतने का उपदेश दिया गया है। उन्होंने लिखा है "मैं अहिंसा और सत्य का बढोढ़ता से पालन करने का ही उपदेश नहीं दे रहा था, बल्कि यमा और नियमों में निर्धारित अथ गुणों को ग्रहण करने की भी शिक्षा दिया करता था। मैंने ब्रह्मचर्य व्रत का पालन करने पर सदैव जोर दिया, और मेरा विश्वास था कि वही सब गुणों का मूल है। मेरा विचार रहा है कि ब्रह्मचर्य के पालन से ही विश्व के वर्तमान संघर्षों का अन्त हो सकता है। जब मैंने सत्याग्रह की प्रतिज्ञा की तो समाचारपत्रों के द्वारा सत्याग्रहियों को सदेश भिजवा दिया कि ब्रह्मचर्य का पालन करना सफलता की अपरिहार्य शर्त है।"¹¹ उन्होंने जनता को बार-बार और आग्रहपूर्वक समझाया कि यदि देश को स्वराज के लिए तैयार करना है तो धार्मिक तथा नैतिक शक्ति का संरक्षण करना अत्यन्त आवश्यक है। उन्होंने लिखा था "मैं सदैव कांग्रेस का एक साथी रहन सदस्य रहा हूँ और प्रत्येक हिंदू को सलाह देता आया हूँ कि वह उसका सदस्य बनकर उसमें सम्मिलित हो और आज भी यही सलाह देता हूँ।" इससे आगे जाने की मेरी कोई आकांक्षा नहीं है। अपने पिछले छह वर्ष से अधिक के अनुभव से मुझे विश्वास हो गया है कि भविष्य में आने वाले वास्तविक स्वराज का परिपालन करने के काम के लिए ईमानदार निष्ठावान तथा ईश्वरभरी व्यक्तिता को तैयार करना अधिक लाभदायक होगा, बजाय इसके कि मैं ऐसे तथाकथित स्वराज्य की मृगमरीचिका के पीछे दौड़कर अपना समय नष्ट करूँ जिसका अर्थ समझने में गांधीजी भी असमर्थ हैं, अथ नेताओं का तो कहना ही क्या।"¹²

श्रद्धानन्द को सत्याग्रह की कार्यप्रणाली में विश्वास था। वे रीलिट विधेयक के विरुद्ध सत्याग्रह में इसलिए सम्मिलित हुए थे कि वे उस विधेयक को मानव स्वतंत्रता का अतिक्रमण मानते थे। यद्यपि भारतीय परिस्थितियों में सत्याग्रह को लागू करने के विषय में स्वामीजी का गांधीजी से मतभेद था, फिर भी उन्होंने जनता को सत्याग्रह तथा असहयोग आंदोलन में सम्मिलित होने की प्रेरणा दी। उन्होंने लिखा था "यद्यपि अहिंसात्मक असहयोग के व्योरे की अनेक बातों में मेरा गांधीजी से मतभेद है (मेरी राय में मन, वचन तथा कर्म की अहिंसा सम्पूर्ण आंदोलन का सार है) और मैं उनकी इस बात के लिए बड़ा आलोचना करता हूँ कि वे हिंदुओं के मूल धर्मग्रंथों को पढ़े बिना ही हिंदू धर्म के सिद्धांतों पर अपने व्यक्तिगत विचारों को अधिकारपूर्ण ढंग से व्यक्त करते हैं, फिर भी मैंने उनके साथ इसलिए काम किया है, कि मेरी राय में इस समय उनका आंदोलन देश की मुक्ति का एकमात्र साधन है।"¹³

11 स्वामी श्रद्धानन्द *Inside Congress* पृष्ठ 94।

12 वही पृष्ठ 197-98।

13 वही पृष्ठ 156।

1922 23 में गांधीजी के अनुयायियों तथा स्वराज पार्टी के नेताओं के बीच तीव्र विवाद चल रहा था। गांधीजी के अनुयायी अपरिवर्तन के समर्थक थे, और स्वराज पार्टी परिपदों में प्रवेश करने के पक्ष में थी। अखिलानंद ने इस विवाद में कोई भाग नहीं लिया। उनके राजनीतिक विचार उनके उस लिखित वक्तव्य से प्रकट होते हैं जो उन्होंने 14 अगस्त, 1922 को कांग्रेस सविनय अवज्ञा जाच समिति के समक्ष दिया था “ वे यह नहीं चाहते थे कि रचनात्मक कार्यक्रम को केवल इसलिए क्रियावित किया जाय कि उससे कांग्रेस को सविनय अवज्ञा आंदोलन चलाने में सहायता मिल सके। वे रचनात्मक कार्यक्रम को स्वतंत्र रूप से क्रियावित करने के पक्ष में थे। उन्हें पूरा विश्वास था कि यदि कानूनों की सविनय अवज्ञा का आंदोलन त्याग दिया जाय, और फिर भी रचनात्मक कार्यक्रम को विश्वास और उत्साह के साथ अमल में लाया जाय तो देश को स्वराज उपलब्ध हो सकता है।” हिंदू मुसलिम एकता का उल्लेख करते हुए उन्होंने कहा कि ऊपर से देखने पर कोई भगड़ा नहीं प्रतीत होता किंतु मैंने सभी प्रांतों में देखा है कि हिंदू तथा मुसलमान दोनों के ही मन में एक दूसरे के बारे में गहरा सदेह है। एक कारण यह जान पड़ता है कि मुसलमान और सिक्ख परस्पर समीकृत हैं, इसके विपरीत हिंदुओं का एक समाज के रूप में कोई संगठन नहीं है। उनके विचार में एक उपाय यह था कि हिंदू नेता अपने समाज का संगठन करें और मुसलमान नेता कोरी खिलाफत पर जोर न देकर स्वराज की प्राप्ति को अधिक महत्व दें। यदि सविनय अवज्ञा आंदोलन चलाया जाय तो वह एक साथ सभी प्रांतों में आरम्भ किया जाय। किंतु ऐसा करने से पहले कांग्रेस को इस बात की स्पष्ट रूप से घोषणा कर देनी चाहिए कि यदि कांग्रेस संगठन के बाहर किसी व्यक्ति अथवा समूह ने हिंसा की तो उसका उत्तरदायित्व कांग्रेस पर नहीं होगा। कांग्रेस को चाहिए कि सविनय अवज्ञा आंदोलन को एक बार आरम्भ करके फिर किसी भी स्थिति में बंद न करे। सामान्य स्थिति का उल्लेख करते हुए स्वामीजी ने कहा कि असहयोग आंदोलन ने राष्ट्र में आश्चर्यजनक चेतना जाग्रत कर दी है और डेढ़ वर्ष में आधी शताब्दी का काम पूरा कर दिया है। वारदोली प्रस्ताव ने देश में व्याप्त उत्साह को नष्ट-भ्रष्ट कर दिया है। दिल्ली प्रस्ताव सुपुष्ट आत्मा को जाग्रत करने में असफल रहा है। उनका सुभाव था कि यदि रचनात्मक कार्यक्रम में विश्वास उत्पन्न किया जा सके तो परिपदों के द्वारा खटखटाने की कोई आवश्यकता नहीं और आंदोलन इतना प्रभावकारी हो जायगा कि नीकरशाही धीरे धीरे घरे में फँस जायगी और निर्णायक युद्ध आरम्भ हो जायगा।¹⁴

स्वामीजी अपने इस विश्वास पर दृढ़ रहे कि सबसे बड़ी आवश्यकता देश का नैतिक तथा सामाजिक पुनरुत्थान है। जनता को अनुशासन तथा रचनात्मक कार्य के द्वारा तैयार करना है। केवल आत्मसमय के द्वारा देश की सेवा के लिए आवश्यक शक्ति उत्पन्न की जा सकती है। उन्होंने लिखा था “व्यक्तिगत रूप में मैं न तो परिपदा में प्रवेश करने के पक्ष में हूँ और न सविनय अवज्ञा आरम्भ करने की थोपी धमकी का समर्थन करता हूँ। मेरा यह विश्वास अडिग बना हुआ है कि स्वराज प्राप्त करने के लिए रचनात्मक कार्य ही शक्तिशाली अस्त्र है।”¹⁵ रचनात्मक कार्य के समर्थन में स्वामीजी का दृष्टिकोण व्यापक था। उन्होंने स्वराज्य की प्राप्ति के लिए चार सूत्री कार्यक्रम निर्धारित किया

- “(1) हिंदुओं, मुसलमानों, सिक्खों, ईसाइयों आदि को एक ही मंच पर एकत्र करके और एक समुक्त पंचायत द्वारा उनके पारस्परिक मतभेद को निवटार कर भारत की एकता की स्थापना करना।
- (2) देश में बनी हुई वस्तुओं की लोकप्रिय बनाना।
- (3) हिंदुस्तानी का राष्ट्रभाषा के रूप में प्रयोग आरम्भ करना।
- (4) वर्तमान सरकारी विधविद्यालयी शिक्षा प्रणाली से पृथक् और स्वतंत्र एक राष्ट्रीय शिक्षा प्रणाली का विकास करना।”¹⁶

14 वही, पृष्ठ, 190-92।

15 वही, पृष्ठ 194।

16 वही पृष्ठ 97। इस योजना की रूपरेखा अखिलानंद ने उस रचनात्मक मंच प्रस्तुत की थी जो उन्होंने 2 सत्याग्रह समिति से प्रेषित होने पर दिया था।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

श्रद्धानन्द ने अराष्ट्रवादी प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देने वाली पारम्परिक शिक्षा की कटु आलोचना की थी। उनकी शिक्षा योजना में अध्यापक तथा विद्यार्थी दोनों को ही अपना जीवन ब्रह्मवर्ष के वैदिक आदर्श के अनुसार ढालना पड़ता।

संयासी होने के नाते स्वामीजी को सब प्राणियों के कल्याण की कामना थी। अतः सम्पूर्ण मानव जाति के कल्याण का समन्वय करना उनके लिए आवश्यक था। किन्तु समय की परिस्थितियों को देखते हुए उनका विचार था कि मातृभूमि के प्रति भक्ति सावर्भौम भ्रातृत्व की प्राप्ति की पहली आवश्यकता है। उनका कहना था कि सुखवाद तथा इन्द्रियानुभववाद के उमड़ते हुए ज्वार को रोकने के लिए भारत की आध्यात्मिक शक्ति को पुनर्जीवित करना आवश्यक है।¹⁷

3 निष्कर्ष

मालवीय तथा राजपत राय की भांति श्रद्धानन्द भी यह नहीं चाहते थे कि हिंदुओं के उचित हिता को जोखिम में डाला जाय। वे निमल राष्ट्रवादी थे, किन्तु वे सबके लिए 'पाय' चाहते थे और मुसलमानों को अनुचित रूप से संतुष्ट करने के पक्ष में नहीं थे। वे किसी भी अर्थ में सम्प्रदायवादी नहीं थे। राष्ट्र के लिए उनकी सबसे बड़ी विरासत थी शिक्षा के वैदिक आदर्शों को पुनर्जीवित कर और हिंदुओं की एकात्मता के लिए प्रयत्न करना। उनके मन में देश में बसने वाले विभिन्न सम्प्रदायों के उचित सामाजिक तथा राजनीतिक हिता की वृद्धि के सिद्धांत कोई दुर्भाव नहीं था।

'वैदिक स्वराज्य' का आदर्श श्रद्धानन्द की राजनीतिक शिक्षा का मुख्य तत्त्व था।¹⁸ मारतीय परम्पराओं का अनुसरण करते हुए उन्होंने बतलाया कि 'आंतरिक' आत्मसमय ही वास्तविक स्वराज्य है। इसी कारण वे वैदिक ब्रह्मचर्याश्रम के पुनरुद्धार को राष्ट्रीय गरिमावर्धन की आधारशिला मानते थे। उनका कहना था कि ससार में अपने-अपने अधिकारों को प्राप्त करने के लिए जो तीव्र संघर्ष चल रहा है उसके स्थान पर स्वराज्य का आदर्श हम अपने-अपने कर्तव्यों का निष्ठापूर्वक पालन करना सिखाता है। श्रद्धानन्द तथा गांधी दोनों ने ही अधिकारों की अपेक्षा कर्तव्यों को अधिक महत्व दिया है। व्यक्तिगत चरित्र का शुद्धीकरण तथा दलित वर्गों का उद्धार भारत के लिए स्वराज्य का सार हाथा।

प्रकरण 3

मदनमोहन मालवीय

1 प्रस्तावना

पण्डित मदनमोहन मालवीय (1861-1946) आधुनिक भारत की एक सर्वाधिक महत्वशाली विभूति थे। वे एक महान वक्ता थे और सञ्चित हिंदी तथा अंग्रेजी तीनों ही भाषाओं में समान अधिकार के साथ बोल सकते थे। वे एक महान सामाजिक तथा राजनीतिक नेता थे। उन्होंने बनासरा हिंदू विश्वविद्यालय की स्थापना की। उनके असाधारण व्यक्तित्व का आधुनिक भारत की राजनीति, समाज, शिक्षा तथा संस्कृति पर गहरा प्रभाव पड़ा है। मदनमोहन मालवीय का जन्म 25 दिसम्बर 1861 को हुआ था और 12 नवम्बर 1946 को उनका देहावसान हुआ। 1884 में उन्होंने बी. ए. की उपाधि प्राप्त की। कुछ वर्षों तक उन्होंने 'हिंदुस्तान हिंदी दैनिक' का सम्पादन किया। कुछ समय तक वे द इण्डियन यूनियन पत्र के भी सम्पादक रहे थे। उन्होंने 'अभ्युदय' नामक एक हिन्दु साप्ताहिक की भी स्थापना की थी। 1880 में मुख्यतः उन्हीं के प्रयत्नों के फलस्वरूप इलाहाबाद में हिंदू समाज नामक संस्था की स्थापना हुई। उनके राजनीतिक मापणों में हम आर्यशूय तथा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के बाद श्रद्धानन्द ने बम्बई अधिवेशन की अकोला आदि स्थानों पर 'वैदिक स्वराज्य' की प्रतीति करने की अदभुत शक्ति देखने को मिलती है। उन्होंने अपने आकषक व्यक्तित्व के द्वारा भारतीय राष्ट्रवाद के विकास में महत्वपूर्ण योग दिया। महात्मा गांधी उन्हें अपना बड़ा भाई तथा भारतीय मुक्ति संग्राम में योग्य साथी और सहयोगी मानते थे तथा उसी रूप में उनका आदर करते

17 शेरिले श्रद्धानन्द द्वारा मार्च 1920 में प्रकाशित 'थंदा' नामक साप्ताहिक पत्र का अंक।
18 1921 की अहमदाबाद कांग्रेस के बाद श्रद्धानन्द ने बम्बई अधिवेशन की अकोला आदि स्थानों पर 'वैदिक स्वराज्य' पर व्याख्यान दिये।

थे। मालवीयजी के व्यक्तित्व में गहरी निष्ठा, आत्मत्याग तथा सरलता विद्यमान थी, जिसके कारण वे महान प्रेम तथा श्रद्धा के केंद्र बन गये थे।

मालवीयजी भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस¹⁹ के सबसे प्रारम्भिक नेताओं में थे, उस सभा के साथ उनका सम्बन्ध 1886 से ही चला आया था। सामान्यतः उनकी गणना फीरोजशाह और गोखले की मण्डली में की जाती थी, यद्यपि उन्हें तिलक के विचारों से भी सहानुभूति थी। वे 1909 में लाहौर तथा 1918 में दिल्ली कांग्रेस के सम्पत्ति चुने गये थे।

1902 में मालवीय प्रांतीय विधान परिषद के सदस्य चुने गये। वहाँ उन्होंने वार्षिक वित्तीय विवरण, उत्पाद विधेयक तथा बुटेलखण्ड भूमि स्वामित्व परिवर्तन विधेयक पर महत्वपूर्ण भाषण दिये। 1910 में वे साम्राज्यीय विधान परिषद (इम्पीरियल लेजिस्लेटिव कौंसिल) के सदस्य चुने गये और 1920 तक उसके सदस्य बने रहे। उन्होंने गोखले के प्राथमिक शिक्षा विधेयक का उत्साह के साथ समर्थन किया। 1916 में उन्होंने 'उत्तरीय के स्मृतिपत्र' पर हस्ताक्षर किये। 1924 में उन्होंने भारतीय विधान सभा में एक स्वतन्त्र कांग्रेसजन के रूप में प्रवेश किया। 1927 में वे विधान सभा के राष्ट्रीय दल (नेशनलिस्ट पार्टी) के सम्पत्ति थे।

यद्यपि मालवीय परम्परावादी हिंदू थे, फिर भी देश के औद्योगिक विवास में उनकी विशेष रूचि थी। वे उन नेताओं में से थे जिन्होंने 1905 में वाराणसी में भारतीय औद्योगिक सम्मेलन तथा संयुक्त प्रांतीय औद्योगिक सम्मेलन का और 1907 में इलाहाबाद में संयुक्त प्रांतीय औद्योगिक संघ की बैठक का आयोजन किया था। वे 1907 के नैनीताल सम्मेलन के सदस्य थे। उन्होंने प्रयाग श्रृंगार सम्पत्ति प्रारम्भ करने में भी आशिक योग दिया था।

1920 की कलकत्ता कांग्रेस में मालवीय न विपिनचन्द्र पाल, एनी बेसेंट तथा चित्तरंजन दास के साथ मिलकर गांधीजी के असहयोग आंदोलन के कार्यक्रम का विरोध किया। 1921 में मालवीयजी बेसेंट तथा अन्य लोगों के साथ एक लिफ्टमण्डल के सदस्य के रूप में वाइसराय से मिले और असहयोग आंदोलन से उत्पन्न गड़बड़ी का अंत करने के लिए बातचीत की। उनके कहने पर 10 जनवरी, 1922 को बम्बई में एक सार्वजनिक सम्मेलन हुआ। 1930 में गांधीजी द्वारा प्रारम्भ किये गये नमक सत्याग्रह के सम्बन्ध में उन्हें गिरफ्तार कर लिया गया। 1931 में द्वितीय गोलमेज सम्मेलन में भाग लेने के लिए वे लंदन गये। वे अप्रैल 1932 की दिल्ली कांग्रेस के मनोनीत सम्पत्ति थे किन्तु दिल्ली में प्रवेश करते ही उन्हें गिरफ्तार कर लिया गया। 1932 में उन्होंने इलाहाबाद में अखिल भारतीय एकता सम्मेलन का सम्पत्तित्व किया। 1934 में एम. एस. अणे के साथ मिलकर रेम्जे मैकडोनाल्ड के साम्प्रदायिक निषेध का विरोध किया। यद्यपि पूना सम्झौते के द्वारा उसमें कुछ परिवर्तन कर दिया गया था, फिर भी उसने देश को अनेक साम्प्रदायिक निर्वाचनक्षेत्रों में विभक्त कर दिया, और हिंदुओं के साथ भारी अत्याचार किया। 1934 में कलकत्ता के कांग्रेस राष्ट्रीय दल के सम्मेलन में मालवीयजी ने अपने अध्यक्षीय भाषण में कहा कि साम्प्रदायिक निषेध में लोकतांत्रिक प्रगति के स्थान पर साम्प्रदायिक निरकुशता की स्थापना कर दी है।

मालवीयजी सनातन धर्म महासभा के, जिसकी बैठक जनवरी 1906 में इलाहाबाद में हुई थी, प्रमुख नेता थे। वे हिंदू महासभा के प्रमुख नेताओं तथा संगठनकर्ताओं में थे। उन्होंने हिंदुओं की एकता, सांस्कृतिक समुत्थान, चारित्रिक श्रद्धा तथा सहकारी कार्यक्रम पर बल दिया। उन्होंने उत्तर भारत में हिंदू समाज की सुदृढ़ता तथा पुनः स्थापना के लिए भारी कार्य किया था। बनारस हिंदू विश्वविद्यालय उनकी अथक राष्ट्रीय सेवा का चिरस्थायी स्मारक है। उसने मूल में भी प्राचीन हिंदू धर्मशास्त्रों के अध्ययन को प्रोत्साहन देने की भावना विद्यमान थी।

2 मालवीयजी का इतिहास दर्शन

मालवीयजी श्रद्धालु हिंदू आस्तिक थे। उन पर भागवत के भक्तिमूलक आदर्श का गम्भीर

19 *Speeches and Writings of Pandit Madan Mohan Malaviya* (मद्रास, जी. ए. नरत्तन एण्ड कम्पनी, 1919) *The Hon. Pandit Madan Mohan Malaviya His Life and Speeches*, द्वितीय संस्करण (मद्रास, गनेश एण्ड कम्पनी)।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

प्रभाव पड़ा था। उनके धार्मिक दशन की प्रमुख धारणा 'ईश्वर की सर्वव्यापकता' थी।²⁰ वे श्रद्धालु वैष्णव थे और उन्हें ईश्वर के अवतार के सिद्धांत में विश्वास था। वे कृष्ण के उपासक थे। वे इस धारणा को स्वीकार करते थे कि इतिहास देवी शक्तिया के द्वारा शासित होता है। रानाडे, अरविन्द तथा गांधीजी की भाँति मालवीयजी का विश्वास था कि इतिहास में ईश्वर सदैव 'याय, सत्य और नैतिकता के पक्ष में ही हस्तक्षेप करता है। उनकी धारणा थी कि प्रथम विश्वयुद्ध में ईश्वर का हाथ था और इसलिए मित्र राष्ट्रों की विजय हुई थी। 1918 की दिल्ली कांग्रेस में अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा था "ईश्वर का यह स्पष्ट उद्देश्य था कि विश्व के शक्तिशाली राष्ट्रों का नैतिक पुनर्जन्म हो। उसका उद्देश्य इस युद्ध के द्वारा केवल इस सिद्धांत की स्थापना करना नहीं था कि 'याय ही शक्ति है, बल्कि वह यह भी चाहता था कि अन्तर्राष्ट्रीय अराजकता का अंत हो और विश्व के युद्धरत राष्ट्र एक नैतिक व्यवस्था की स्थापना करें तथा ऐसा स्थायी प्रबंध करे जिससे यह सुनिश्चित हो सके कि भविष्य में वे पारस्परिक व्यवहार में तथा शोष मानव परिवार के साथ वर्तव्य में 'यायपूर्ण तथा सम्यक् आचरण करेंगे। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए यह आवश्यक था कि युद्ध का तब तक अंत न हो जब तक कि अमेरिका युद्ध में सम्मिलित न हो जाय और जब तक राष्ट्र उन शांति प्रस्तावों से सहमत न हो जायें जो इस व्यवस्था का आधार बनने वाले थे। इसलिए जब वे इस पर राजी हो गये तभी निर्णायक घड़ी में ईश्वर ने अमेरिका को युद्ध में सम्मिलित होने के लिए प्रेरित किया जिससे कि वह आकर मित्र राष्ट्रों की सहायता करे और जर्मनी के विरुद्ध युद्ध पासा पलट दे।" कम का नियम कूर निश्चितता से काय करना है। कुछ मित्र राष्ट्रों ने भी समय-समय पर 'याय तथा शिष्टता के सिद्धांतों का उल्लंघन किया था। उन्हें भी अपने कुकर्माँ का फल भोगना पड़ा था। किन्तु अंत में उनकी विजय हुई, क्योंकि तुलनात्मक दृष्टि से उनका आचरण जर्मन लोगों के मुकाबले में अधिक 'यायसंगत था। इस प्रकार मालवीयजी का विश्वास था कि राष्ट्रीय तथा अंतरराष्ट्रीय राजनीति के क्षेत्र में भी नैतिक शासन का नियम काम करता है और विजय 'याय तथा सत्य के पक्ष की ही होती है।

3 मालवीय के राजनीतिक विचार

विवेकानंद तथा अरविन्द की भाँति मालवीयजी को भी हिंदू संस्कृति की श्रेष्ठता में विश्वास था।²¹ वे राष्ट्रवाद की किसी ऐसी धारणा को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं थे जो हिंदू धर्म के आधारभूत नैतिक सिद्धांतों के प्रतिकूल होती। किन्तु मालवीयजी का हृदय विशाल तथा उदार था अली बख्शों तक ने उनकी राजनीतिक कार्यप्रणाली की उदारता को स्वीकार किया था। वे इस पक्ष में नहीं थे कि देश में हिंदुओं का आधिपत्य हो। उनकी दृष्टि में सच्चे भारतीय राष्ट्रवाद की आवश्यकता यह थी कि जनता के सभी वर्गों के कल्याण और हिता का सम्बन्धन किया जाय। वे कहा करते थे कि सब सम्प्रदायों के लोगों को एक महान राष्ट्र के रूप में संघे भारतीय के लिए आवश्यक है कि देशमति तथा माईचारे की भावनाओं का परिचयन और हिता का सम्बन्धन करने जीवन के प्रति मालवीयजी का दृष्टिकोण धार्मिक था।²² उन्हें धर्म की जीवनदायिनी शक्तियों में हार्दिक विश्वास था। उनका कहना था कि धार्मिक नियमों, यमों और व्रतों का पालन करने से जो नैतिक प्रगति होती है वह भौतिक समृद्धि से अधिक सारयुक्त है। वे कतव्यपरायणता, मति तथा समर्पण की धार्मिक भावनाओं को राष्ट्रीय महानता का साधन मानते थे। नैतिक मूल्यों की पवित्रता तथा आवश्यकता को उन्होंने गम्भीरता से हृदयगम कर लिया था। वे महाभारत के इस उपदेश के अनुयायी थे कि स्थायी विजय धर्म के द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है। उन्होंने विद्यालयों तथा विश्वविद्यालयों में धार्मिक शिक्षा देने का समर्थन किया।²³

20 मदनमोहन मालवीय, *The Immanence of God* (गोरखपुर गाँगा प्रेस, 1936)।
 21 मालवीयजी का भारतीय सनातन धर्म तथा की स्थापना में हाथ था।
 22 *Speeches and Writings* पृष्ठ 119।
 23 वे महाभारत के इस उपदेश के अनुयायी थे—धर्मण निधन नय न जय पापकर्मण—साहोदर भाग्यस म दिया गया अत्यन्तस्य यधो नि लेपकरण स्वतम्।
Speeches and Writings पृष्ठ 26-57 तथा 273-74।

मालवीय को स्वतंत्रता तथा साविधानिब कायप्रणाली में विद्वान्ता था । उन्होंने नि सकोच स्वीकार किया कि शिक्षित भारतवासियों द्वारा स्वराज्य की जो माँग की जा रही थी वह अंग्रेजी साहित्य तथा ब्रिटन के लोकतांत्रिक दान का प्रत्यक्ष परिणाम थी ।²⁵ 1887 की कांग्रेस में भाषण देते हुए उन्होंने कहा था "जब हम यह माँग करते हैं कि राज्य की परिपक्वता में जनता के प्रतिनिधि जायें तो हम केवल उसी चीज की माँग कर रहे हैं जिस यूरोप ही नहीं, अपितु अमेरिका, आस्ट्रेलिया तथा लगभग सम्पूर्ण जगत में एक स्वर में किसी देश के सुशासन के लिए अत्यंत आवश्यक घोषित किया है, क्योंकि जहाँ जनता के प्रतिनिधियों की प्रशासन में भाग लेने दिया जाता है वही जनता की आवश्यकताओं, इच्छाओं, आवाधाओं और शिक्षाओं को उचित ढंग से प्रस्तुत किया जा सकता है, सही ढंग से समझा और पूरा किया जा सकता है । प्रशासकों के उद्देश्य धितने ही उदार एवं फलदायक होंगे न हा फिर भी परिपक्वता में भारतीय प्रतिनिधियों का होना अत्यंत आवश्यक है । मालवीयजी अंग्रेज प्रशासकों को इस बात का स्मरण दिलाना चाहते थे कि वास्तव में उनके कृत्य और उद्देश्य का तकाजा क्या था । 1891 की कांग्रेस के अधिवेशन में उन्होंने कहा था "हम अंग्रेजों से जा कि हमारे धन्य-या-धन्य हैं यह अपील करते हैं कि वे इस देश के प्रशासन की बुद्धि, योग्यता तथा सामान्य समझ-बूझ के अनुकूल बनायें, उन श्रेष्ठ सिद्धांतों के अनुरूप ढालें जिन पर उह सदैव गव रहा है और जिनके कारण वे सत्ता में इस उच्च स्थिति को प्राप्त करने में सफल हुए हैं ।" मालवीयजी ने 1919 में भारतीय विधान परिषद में रोलट विधेयक को पारित करने के विरुद्ध जो ऐतिहासिक भाषण दिया उसमें स्पष्ट है कि वे वैयक्तिक स्वतंत्रता के उत्पट समर्थक और पोषक थे ।

तिलक की भाँति मालवीय भी उस गम्भीर और ध्यापक राजनीतिक हलचल से मलीमाँति अवगत थे जो रूस-जापान युद्ध के उपरांत समस्त एशिया में उत्पन्न हो गयी थी । उन्होंने ब्रिटिश सरकार पर इस बात के लिए जोर डाला कि वह समय की गति को समझे और उससे सबक सीखे । उन्होंने कहा "इस देश की सरकार तथा जनता दोनों का हित इसी में है कि सरकार इस बात को समझ ले कि समय बदल गया है और जनता के मन पर एक नयी भावना ने आधिपत्य जमा लिया है । जापान ने, जो कुछ वर्ष पहले तब अनेक चीजों में भारत से भी अधिक पिछड़ा हुआ था, अब विश्व के राष्ट्रों के बीच प्रमुख स्थान प्राप्त कर लिया है । चीन भी अपना प्रमाद और निष्क्रियता त्याग कर उठ बैठा है । ईरान अपनी दीघ निद्रा से जाग गया है । क्या भारतवासियों के लिए उन अधिकारों और शक्तियों की माँग करना पाप है जिनका उपभोग ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत भाग में बंभने वाले हमारे साथी प्रजाजन कर रहे हैं ? यदि यह पाप नहीं है तो क्या इसकी कल्पना की जा सकती है कि उनकी आकाक्षाएँ उनकी युक्तिसंगत भागा को उदारतापूर्वक स्वीकार किये बिना सन्तुष्ट की जा सकेंगी ?" गलतफहमी से बचने और उमड़ते हुए लोकमत को सही दिशा में मोड़ने के लिए आवश्यक है कि बाइसराय तथा गवर्नर की परिषदों में भारतीय प्रतिनिधियों को समुचित स्थान दिया जाय । भारतवासियों के अधिकारों की रक्षा करना दो कारणों से अनिवार्य है । प्रथम, रानी विक्टोरिया की घोषणा में इन अधिकारों का वचन दिया गया था । द्वितीय, भारतवासी इस 'धरती की सत्ता होने के नाते इन अधिकारों के हकदार हैं । 1907-1910 में मालवीयजी दादामाई नौरोजी से इस बात में सहमत थे कि स्वराज्य ही उन बुराईयों को दूर करने का मुख्य उपाय है जिनके शिकार भारतवासी दीघकाल से बने हुए हैं ।

मालवीयजी ने स्वदेशी आंदोलन का समर्थन किया ।²⁷ 1906 में कलकत्ता में अपने एक भाषण में उन्होंने कहा था "मैं इसको (स्वदेशी को) अपने देशवासियों के प्रति अपने धार्मिक कर्तव्य का ही एक अंग समझता हूँ । मैं इसे मानव जाति का धर्म और हम सबका विशिष्ट धर्म मानता हूँ, मानव जाति के धर्म की माँग है कि आप यथासामर्थ्य स्वदेशी आंदोलन को बढ़ावा दें । अपने किसी

25 माहौर कांग्रेस में किया गया अध्यापीय भाषण (1909) ।

26 *Life and Speeches*, पृष्ठ 107 ।

27 मालवीयजी ने कुछ उद्योगों का सरक्षण देने का समर्थन किया । अपने मन की पुष्टि करने के लिए उन्होंने जॉन रूड्रट मिल, बिस्मार्क तथा रूस के वित्तमन्त्री काउट रेविट को उद्धृत किया । देखिये *Life and Speeches* पृष्ठ 414-25 ।

देतवासी द्वारा निर्मित वस्त्र को गरीबों में मुफ्त में बाँटा जाता है और सभी भी लग रहा है कि मैं जीवित रहूँगे के लिए कम से कम एक और माजिन प्राप्त करने में सहायता दे रहा हूँ। हो सकता है कि मृत किसी बाहरी देश से आया हो किन्तु उसने उसने अपना ज्ञान हमें सगाया है उसने हमें साम का आधा, तिहाई अथवा थोड़ा अथवा अल्प भिन्न जायगा जिससे वह अपना और अपने आश्रितों का पेट भर सकेगा। जब आप देर रहे हैं कि आपके आसपास लोग इतना घृष्ट भाग रहे हैं, देश का धन भारी राशि में बाहर जा रहा है, लोगों की आय इतनी कम और साधन इतने अल्प हैं, तो मैं कहूँगा कि प्रत्येक उदार भावनाओं वाले व्यक्ति का यह धार्मिक कर्तव्य है कि वह जहाँ कहाँ भी देश में निर्मित वस्तुएँ मिल सकें उन्हें विदेशी चीजों की तुलना में तरजीह देकर भारतीय उत्पादकों को बढ़ावा दे चाहे ऐसा करने में उसे कुछ त्याग भी करना पड़े।²⁸ मालवीयजी का कहना था कि स्वदेशी आन्दोलन को बल प्रदान करना भारतवासियों का धार्मिक कर्तव्य है। ध्वि इंग्लैण्ड में मृत व्यापार के सिद्धांत का अंगीकार कर लिया है इसलिए उस भारतीय उद्योगों को सरदाग दान के लिए राजी नहीं किया जा सकता। स्वदेशी ही देश के आर्थिक संकट के निवारण का एकमात्र साधन है। इससे मूल में दुर्भावना अथवा घृणा नहीं है और न हममें किसी प्रकार का राजनीतिक विद्वेष है। देश की दक्षिणता का काम करने तथा देशवासियों को रोजगार और माजिन देने के लिए स्वदेशी को अंगीकार करना भारतवासियों का धार्मिक कर्तव्य है।

मालवीय ने राष्ट्रीय पुनर्निर्माण के लिए एक व्यापक सिद्धांत का प्रतिपादन किया। उनका कहना था कि देश के नैतिक, धार्मिक और आर्थिक साधनों का परिवर्धन करने के लिए राजनीतिक सुधारों के आन्दोलन के अतिरिक्त लोगों में लोक-व्युत्थान और लोक-सेवा की भावना उत्पन्न करना भी नितांत आवश्यक है। उनका विचार था कि देश के विकास के लिए शैक्षिक तथा औद्योगिक काम-कलाप भी जरूरी हैं।²⁹ उन्होंने औद्योगिक आयोग (1916-18) के लिए जो स्मरणपत्र तैयार किया था उसमें उन्होंने इस बात पर बल दिया था कि देश में यथोचित आधार पर उद्योगों का विकास किया जाय। उनका विश्वास था कि उद्योगों के लिए आवश्यक पूंजी प्रयत्न करने पर देश में ही एकत्र की जा सकती है। मालवीयजी ने शारीरिक विकास के कार्यों पर भी बल दिया। वे चाहते थे कि देश के राजनीतिक पुनर्निर्माण और प्रगति के लिए धार्मिक उत्साह और समर्पण की भावना से काम करना आवश्यक है। गुरु गोविन्दसिंह ने जिस भक्ति भावना से अपना काम किया और अपने अनुयायियों के साथ समानता का जो व्यवहार किया उससे मालवीयजी बहुत प्रभावित थे।³⁰ 1908 में लखनऊ में हुए द्वितीय उत्तर प्रदेशीय सम्मेलन में अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा था "मैं आपसे हार्दिक प्रार्थना करता हूँ कि आप ऐसे संगठनों का निर्माण करें जो बप और राजनीतिक काम चलाते रहें और सामाजिक हित की समस्याओं पर लोकमत का शिक्षित करने का प्रयत्न करते रहें। आप सफाई, शिक्षा तथा औद्योगिक विकास के लिए संगठन बनायें और ऐसी समस्याओं का निर्माण करें जो सहकारी आन्दोलन, पंचनिधय और शारीरिक शिक्षा को प्रोत्साहन दें। अन्त में, मैं आपसे यह स्मरण रखने की प्रार्थना करता हूँ कि जनता को वास्तविक सुख केवल भौतिक लाभों से ही प्राप्त नहीं हो सकता, और वे सभी भौतिक लाभ जो प्राप्त करने योग्य हैं मनुष्य के प्रति उन क्षात्रों के कर्तव्यों का पालन करके उपलब्ध किये जा सकते हैं जो हम न हमारे लिए निर्धारित किये हैं। यदि हम धार्मिक कर्तव्य की भावना से प्रेरित होकर काम नहीं करते तो हम जो भी काम करेंगे उसमें हमारी रुचि स्थायी नहीं होगी।"³¹ मालवीयजी ने प्राविधिक शिक्षा को भी अत्यावश्यक बतलाया।

मालवीयजी की ईश्वर की सर्वव्यापकता में विश्वास था और इसी आधार पर उन्होंने आग्रह किया कि भारत में सर्वत्र स्वतंत्रता समानता तथा भाव के सिद्धांतों का अनुसरण किया जाना

28 *Life and Speeches* पृष्ठ 414-50।

29 देखिये, भारतीय औद्योगिक आयोग (हीलैण्ड आयोग 1911) की रिपोर्ट पर मालवीयजी की टिप्पणी (मद्रास जो ए नटेशन एण्ड कंपनी, 1918) पृष्ठ 369-493।

30 *Life and Speeches* पृष्ठ 621-23।

31 वही पृष्ठ 148-49।

चाहिए। 1918 में दिल्ली कांग्रेस के अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा था “मेरा निवेदन है कि आप अपनी पूरी शक्ति के साथ इस बात की मांग करने का संकल्प करें कि अपने देश में आपको भी अपने विकास की वे ही सुविधाएँ उपलब्ध होनी चाहिए जो इंग्लैंड में अंग्रेजों को मिली हुई हैं। यदि आप इतना संकल्प करें और अपनी जनता में स्वतंत्रता, समानता तथा भ्रातृत्व के सिद्धांतों को फैलाने का प्रयत्न करें तथा हर भाई को, चाहे उसकी स्थिति कितनी ही अकिंचन और निम्न क्यों न हो, यह अनुभव करने दें कि उसमें भी वही ईश्वरीय प्रकाश की किरण विद्यमान है जो उच्च से उच्च स्थिति के व्यक्ति में विराजमान है और यदि आप हर भाई को इस बात की अनुभूति करा दें कि उसे भी अपने साथी प्रजाजनों के समान ही व्यवहार पाने का अधिकार है तो निश्चय सम्झिए कि आपने अपने भविष्य का निणय स्वयं कर लिया है, और जिनके हाथों में आज देश की शक्ति है वे आपकी उचित मांगों का विरोध करने में कभी सफल नहीं होंगे।”

मालवीय आत्मनिर्णय के सिद्धांत को मानते थे। 1918 की दिल्ली कांग्रेस में अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने यह आशा व्यक्त की थी कि आत्मनिर्णय का सिद्धांत भारत के लिए भी लागू किया जायगा। उन्होंने कहा “हमें यह जानकर प्रसन्नता है कि इंग्लैंड और फ्रांस की सरकारों ने सीरिया तथा मेसोपोटामिया के सम्बंध में इन सिद्धांतों को लागू करना स्वीकार कर लिया है। इससे हमारी यह आशा दृढ़ हो गयी है कि इन्हें भारत के लिए भी लागू किया जायगा। जब मैं इस नगर में, जो हिंदू तथा मुसलिम दोनों ही युगों में भारत की राजधानी रहा था, खड़ा होकर सोचता हूँ तो मेरा हृदय अकथनीय दुःख और लज्जा से भर जाता है। हिंदुआ ने लगभग चार हजार वर्ष तक इस विशाल साम्राज्य पर शासन किया था और मुसलमान भी कई सौ वर्ष तक शासन करते रहे। किंतु उनकी सत्तान हम अपनी प्राचीन स्थिति से इतने गिर गये हैं कि हमें अपनी सीमित स्वराज की योग्यता को सिद्ध करने के लिए भी विवाद करना पड़ रहा है। किंतु इस समय जिन लोगों के हाथों में देश के शासन की बागडोर है वे इतने अविज्ञ हैं कि यदि मेरे पास समय होता तो मैं अवश्य ही बतलाता कि अंग्रेजों के आने से पहले हमारे लोगों में—हिंदू तथा मुसलमान दोनों में—कितनी क्षमता थी।” मालवीयजी का आग्रह था कि हमें हमारा ‘स्वराज का जन्मसिद्ध अधिकार’ आत्मनिर्णय के सिद्धांत को लागू करके तुरंत ही प्रदान किया जाय। उनका कहना था कि अंतर्राष्ट्रीय सम्बंधों की ‘यायोचित व्यवस्था’ को कायम रखने का यही एकमात्र उपाय है। भारत को अधिकार है कि वह बिना किसी बाहरी दबाव अथवा हस्तक्षेप के अपने राजनीतिक जीवन को अपनी इच्छानुसार चलाये। तभी वह अपनी ‘ईश्वर प्रदत्त प्रकृति’ का साक्षात्कृत कर सकती है और अपनी होतव्यता को ढाल सकती है। उसने पुनः पिछले युद्ध में ‘याय तथा स्वतंत्रता’ के सिद्धांतों की रक्षा के लिए अपना रक्त बहाया था। इन सब बातों से भारत की इस ‘यायोचित मांग’ की पुष्टि होती है कि उसके राजनीतिक भाग्य का निर्णय करने के लिए राष्ट्रीय आत्मनिर्णय के सिद्धांत को तुरंत कार्यान्वित किया जाय।

मालवीय उग्र लोकतन्त्रवादी नहीं थे। वे यह नहीं चाहते थे कि राजनीतिक क्षेत्र में जनता सामूहिक रूप से उमड़ पड़े। अपने लाहौर कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने धर्म तथा अहिंसा की धारणाओं के आधार पर आतंकवादियों तथा हिंसात्मक क्रांतिकारियों की भत्सना की। उनकी भावना मोतिलाल नेहरू और जैफसन के सदृश थी, वे उन उग्र और क्रांतिकारी विचारकों से सहमत नहीं थे जो चाहते थे कि जनता को व्यापक रूप से राजनीति में भाग लेना चाहिए।

मालवीय को भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के उन वर्गों से सहानुभूति नहीं थी जो समाजवाद की ओर उन्मुख थे। उनका सम्बंध उस गुट से था जो आर्थिक मामलों में काय विभाजन के सिद्धांत को मानकर चलता था। वे हिंदू समाज की आर्थिक तथा सामाजिक श्रेणियों का थोड़े-बहुत हेरफेर के साथ बनाये रखने के पक्ष में थे।

4 निष्कर्ष

पण्डित मालवीय अपने समय के एक प्रतिष्ठित सार्वजनिक नेता थे।³³ वे बुद्धिमान राज-

नीतिज्ञ तथा प्रकाण्ड विद्वान थे। वे अपने जीवन के अंतिम क्षणा तक भारत की महानता के सव धन के लिए अथक परिश्रम करते रहे। उन्हें हिंदू सम्प्रदाय तथा सस्कृति के शाश्वत मूल्यों में विश्वास था, और उनका यह विश्वास ही उनके जीवन तथा कार्य पद्धति का मुख्य आधार था। वे ईश्वर भोक्तृ थे और धर्म के प्रति उनके मन में जन्मजात प्रेम था। किंतु सांस्कृतिक पुरातनवाद के साथ साथ उनका हृदय बहुत उदार था, और अपने विरोधियों का प्रेम तथा श्रद्धा प्राप्त करने की उनमें अदम्य क्षमता थी। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में, प्राचीन सम्मेलनों में तथा उत्तरप्रदेशीय विधान परिषद और साम्राज्यीय विधान परिषद में उनकी भूमिका बहुत ही प्रभावशाली थी। जब भारतीय राजनीति में गांधीजी की सत्याग्रह-प्रणाली का प्रादुर्भाव हुआ तो समय की महत्वपूर्ण शक्तियाँ के साथ मालवीयजी का सम्पर्क टूट गया। फिर भी वे मध्यस्थ का कार्य करते रहे। उन्होंने तो कांग्रेस की बढ़ती हुई उग्र भावना से सहानुभूति थी और न उसकी मुसलमानों के प्रति रियायत की नीति से। उनके प्रसिद्ध सावजनिक वक्तव्यों में 1946 का यह वक्तव्य अंतिम था जिसमें उन्होंने हिंदुओं को देश की भयंकर रूप से विधुग्ध साम्प्रदायिक स्थिति में एक होने के लिए ललकारा था।

भारतीय राजनीतिक विचारों के इतिहास में मालवीयजी का मुख्य योगदान उनका व्यापक राष्ट्रवाद का सिद्धांत है। स्टोइन, हार्डेंबुग, गेटे और फिस्ते की भाँति मालवीयजी भी सस्कृति को राष्ट्रवाद का आधार मानते थे। प्राचीन भारत की सांस्कृतिक उपलब्धियों के लिए उनके मन में गहरी श्रद्धा थी, साथ ही साथ उन्हें देश की भावी प्रगति और सृजनात्मक शक्तियों में भी विश्वास था। वे शुद्ध भौतिकवादी अथवा ऐहिकवादी राष्ट्रवाद का समर्थन नहीं कर सकते थे। वे हिंदू सस्कृति पर आधारित राष्ट्रवाद के सिद्धांत को मानते थे, किंतु साथ ही साथ वे देश के अन्य सम्प्रदायों के प्रति निरपेक्ष उदार तथा 'यावोचित व्यवहार करने के पक्ष में थे।

प्रकरण 4

भाई परमानन्द

भाई परमानन्द पंजाब के निवासी थे। उन्होंने लाहौर के डी ए वी कॉलेज में अध्यापन कार्य किया और लाला हसराम के आदर्शवाद से उन्हें गहरी प्रेरणा मिली।³³ वे धार्मिक उपदेश देने के उद्देश्य से दक्षिण अफ्रीका गये थे, वही उनकी गांधीजी से भेंट हुई। उन दिनों का उल्लेख करते हुए गांधीजी ने 'यंग इण्डिया' में लिखा था "मेरे मन पर इस बात की गहरी छाप पड़ी कि वह एक सत्यपरायण तथा उदात्त व्यक्ति हैं।"³⁴ दक्षिण अफ्रीका से भाई परमानन्द इंग्लैंड गये। वहाँ उनका श्यामजी कृष्ण वर्मा से सम्पर्क हुआ जो उस समय यूरोप में भारतीय जाति कार्यियों के नेता तथा पत्रप्रकाशक थे, और वर्माजी का उन पर गहरा प्रभाव पड़ा। उन्होंने हिंदी तथा उर्दू में कुछ पुस्तकें भी लिखीं। उन्होंने एक यूरोप का इतिहास भी लिखा। 1915 में उन्हें निर्वासित करके अडमन भेज दिया गया, 1920 में दो मास की भूख हड़ताल के उपरांत उन्हें मुक्त कर दिया गया।³⁵ स्वदेश लौटने पर वे हिंदू महासभा में सम्मिलित हो गये। वे कुछ समय तक भारतीय विधान सभा के सदस्य भी रहे।

परमानन्द अच्छे वक्ता थे। अपने भाषणों में वे सदैव हिंदू सस्कृति की श्रेष्ठता की चर्चा किया करते थे। उन्होंने लिखा था "हिंदू भूमण्डल का सबसे पुराना राष्ट्र है। उनके धर्मग्रंथ विश्व के प्राचीनतम ग्रंथ हैं। आधुनिक यूरोपीय राष्ट्र प्राचीन हिंदुओं अथवा आर्यों के ही वंशज हैं। प्राचीन काल के सभी बड़े राष्ट्र अपनी सम्प्रदाय तथा विशिष्ट राष्ट्रीय चरित्र का खो बैठे हैं। किंतु विश्व के प्रारम्भ से हमारा ही राष्ट्र केवल ऐसा है जो इस विषय में अपवाद सिद्ध हुआ है,

नामक लेख में लिखा था "मेरे लिए देश में महाराम गांधी तथा मालवीयजी दो महानतम विभूतियाँ हैं। मैं उनसे जितना प्रेम और उनकी जितनी श्रद्धा करता हूँ उतनी निजी अथवा सावजनिक जीवन में किसी को नहीं करता।

33 लाला हसराम (19 अप्रैल, 1864—15 नवम्बर, 1933) काय समाज में कॉलेज शिक्षा के महान् समर्थक थे। वे पंजाब के सामाजिक नेता भी थे।

34 एम. क. गांधी, 'Bhai Paramananda', *Young India* नवम्बर 19, 1919।

35 भाई परमानन्द, *Story of My Life*

क्योंकि वह अब भी जीवित है। नि सदेह किसी रहस्यमयी शक्ति ने अथवा किसी अय वस्तु ने हमें नष्ट होने से बचा लिया है। यातनाएँ, सामूहिक हत्याएँ, मयकर ग़रसहार तथा रक्तपात, मयावह युद्ध—हमने क्या क्या सहन नहीं किया है ? और फिर भी हम जीवित हैं।”³⁶

परमानंद हिंदू राष्ट्रवाद के समर्थक थे। उनका कहना था कि बहुसंख्यक होने के नाते हिंदुओं का कर्तव्य है कि वे अपने को सामाजिक तथा नैतिक बुराइयों से मुक्त करे और स्वराज प्राप्त करने में जो कष्ट और यातनाएँ सामने आये उनके मुरख आघात को स्वयं अपने ऊपर ले। उन्होंने हिंदुओं की अतिशय व्यक्तिवादी भावना की मत्सना की क्योंकि उससे तुच्छ और अहंकार-मूलक प्रतिस्पर्धाओं का प्रादुर्भाव होता है। उन्होंने बतलाया कि समय की अत्यावश्यक मांग यह है कि हम सघ और सगठन की भावना का विकास करें। वे हिंदुओं की एकता के काय को सकीर्ण साम्प्रदायिकता मानने के लिए तैयार नहीं थे। उन्होंने लिखा था “जो भावना किसी राष्ट्र को एकता के सूत्र में बाँधने का काम करती है वह उसका विशिष्ट राष्ट्रीय चरित्र है। किंतु हमारे सामने प्रश्न बहुत ही भिन्न है। यदि राष्ट्रवाद की भावना ही नहीं अथवा मर चुकी है तो उसे उत्पन्न कैसे किया जाय ? इसके अतिरिक्त आंतरिक तथा बाह्य दोनों ही प्रकार की कुछ ऐसी शक्तियाँ होती हैं जो इस भावना के विकास में बाधा डालती हैं और उसे जाग्रत नहीं होने देती। सामान्यतः यह बात उन राष्ट्रों के सम्बन्ध में चरित्राय होती है जो अपनी स्वाधीनता को खो बैठते हैं। लोगों को सलाह दी जाती है कि वे एक दूसरे के प्रति प्रेम तथा सहानुभूति का व्यवहार करें, किंतु सब निरर्थक सिद्ध होता है। इसके विपरीत सब मनुष्य को मनुष्य से और पार्टी को पार्टी से पृथक् करने वाली पारस्परिक ईर्ष्या और विद्वेष के अतिरिक्त और कुछ दृष्टिगोचर नहीं होता। राजनीति का एक गम्भीर सत्य है, जिसे लोग प्रारम्भ में समझ नहीं पाते, और न उसका सही मूल्यांकन कर पाते हैं। सत्य यह है कि पूर्वोक्त परिस्थितियों में महान नेता ही ऐसी शक्ति देता है जो परस्पर विरोधी तत्वों को बराबरी में कर सकता और सच्चे राष्ट्रवाद की नींव डाल सकता है, अतः उसके आदेशों का पालन करना और उनका अनुगमन करना आवश्यक है।”³⁷ सबप्रथम सम्पूर्ण राष्ट्र की एक व्यक्ति के आदेशों का पालन करना सीखना चाहिए। यह अनुशासन, आन्तापालन तथा सम्मान सब प्रकार की तुच्छ वासनाओं और विघटन की शक्तियों को भस्मसात कर देता है। इनके विनाश से राष्ट्रवाद के विकास के लिए नयी भूमि तैयार हो जाती है। यूरोप के इतिहास से प्रमाणित होता है कि राष्ट्रीय महानता के सघ में एक ऐसा समय आता है जब कोई शक्तिशाली व्यक्ति अथवा राज्य आगे आकर भारी उत्तरदायित्व अपने कंधे पर ले लेता है।”³⁸

माई परमानंद हिंदू सगठन के समर्थक थे। वे लिखते हैं “हिंदुओं को सगठित करने के लिए विभिन्न स्थानों पर हिंदू समाजों स्थापित की जानी चाहिए। हिंदुओं में प्रचलित बुराइयों का, अर्थात् उन कुरीतियों का जो उन्हें दुबल बनाती हैं, उन्मूलन किया जाय। शारीरिक व्यायाम में रुचि उत्पन्न की जाय और युवकों को ऐसे व्यवसाय अपनाने के लिए प्रोत्साहित किया जाय जिनसे मस्तिष्क तथा शरीर दोनों का विकास हो। हिंदुओं को चाहिए कि वे अपने उन भाइयों के साथ समानता का व्यवहार करें जिनकी समाज में निम्न स्थिति है। और सबसे अधिक महत्व की बात यह है कि वे हृदय से शुद्धि-आन्दोलन प्रारम्भ करें जिससे हिंदुओं का अय धर्मों में परिवर्तित होना रोका जा सके। ये योजनाएँ हिंदुओं को सगठित करने अर्थात् सगठन के द्वारा ही सफल बनायी जा सकती हैं।”³⁹ माई परमानंद जयसमाजी थे, किंतु वे समाज की एक साधनमय घमसघ अथवा पृथक् पथ के रूप में सगठित करने के विरुद्ध थे। वे चाहते थे कि आय समाज भी हिंदू सगठन का काम अपने हाथों में ले।

रेन्जे मॅकडोनेल्ड ने साम्प्रदायिक निणय की घोषणा से हिंदू समाज में उपलब्ध भव

36 *Hindu Sangathan* (सालभूषण भावन द्वारा हिंदी में अनुदित, साहोर द सट्टल युवक सभा, 1936)।

37 सम्भवतः परमानंद शक्तिशाली अधिनायकत्व का समर्थक थे।

38 *Hindu Sangathan*, पृष्ठ 233-34।

39 *Hindu Sangathan*, पृष्ठ 190-91।

गयी। हिंदू महासभा भी बहुत विधुग्ध हुई और उगने लिए यह स्वामाविर्ग भी था। भाई परमा-
न्द ने 1933 के अजमेर अधिवेशन का समापनित्व किया। उन्होंने कहा "मेरा अन्त करण
यहता है कि हिंदू प्रिटे के माप स्वच्छता से महामाग करेंगे, यदि तब भारत की राजनीतिक सस्यात्रा
म उनकी उस हैसियत और उत्तरदायित्व की स्थिति को न्योकार कर लिया जाय जिमने वे देश का
प्रमुख समुदाय होने के ताते हकदार हैं।" प्रातीय स्वायत्तता के लागू होने पर हिंदुआ तथा मुसल-
माना के बीच की खाई थोड़ी होती गयी। देश में सक्त्र पारम्परिक मान्य और अविश्वाम की लहर
दोड गयी। भाई परमानन्द चाहते थे कि हिंदुआ का अपन इतिहास के इस सक्त्र काल में एव हो
जाना चाहिए। 15 अक्टूबर, 1937 को सिंध हिंदू सम्मेलन में अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने
कहा "मुसलिम मित्रमण्डल कांग्रेस अथवा हिंदुआ की परवा निया बिना अपनी जाति के हिनो
की रक्षा करने के लिए स्वतंत्र हैं, किन्तु कांग्रेसी मित्रमण्डल कांग्रेस के मुसलमाना के प्रति पम्पान
के बायत्रम को त्रियाचित करने के लिए प्रतिगाबद्ध हैं, और इसलिए ये मुसलमाना की कमी समुत्प-
न होने वाली साम्प्रदायिक भूख का सुप्त करने के लिए सदैव सचेत रहते हैं। हर निष्पक्ष पयबद्ध
जानता है कि मुसलिम प्राता के हिंदू यदि अपने हिता की रक्षा करना चाहते हैं और प्रतिष्ठा तथा
आत्मसम्मान के साथ जीवित रहना चाहते हैं तो उन्हें हिंदू दल के भण्डे के नीचे सगठित होना
पडेगा।"

प्रकरण 5

विनायक दामोदर सावरकर

1 प्रस्तावना

विनायक दामोदर सावरकर (जन्म 28 मई, 1883) उग्र राष्ट्रवादी तथा घोर क्रांतिकारी
और आतंकवादी थे। बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक दशक में उन्होंने साहसिक राजनीतिक कार्यों के
द्वारा अमर ख्याति प्राप्त कर ली।⁴⁰ उन्होंने 1906 से 1910 तक इंग्लैण्ड में अध्ययन किया और
साथ ही साथ क्रांतिकारी बायकलाप में भी संलग्न रहे। उन्हें यूरोप में भारतीय क्रांतिकारियों के
नेता दयामजी कृष्ण कर्मा द्वारा प्रदत्त एक छात्रवृत्ति मिल गयी थी। तिलक ने सावरकर की सिफारिश
करते हुए दयामजी को एक पत्र लिख दिया था। इंग्लैण्ड में सावरकर की श्रीमती कामा, साला
हरदयाल, भदनलाल धीगरा आदि अन्य क्रांतिकारियों से भेंट हुई। उन्हें पचास वर्ष के कारावास
का दण्ड देकर अहमदन भेज दिया गया था, जहाँ उन्होंने अनेक वर्ष बिताये। 1923 में उन्हें अहमदन
से लाकर रत्नागिरि की जेल में बंद कर दिया गया था।⁴¹ 10 मई, 1937 को उन्हें पारागार
से मुक्त कर दिया गया। तब से तिलक के लोकतांत्रिक स्वराज दल में सम्मिलित हो गये और बाद
में हिंदू महासभा की सदस्यता अंगीकार कर ली। वे महासभा को अपने क्रांतिकारी उत्साह तथा
दुर्मनीय इच्छाशक्ति से अनुप्राणित कर देना चाहते थे।

सावरकर को हिंदुआ की सांस्कृतिक तथा दार्शनिक उपलब्धियों पर बड़ा गव था। अपनी
पुस्तक 'हिंदुत्व' में उन्होंने दावा किया है कि हिंदू चिन्तन ने "अज्ञात की प्रकृति के सम्बन्ध में
मानव चिन्तन की सम्भावनाओं को ही निरूपण कर दिया है।"

2 सावरकर की भारतीय इतिहास की व्याख्या

अपनी 'हिंदू-पद-पादशाही' नामक पुस्तक में सावरकर ने मराठा शक्ति के उदय की राष्ट्र-
वादी व्याख्या की है।⁴² उन्होंने लिखा है कि मुसलमान विजय, आक्रमण, घृणा तथा धर्मांध अस-
हिष्णुता की नीति का अनुसरण कर रहे थे। उनकी उस नीति को रोकने तथा देश की रक्षा करने
के लिए ही मराठा ने राजनीतिक शक्ति को सफलतापूर्वक धारण किया था, और उनके लिए ऐसा

40 बी. डी. सावरकर, *My Transportations for Life* (रत्नागिरि में नजरबंदी का काल में लिखित)। इसके
अतिरिक्त देखिये धनजय कीर द्वारा रचित *Savarkar and His Times* (वर्ष 77 भागेश्वर मुबन, सेठी
हालिन रोड, 1950) तथा एम. एल. कर लीकर रचित *The Marathi Biography of Savarkar*

41 एम. के. गांधी 'Savarkar Brothers' *Young India*, मई 26 1920।

42 बी. डी. सावरकर *Hindu Pad Padshahi* (लाहौर, राजपुस्तक एण्ड सन्स)।

करना स्वामाविव भी था।⁴³ सावरकर का कहना है कि मराठे हृषिकेश तथा पुलकेशी से भी अधिक उच्चकोटि के आदर्शवाद से अनुप्राणित थे।⁴⁴ उन्होंने सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि मराठों का राजनीतिक सत्ता का सिद्धांत स्वधर्म और स्वराज के आदर्शों से अनुप्रेरित था। सावरकर ने मराठा राज्यतंत्र में लोकतांत्रिक तत्त्वों को भी दृढ़ निवाला है।⁴⁵

(सावरकर उन लेखकों में थे जिन्होंने सबसे पहले इस मत का प्रतिपादन किया था कि 1857 का तथान्वित सिपाही विद्रोह वास्तव में भारतीय स्वतंत्रता का प्रथम सशस्त्र प्रयास था।) उनके मन में उस सपर्यं के योद्धाओं के लिए अतिशय यत्ना और प्रशंसा की भावना थी।⁴⁶

3 सावरकर का हिंदुत्व का सिद्धांत

सावरकर निरपेक्ष अहिंसा के पथ के कटु आलोचक थे और उसे मिथारिया का पथ मानते थे। उनका कहना था कि सत्ता और देवदत्ता की दुनिया में सचमुच हिंसा को अपना ही आवश्यक्ता नहीं रहती। किंतु अतविरोधा और बुराईया से परिपूर्ण इस जगत में यायाय की गयी हिंसा सदाय उचित है।⁴⁷ यदि सतयुग, जिसका धर्मग्रन्थ में गुणगान किया गया है, आ जाय और ईश्वर का राज्य पृथ्वी पर साक्षात्कृत हो जाय तो उस समय हिंसा को पूर्णतः अपराध और घोर पाप अवश्य ही मानना चाहिए। किंतु “जब तक ईश्वरीय युग नहीं आ जाता, जब तक निश्चयसः सत कविया की वदितानों और ईश्वर-अनुप्रेरित महात्माओं की भविष्यवाणियों तक ही सीमित रहता है, जब तक मनुष्य का मन पापमय तथा आक्रामक बतिया का क्षमन करने में लगा हुआ है तब तक विद्रोह, रक्तपात और प्रतिघोष को दुष्ट दुष्कर्म नहीं कहा जा सकता है।”⁴⁸ इसलिए सावरकर उन नेताओं और महापुरुषों के कामों का उचित ठहराते हैं जिन्होंने याय के रक्षाय हिंसा का भाग अपनाया है। उन्होंने लिखा है “इसलिए ब्रूटस की तलवार पवित्र है। इसलिए शिवाजी का बघनला पुनीत है। इसलिए इटली की नातियों का रक्तपात निष्फलक यश का भागी है। इसलिए चार्ल्स प्रथम का शिरोच्छेद यायोचित काय है और विलियम टेल का बाण ईश्वरीय है।”⁴⁹

सावरकर ने हिंदू राष्ट्र की सांस्कृतिक तथा अवयवी एकता को स्वीकार किया। वे हिंदू पुनरुत्थान के आदर्श के मन्त्र थे और हिंदुत्व की सांस्कृतिक श्रेष्ठता में विश्वास करते थे। उन्होंने हिंदू समाज के नैतिक तथा सामाजिक पुनरुत्थान पर बल दिया। उन्होंने कहा “यदि हिंदुत्व मृत्योपरांत मोक्ष की समस्याओं में तथा ईश्वर और विश्व सम्बन्धी धारणाओं में व्यस्त है तो उसे रहने दीजिए। किंतु जहां तक भौतिक और ऐहिक जीवन का सम्बन्ध है, हिंदू सामाज्य संस्कृति, सामाज्य इतिहास, सामाज्य भाषा, सामाज्य देश और सामाज्य धर्म के द्वारा परस्पर आवद्ध होने के कारण एक राष्ट्र है। हिंदुओं का वास्तविक विकास तभी हो सकता है जब उनके हितों और उनके उत्तरदायित्वों का एकीकरण हो जाय। अतः आवश्यकता इस बात की है कि हिंदुओं में व्याप्त पृथक्त्व की भावना के स्थान पर उनमें साहचर्य और सामुदायिक भावना का विकास हो।

सावरकर का हिंदुत्व⁵⁰ 1923 में प्रकाशित हुआ था। वह आधुनिक हिंदू राजनीतिक विचारधारा की प्रसिद्ध पुस्तक है। इस पुस्तक में उन्होंने हिंदू की निम्नलिखित परिभाषा की है

आसिंधु - सिंधु - यय ता यस्य भारतभूमिका

पितभू पुण्यभूदन्वैव स वै हिंदुरिति स्मृतः।

43 एम एन राय ने अपनी पुस्तक *India in Transition* पृष्ठ 151-52 पर मराठों की शक्ति के उदय की मानसवादी व्याख्या प्रस्तुत की है। उनका कथन है कि मराठों राजपूतों और सिक्खों का उत्थान युगलों के राज्य सामंतवाद के विरुद्ध देशी सामंतवाद का बचाने का प्रयत्न था।

44 *Hindu Pad Padshahi*, पृष्ठ 230।

45 वही पृष्ठ 208।

46 बी डी सावरकर, *The Indian War of Independence of 1857*

47 बी डी सावरकर का मराठी नाटक *सयस्त खडब*।

48 बी डी सावरकर *The War of Indian Independence of 1857*, पृष्ठ 273।

49 वही पृष्ठ 274।

50 बी डी सावरकर, *Hindutva*, द्वितीय संस्करण (पूना, 924, सदाशिव पेठ 1942)।

[हिंदू वह है जो सिंधु नदी से समुद्र तक सम्पूर्ण भारतवर्ष को अपनी पितृभूमि और पुण्य भूमि मानता है।]

हिंदुत्व अथवा हिंदू होने के तीन लक्षण हैं। राष्ट्र अथवा प्रादेशिक एकता पहला तत्व है। हिंदू वह है जिसके मन में सिंधु से ब्रह्मपुत्र तक और हिमालय से कन्याकुमारी तक के समस्त भौगोलिक प्रदेश के प्रति अनुराग है। जाति अथवा रक्त सम्बन्ध दूसरा तत्व है। हिंदू वह है जिसकी धर्मनियमा में उन लोगों का रक्त बहता है जिनका मूल स्रोत स्पष्टतः वैदिक सप्तसिंधव के हिमालय प्रदेश में बसने वाली जाति थी। यह कोई जातिगत (नस्लगत) श्रेष्ठता का सिद्धांत नहीं है। इसमें केवल इस तथ्य पर बल दिया गया है कि शताब्दियों के ऐतिहासिक जीवन के परिणामस्वरूप हिंदुओं में ऐसी जातिगत विशेषताएँ विकसित हो गयी हैं जो जर्मनों, चीनियों अथवा इथियोपियाईयों से भिन्न हैं। सावरकर लिखते हैं—“ससार में कोई ऐसा जनसमुदाय नहीं है जिसका पृथक जाति के रूप में भावना प्राप्त करने का दावा हिंदुओं और यहूदियों के दावे से अधिक वायसगत हो। किसी हिंदू से विवाह करने वाला हिंदू अपनी जाति से च्युत हो सकता है, किंतु उसका हिंदुत्व नहीं छीना जा सकता। कोई हिंदू किसी भी सैद्धांतिक, दार्शनिक अथवा सामाजिक व्यवस्था में विश्वास कर और उसकी वह व्यवस्था चाहे शुद्ध धार्मिक हो अथवा धर्म विरोधी, किंतु वह यदि निर्विवाद रूप से देशज है और उसका स्थापक कोई हिंदू है तो वह व्यक्ति अपने पथ अथवा सम्प्रदाय से भले ही च्युत हो जाय किंतु उसे हिंदुत्व—हिंदूपन—संरक्षित नहीं किया जा सकता। क्योंकि हिंदुत्व को निर्धारित करने वाला सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्व हिंदू रक्त है। अतः वे सब लोग जो सिंधु नदी से समुद्र तक फैले हुए भूखण्ड को अपनी पितृभूमि मानते तथा उससे प्रेम करते हैं और परिणामतः जिन्होंने उस जाति का रक्त विरासत में प्राप्त किया है जो सम्मिश्रण और रूपांतरण की प्रक्रिया द्वारा प्राचीन सप्तसिंधव के निवामियों से विकसित हुई है—उन सब लोगों के विषय में कहा जा सकता है कि उनमें हिंदुत्व के दो सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्व विद्यमान हैं।”⁵¹ हिंदू होने की तीसरी बसोटी संस्कृति है। जिस व्यक्ति को हिंदू सम्यता और संस्कृति पर श्रद्धा है वह हिंदू है। हिंदू संस्कृति उपलब्धियों और असफलताओं की सामान्य स्मृतियों, सामान्य कलात्मक, साहित्यिक तथा विधिक रचनाओं और सामान्य अनुष्ठानों, त्योहारों तथा सामुदायिक अभिव्यक्ति के अंग साधना में व्यक्त हुई है। इसलिए जो लोग हिंदू धर्म की त्यागकर मुसलमान और ईसाई बन गये हैं वे हिंदू होने का दावा नहीं कर सकते क्योंकि वे हिंदू संस्कृति की अंगीकार नहीं करते। इस प्रकार हिंदुत्व के तीन बंधन हैं—राष्ट्र, जाति तथा संस्कृति। सावरकर के अनुसार हिंदुत्व की धारणा हिंदूवाद (हिंदूइज्म) की धारणा से अधिक व्यापक है। हिंदूवाद हिंदुओं की धर्मविद्या तथा धार्मिक अनुष्ठानों का द्योतक है। हिंदुत्व में हिंदुओं के धार्मिक न्यायकलाप तो सम्मिलित हैं ही, किंतु वह उनसे भी परे की वस्तु है। जीवन के सामाजिक, नैतिक, राजनीतिक, आर्थिक आदि सभी पहलू हिंदुत्व के अंतर्गत आ जाते हैं। हिंदुत्व वस्तुतः एक अवयवी सामाजिक-राजनीतिक व्यवस्था का द्योतक है और उस व्यवस्था को एकता प्रदान करने वाले तीन मुख्य तत्व हैं—भूमि, रक्त-सम्बन्ध तथा संस्कृति।

सावरकर को हिंदुत्व अर्थात् हिंदू एकता में पूर्ण विश्वास है। उनका कहना है कि इस प्रतिभोगितामूलक जगत में जहाँ तनाव और शांति के लिए संघर्ष जीवन के अपरिहार्य तत्व बन हुए हैं, शक्ति का संघटन जीवित रहने का एकमात्र साधन है। सावरकर ने जिस हिंदुत्व की व्याख्या की है वह केवल अवयवी सामाजिक राजनीतिक एकता की धारणा नहीं है बल्कि उसमें राष्ट्रवाद के मुख्य तत्व भी सम्मिलित हैं। वह एक वायव्य भी है। उसमें हिंदुओं को एक दूसरे से पृथक् करने वाली सभी दीवार ध्वस्त करनी हैं। सावरकर इस पक्ष में थे कि हिंदुओं की सभी जातियाँ और उपजातियाँ में गारस्परिक विवाह सम्बन्ध हो। वे जैनियों, सिक्खों, आर्यसमाजियों तथा ब्रह्मसमाजियों को भी हिंदू समाज का अंग मानते थे। उन्होंने लिखा है—“हिंदू राष्ट्र का संघटित करना और शक्तिशाली बनाना, किसी अहिंदू भाई को बल्कि ससार में किसी

का भी, तब तब न मताता जब तब कि अपनी भूमि और जाति की 'यायानित और तात्कालिक आत्मरक्षा का प्रश्न न उठ गया हो, तथा जो लोग न प्रयत्न को अगम्य बना देना जो देश के साथ विश्वासपात्र करता चाहता है अथवा उसे जो आगे-लेता के आग्रहों का विचार बनाता चाहत है जिन्हां उद्देश्य विश्वभर के गजातीय अथवा संपर्क तत्वा को संपर्कित करना है और जो आज तक महाद्वीप में दूसरे में पैदा न किए संपर्क कर रहे हैं।' सावरकर को सुप्रीमसिद्धि की नीति में विश्वास नहीं था। उनकी दृष्टि आस्था थी कि स्वराज मुक्तमाना के सहयोग के बिना भी प्राप्त किया जा सकता है। उन्होंने मुसलमानों से स्पष्ट रूप से कहा "हिन्दू अपनी राष्ट्रीय स्वाधीनता के लिए यथामाम्य संपर्क करने रहेंगे। यदि तुम साथ दत्त हो तो तुम से मिलकर संपर्क करेंगे, यदि तुम साथ नहीं दत्त तो तुम्हारे बिना ही सदैव रहेंगे और यदि तुम विरोध करेंगे तो उस विरोध के साथ जुड़ जाओगे रहेंगे। सावरकर समझते थे कि देश के लिए निरपेक्ष स्वराज की तत्काल आवश्यकता है।

सावरकर का कहना था कि हिन्दुत्व तथा राष्ट्रवाद के बीच परस्पर विरोध नहीं है। उन्होंने लिखा है "हिन्दू उत्त भारतमत्त हुए बिना अपना नाम साधक नहीं कर सकते। हिन्दुओं के लिए हिन्दुत्वानुसार पितृभूमि तथा पुण्यभूमि है, दमनित हिन्दुस्तान के लिए उनका प्रेम असीम है। यही कारण है कि ब्रिटिश शासन के जुग का उतार पतन के लिए जो राष्ट्रीय संपर्क चल रहा है उसमें उन्हीं की प्रधानता है। अहमदन की भूमि में गढ़ी हुई दृष्टिपूर्ण भी इस तथ्य की पुष्टि करेंगी।"

सावरकर का हिन्दुत्व कोई सौम्य पक्ष नहीं है। वह बुद्धिवादी तथा वनानिष्ठ है। वह मानवतावाद तथा मानवीयवाद के भी विरुद्ध नहीं है। सावरकर न सुबाराज के इस वाक्य को उद्धृत किया है "मरा देश ! सम्पूर्ण विश्व ही मरा देश है।" "द वल्ड" के सम्पादक गाड ए आल्फ्रेड का सावरकर ने लिखा था "मेरा विश्वास है कि यद्यपि मानव जाति को राष्ट्रवाद और संपर्कवाद के द्वारा अर्थात् बड़े-बड़े राष्ट्रीय सङ्गठनों के द्वारा अपने सत्य की ओर अग्रसर होना है, किन्तु वह सत्य राष्ट्रवाद नहीं हो सकता। अन्तिम सत्य तो मानवतावाद है, उससे पूरा अथवा अपूर्ण पुष्ट नहीं। सम्पूर्ण राजनीतिक विचार तथा कला का आदर्श मानव राज्य माना चाहिए। पृथ्वी हमारी जन्मभूमि है, मानव जाति हमारा राष्ट्र है और अधिकार तथा कर्तव्य की समानता पर आधारित मानव सरकार हमारा अन्तिम राजनीतिक लक्ष्य होना चाहिए।"

4 निष्कर्ष

तरणार्थ के आरम्भिक वर्षों में सावरकर का पालन-पोषण एक निर्भीक आत्मवादी एवं क्रांतिकारी के रूप में ही नहीं बल्कि एक कट्टर हिन्दू एकतावादी के रूप में भी हुआ था। इसीलिए यद्यपि उनके हृदय में देश के लिए अगाध प्रेम था, फिर भी वे जीवन को हिन्दू दृष्टिकोण से ही देखते रहे। 1956 में स्वज संघ के समय भारत ने मित्र की जो सहायता की उसका विरोध करके सावरकर ने राजनीतिक क्षेत्र में एक सनसनी उत्पन्न कर दी थी। उनका कहना था कि पश्चिमी एशिया के मामलों में भारत को अरबों का नहीं बल्कि इजरायल का पक्ष लेना चाहिए।

सावरकर की बुद्धि बहुत ही कुशाग्र थी। उनमें इतनी दूरदृष्टि थी कि 1857 के तथाकथित सिपाही विद्रोह में राष्ट्रीय मुक्ति संग्राम के जो बीज थे उन्हें उन्हीं ने मत्तीमाँति पर रख लिया था। लाला लाजपत राय ने भी अपनी पुस्तक 'यंग इण्डिया' में उस महान विप्लव के राजनीतिक तथा राष्ट्रीय स्वरूप के सम्बन्ध में इसी प्रकार का मत प्रकट किया है। देश के स्वाधीन होने के उपरान्त भारतीय इतिहास की व्याख्या के सम्बन्ध में नये सिद्धांत तथा कसौटिया अपनायी जा रही है और सावरकर को यह जानकर प्रसन्नता हुई होगी कि इतिहासकारों का एक सम्प्रदाय 1857 के आन्दोलन की व्याख्या के सम्बन्ध में धीरे-धीरे उन्हीं के दृष्टिकोण की ओर झुकता जा रहा है।

सावरकर ने हिन्दुत्व तथा हिन्दूवाद में जो भेद किया है वह राजनीतिक सिद्धांत की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। हिन्दूवाद का सम्बन्ध मुख्यतः धर्म तथा धर्मविद्या से है। हिन्दुत्व एक राज-

नीतिगत धारणा है और उमने अतन्तगत सामाजिक दंगल, आधुनिक, राजनीतिक और साम्प्रतिक समी पहलू आ जात हैं। सावरकर ने जा भेद किया है उसकी मूमता का मैं मानना हूँ, किन्तु उसकी यह धारणा कि हिंदू एक 'समांग' जाति⁵³ है, ऐतिहासिक बगौटी पर गरी नहीं उतरती। जातीय समांगता का सिद्धांत जाति विज्ञान की ऐसी धारणा है जिसका गोलगलपन बहुत पहन स्पष्ट हो चुका है। सावरकर ने हिंदुत्व की परिभाषा करने में विशेष चतुराई का परिचय दिया है, किन्तु उहोंने इस बात पर गम्भीरता से विचार नहीं किया कि अपने अध विभिन्न दस में हिंदुत्व का सोनसाधन सिद्धांत तथा व्यवहार के साथ क्या सम्बन्ध होना चाहिए।

प्रकरण 6

लाला हरदयाल

लाला हरदयाल (1884-1938) क्रांतिकारी राष्ट्रवाद के एक प्रमुख प्रवक्ता थे। पंजाब विश्वविद्यालय⁵⁴ में उन्होंने छात्र के रूप में अद्भुत प्रतिभा का परिचय दिया, और फिर 1905 में भारत सरकार की एक छात्रवृत्ति प्राप्त करने ऑक्सफर्ड के लिए रवाना हो गए। वहाँ उन्होंने सेंट जॉन्स कॉलेज में प्रवेश लिया। इंग्लैण्ड में रहकर वे दयामजी कृष्ण वर्मा के प्रभाव में आए।

इंग्लैण्ड में लाला हरदयाल विरोधी सभ्यता के सम्भव में आने के कारण हिंदू धर्म के उग्र समर्थक बन गये। उनका विचार था कि भारत में ब्रिटिश साम्राज्यवाद की नीति अराष्ट्रीयकरण की नीति है, इसलिए उससे विरुद्ध उन्होंने छुले आम विद्रोह का भण्डा उठाया। 1907 में वे स्वदेश लौटे, और कुछ समय बाद वापस चले गये। जुलाई 1908 में उन्होंने भारत को सदा के लिए त्याग दिया। उस समय वे हिंदू सवासिया का एक ऐसा भण्डल बनाना चाहते थे जो हिंदुत्व की श्रेष्ठता का प्रतिपादन कर सके।

यूरोप तथा अमेरिका में रहकर लाला हरदयाल ने भारत की स्वाधीनता के लिए क्रांतिकारी कार्यवाहियाँ का सगठन किया। 1911 में वे सेन फ्रांसिस्को में बस गए। वे देश की स्वाधीनता के लिए हिंसा का समर्थन करने लगे। उन्होंने कलीफोर्निया में गदर पार्टी⁵⁵ की स्थापना की और उसके प्रमुख नेता बन गये। कुछ समय के लिए उन्होंने स्टैनफर्ड विश्वविद्यालय में प्राध्यापक का भी कार्य किया। 1914 में जब उन्हें अमेरिका से निष्कासित करने की धमकी दी गयी तो वे स्विटजरलैण्ड चले गए। युद्ध प्रारम्भ होने पर वे बर्लिन की भारतीय समिति में सम्मिलित हो गये। 1915 से 1917 तक वे बर्लिन स्थित भारतीय स्वाधीनता समिति के प्रमुख थे। युद्ध के दौरान उन्होंने अपना समय जर्मनी तथा तुर्की में बिताया।⁵⁶ किन्तु दीर्घ ही जर्मनी के सम्बन्ध में उनका भ्रम दूर हो गया। फरवरी 1916 से नवम्बर 1917 तक उन्हें जर्मन सरकार के प्रतिबंध के अंतर्गत रहना पड़ा। 1918 में वे स्वीडन चले गए। 20 फरवरी, 1919 को उन्होंने जर्मन सरकार से अपने सभी सम्बन्ध तोड़ लिये। उन्हें भारतीय क्रांति में जो आशा थी वह भी निराधार सिद्ध हुई। अतः 1920 में उनके विचारों में बड़ा परिवर्तन आ गया, और वे इस बात का समर्थन करने लगे कि भारतवासियों को ब्रिटिश साम्राज्य के अंतर्गत बना रहना चाहिए। बाद में वे इंग्लैण्ड चले गये और अपना समय बौद्धिक कार्यशलाप में बिताया। मध्य अमेरिका में उनकी मृत्यु हुई।

लाला हरदयाल की मातृभूमि के प्रति प्रगाढ़ भक्ति थी, और देश की मुक्ति के लिए उन्होंने क्रांतिकारी कार्यप्रणाली का समर्थन किया। किन्तु यूरोप में दीर्घकाल तक रहने तथा जर्मनी और भारतीय क्रांतिकारियों के सम्बन्ध में उनका जो भ्रम था उसके दूर हो जाने के कारण उनके विचार बदल गये। इसलिए अंत में वे इस बात का समर्थन करने लगे कि भारत को ब्रिटेन के साथ अपने सम्बन्ध बनाये रखना चाहिए।

53. बी.डी. सावरकर, *Hindutva* पृष्ठ 111।

54. हरदयाल ने 1903 में अग्नेजी विषय में एम.ए. की परीक्षा प्रथम श्रेणी में पास की थी। दूसरे वर्ष उन्होंने इतिहास में भी एम.ए. की उपाधि प्राप्त करली।

55. रणधीरसिंह *The Gadar Heroes* (बम्बई: पोपुलर पब्लिशिंग हाउस 1845)।

56. लाला हरदयाल, *Forty four Months in Germany and Turkey* (लन्डन, पी.एस. किंग एण्ड सन, 1920)।

यूरोप में रहकर लाला हरदयाल पाश्चात्य विज्ञानों के महत्व का समर्थन करने लगे। उन्होंने लिखा “ आज के वेद रसायनशास्त्र, भौतिकी, जैविकी, मनोविज्ञान तथा समाजशास्त्र, ये पाँच आधारभूत विज्ञान हैं, और ज्योतिष, भूशास्त्र, इतिहास, अर्थशास्त्र, राजनीति आदि इन विज्ञानों के अंग और उपांग हैं। पश्चिम आज की कलाओं और विज्ञानों की जन्मभूमि है। आजों और इसके दशन करो। अपनी कार्यप्रणाली में प्राचीन ऋषियों के चरण चिह्नों पर चलने का प्रयत्न मत करो, बल्कि भविष्य के ऋषित्व के नये आदर्शों का प्रतिपादन करो।”⁵⁷ उन्होंने लिखा था कि पाश्चात्य शिक्षा का प्रसार सबत्र व्याप्त असहिष्णुता का अन्त कर देगा और उस काम को पूरा कर दिखायेगा जिसके लिए अकबर ने अपने समय में इतना प्रयत्न किया था।⁵⁸ राजा राममोहन राय का स्मरण दिलाने वाली शैली में हरदयाल ने लिखा था “इस मध्ययुगीनता का तब तक अन्त नहीं हो सकता जब तक हमारे युवक और युवतियाँ सड़ी गली हिन्दू और मुसलिम धर्मविद्या और समाजशास्त्र के गढ़े बातावरण से निबलकर पेरिस तथा जिनेवा से निसर्ग बौद्धिक परिवर्धन में रहने तथा विचरण करने नहीं लगते। यूरोपीय चिन्तन का अध्ययन भारत के लिए एक शक्तिवर्धक औषधि का काम करेगा। वह हमारी प्राणशक्ति को क्षीण करने वाले प्रमाद, भ्रष्टता, निराशा और अकुशलता के विष का कारगर प्रतिकारक है। भारत भी आधुनिक चिन्तन के योग्य नेताओं को उत्पन्न करेगा, किन्तु यह तभी हो सकेगा जब उसकी सत्ताओं पाश्चात्य विद्या का आत्मसात करें। जब तक हमारे सर्वोत्तम व्यक्ति प्राचीन ग्रन्थों के सकुचित एवं मृत जगत में रहने में ही संतुष्ट हैं तब तक आधुनिक भारत में महान विचारक कैसे उत्पन्न हो सकते हैं? यूरोप जो रहा है। भारत अधमरा है। चलो, हम यूरोप का अमृत लेकर भारत को पूर्ण प्राणशक्ति पुनः प्रदान कर दें। ‘ऋते युरूपन न मुक्ति’।”

राष्ट्र के पुनर्जीवन की समस्या अनेक दशकों से बहुत ही महत्वपूर्ण रही है। विवेकानन्द और रामलीय की भाँति हरदयाल ने भी भारतीय चरित्र के सुधार की आवश्यकता पर बल दिया। उन्होंने कहा कि यदि राष्ट्र घरेलू तथा आर्थिक मामलों में भ्रष्ट है तो हम देश को महान बनाने की आशा नहीं कर सकते। यदि भारत महान राष्ट्रों के समकक्ष स्थान प्राप्त करना चाहता है तो देशवासियों को सत्यपरायणता, आत्मत्याग, सामाजिक मेलजोल तथा पारस्परिक तालमेल का सबक सीखना पड़ेगा। चरित्र का पतन ही वास्तव में राष्ट्र के पराभव के लिए उत्तरदायी है। जिस राष्ट्र के सदस्य स्वार्थी, कायर तथा प्रमादी हैं वह जीवन के सघर्ष में अथ राष्ट्र का सफलतापूर्वक मुकाबला नहीं कर सकता। राष्ट्र के समग्र अवयवी जीवन के हर क्षेत्र में नयी चेतना का संचार करना है। लाला हरदयाल ने अनुप्रेरित शब्दों में लिखा था “कोरे राजनीतिक आंदोलन से अथवा राजनीतिक सूत्रों का जापन करने से किसी राष्ट्र को महान नहीं बनाया जा सकता, क्योंकि राजनीति किसी राष्ट्र के जीवन का केवल एक अंग है। राजनीतिक कार्यवाही फल है, नैतिकता मूल है। राजनीतिक कार्य द्वारा हम राष्ट्र की नैतिक शक्ति का महान उद्देश्य के लिए प्रयोग कर सकते हैं। किन्तु वह नैतिक शक्ति अथ विभिन्न तत्वों से उत्पन्न होती है। राजनीति स्वयं कोई रचनात्मक तत्व नहीं है, राजनीति नैतिकता पर निर्भर होती है, और नैतिक कुशलता का प्रसार राष्ट्रीय जीवन के अर्थ क्षेत्रों में भी आवश्यक है। अतः नैतिकता राष्ट्र की आत्मा होती है, और व्यापार राजनीति, साहित्य तथा पारिवारिक जीवन उसका शरीर है। नैतिकता समाज की सामूहिक इच्छा की विविध अभिव्यक्तियों को संगति प्रदान करती है। यदि हमने नैतिकता से शून्य राजनीति को महत्व दिया तो समझ लीजिए कि हम सारवस्तु को त्यागकर छाया के पीछे दौड़ रहे हैं। उच्चकोटि की नैतिकता से विहीन राजनीति एक दिखावा मात्र है, और जिन राजनीतिज्ञों का दैनिक जीवन शुद्ध नहीं है वे वज्रते हुए पीतल के बाजा और भनभनाते हुए मजीरो के अतिरिक्त कुछ नहीं हैं। राजनीति राष्ट्र के काम का एक अंग है, और नैतिकता उसका समग्र जीवन है।”⁵⁹ लाला हरदयाल की राजनीतिक शिक्षाओं में हमारे व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन को नैतिक बनाने पर जो बल दिया गया है वही गांधीजी के राजनीतिक दशन की मुख्य विषय वस्तु है।

57 *Writings of Lala Har Dayal* (वाराणसी, स्वराज प्रकाशित हाउस, 1920), पृष्ठ 138

58 वही पृष्ठ 151।

59 वही, पृष्ठ 24-25।

1925 में साला हरदयाल ने अपने राजनीतिक दृष्ट्यापात्र की घोषणा की।⁶⁰ वे लिखते हैं "मैं घोषणा करता हूँ कि हिन्दू जाति, हिन्दुस्तान तथा पंजाब का भविष्य इन चार स्तम्भों पर आधारित है (1) हिन्दू सभ्यता, (2) हिन्दू राज, (3) मुसलमानों की गुद्धि, और (4) अफगानिस्तान तथा सीमांत प्रदेशों की विजय तथा गुद्धि। जब तक हिन्दू जाति इन चार मामलों का पूरा नहि कर लेती तब तक हमारी सत्ताओं के लिए और हमारी सत्ताओं की सत्ताओं के लिए सदैव खतरा बना रहेगा और हिन्दू जाति की सुरक्षा असम्भव होगी। हिन्दू जाति का इतिहास एक है और उसका सन्ध्याएँ एक ही हैं। किन्तु मुसलमान और ईसाई हिन्दुत्व से बहुत दूर हैं, क्योंकि उनके धर्म विपरीत हैं और वे ईरानी अरबी तथा यूरोपीय सभ्यता से प्रेम करते हैं। अतः जिस प्रकार हम अपनी आँखों का विजातीय पदार्थ निवारण फेंकते हैं वैसे ही हम इन दो धर्मों की गुद्धि करनी है। अफगानिस्तान तथा सीमांत के पश्चिमी प्रदेश प्राचीन काल में भारत के ही अंग थे किन्तु अब वे इस्लाम के आधिपत्य में हैं। जिस प्रकार नेपाल में हिन्दू धर्म प्रचलित है उसी प्रकार अफगानिस्तान और सीमांत प्रदेश में हिन्दू सन्ध्याएँ होनी चाहिए अन्यथा स्वराज्य प्राप्त करना निरर्थक होगा, क्योंकि पहाड़ी जातियाँ सदैव युद्धप्रिय और भ्रूषी हुआ करती हैं। यदि वे हमारी शत्रु बन जाती हैं तो नादिरशाह और जमानशाह का युग आरम्भ हो जायेगा। वर्तमान समय में अंग्रेज हमारी सीमाओं की रक्षा कर रहे हैं, किन्तु यह स्थिति सदैव नहीं धनी रहेगी। यदि हिन्दू अपनी रक्षा करना चाहते हैं तो उन्हें अफगानिस्तान तथा सीमांत प्रदेश का जीतना होगा और सब पहाड़ी जातियों का धर्मपरिवर्तन करना होगा।"

साला हरदयाल गम्भीर आदर्शवादी, भारतीय स्वाधीनता के निर्भीक समर्थक तथा ओजस्वी लेखक थे। वे हिन्दू तथा बौद्ध धर्म के प्रकाण्ड पण्डित थे। प्रचण्ड तथा निर्भीक देशभक्ति उनके जीवन की पथ प्रदर्शक थी। उनकी ईमानदारी, सत्यनिष्ठा और सदाशयता निर्विवाद है। भारत की महानता का साक्षात्कृत करना उनके जीवन की सर्वोच्च आकांक्षा थी। कभी कभी ऐसा लगता था कि साला हरदयाल के विचारों में भारी परिवर्तन हो गया है। आरम्भ में वे पश्चिमी सभ्यता के कटु आलोचक थे, बाद में वे उसके प्रशंसक बन गये। इतिहास के गम्भीर विद्वान से वे जाति के समर्थक हो गये। किन्तु हिन्दुओं के तथा भारत के राजनीतिक हितों के प्रति उनकी भक्ति सत्त्व निष्कलक रही। उनमें पैगम्बर की-सी दूरदर्शिता थी और वे सदैव देश के पक्ष का समर्थन करते रहे। इसी रूप में उनका सदैव स्मरण किया जायगा।

प्रकरण 7

केशव बलिराम हैडगेवार

1 प्रस्तावना

डॉ० केशव बलिराम हैडगेवार (1890-1940) राजनीतिक तकशास्त्री नहीं थे, किन्तु उनमें अद्भुत सगठन क्षति तथा प्रचण्ड कमनिष्ठा थी।⁶¹ 1910 में वे नेशनल मेडिकल कालिज बलकत्ता में चिकित्सा शास्त्र के विद्यार्थी थे और एल एम एस की उपाधि के लिए तैयारी कर रहे थे। उसी समय से वे भारत की राजनीतिक स्थिति का विश्लेषण करते आये थे। उन दिनों उनका सम्बन्ध अतिवादी दल से था। कलकत्ता में उनका सम्पर्क श्यामसुन्दर चक्रवर्ती और मोतीलाल घोष से हुआ। 1922 में वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस तेजी से मुसलमानों की ओर इतनी अधिक झुकती जा रही है कि उसकी नीति से हिन्दू समाज के लिए खतरा उत्पन्न हो गया है। इसलिए 1925 में विजयदशमी के दिन उन्होंने राष्ट्रीय स्वयंसेवक सघ की स्थापना की। हैडगेवार अनेक वर्षों तक हिन्दू महासभा के सदस्य रहे 1930 में उन्होंने उस दल से अपना सम्बन्ध तोड़ लिया। वे सावरकर के घनिष्ठ मित्र थे। उन्होंने नागपुर से 'स्वातन्त्र्य' नामक एक दैनिक पत्र भी आरम्भ किया था, किन्तु सरकारी दमन के कारण उसका प्रकाशन बन्द करना पड़ा। 1930

60 हरदयाल की योजना लाहौर के प्रताप में प्रकाशित हुई थी।

61 डॉ० आर० हिंदे *Doctor Hedgewar* (नागपुर 1943) तृतीय संस्करण। हैडगेवार का जन्म 1890 में हुआ था। 1910 में उन्होंने नेशनल मेडिकल कालिज बलकत्ता में प्रवेश किया।

मे उहोंने असहयोग आन्दोलन मे भी भाग लिया और वे कारागार मे डाल दिये गये । 1940 मे उनका देहावसान हो गया । तबसे उनके शिष्य तथा अनुयायी राष्ट्रीय स्वयंसेवक सघ का काय चलाते आये हैं ।

2 हैडगेवार के राजनीतिक विचार

डॉ हैडगेवार पर शिवाजी तथा अय मराठा नेताओं के कायकलाप का गहरा प्रभाव पड़ा था ।⁶² उहे पेशवा बाजीराव प्रथम द्वारा प्रतिपादित 'हिंदू पद-पादशाही' के आदर्श से गम्भीर प्रेरणा मिली थी ।

हैडगेवार ने 1925 मे राष्ट्रीय स्वयंसेवक सघ की स्थापना की ।⁶³ उसका मुख्य उद्देश्य हिंदुआ मे सैनिक अनुशासन की भावना जाग्रत करना, और उनकी सांस्कृतिक चेतना को बल प्रदान करना था । यह पारिभाषिक अर्थ मे 'राजनीतिक' सघ नहीं था । हैडगेवार को शक्ति मे विश्वास था, और वे हिंदू जनता मे शारीरिक तथा सांस्कृतिक स्फूर्ति उत्पन्न करना चाहते थे । दयानंद और विवेकानंद की भांति उहोंने शारीरिक तथा नैतिक शक्ति को परमावश्यक माना । किंतु व्यक्तिगत शक्ति के अतिरिक्त वे हिंदुओं को सघ की भावना से उत्प्रेरित करना चाहते थे । सामाजिक एकता और सुदृढता का उनकी शिक्षाओं मे मुख्य स्थान था, क्योंकि शक्ति एकता से उत्पन्न होती है और अनुशासन शक्ति का आधार है ।

हैडगेवार हिंदू समाज का विनाशकारी विघटन देखकर बहुत दुःखी हुआ करते थे । हिंदू समाज विभिन्न जातियां, पंथा और सम्प्रदायों मे विभक्त हो गया था । माया, धर्म, जाति आदि के भेदों ने विघटनकारी तत्वों को पराकाष्ठा पर पहुँचा दिया था । इसने हिंदुओं को राजनीतिक दृष्टि से बहुत दुबल बना दिया था । हैडगेवार का कहना था कि आंतरिक क्षय के कारण हिंदुओं को अनेक राजनीतिक आपदाओं का सामना करना है । अतः आवश्यक है कि ऐसे सामुदायिक जीवन का निर्माण किया जाय जिससे हिंदुआ मे पारस्परिक एकता और सुदृढता का विकास हो । गहरे सामुदायिक सम्बन्धों की रचना अतीत के गौरव और महानता की चेतना के द्वारा ही की जा सकती है । प्राचीन ऋषियों, सामाजिक तथा धार्मिक नेताओं और राजनीतिक वीरों की उपलब्धियों की स्मृतियां निश्चय ही इस प्रकार की चेतना के मजबूत बन्धनों का निर्माण कर सकती हैं । इसलिए प्रत्येक हिंदू के हृदय मे हिंदू संस्कृति के महान नेताओं का स्मरण करके भावनात्मक उमंग की अनुभूति होनी चाहिए । केवल प्रादेशिक एकता राष्ट्रीयता का सार नहीं है, बल्कि परम्पराओं द्वारा विकसित कुछ सांस्कृतिक मूल्यों के प्रति निष्ठा भी आवश्यक है ।

हैडगेवार ने राजनीति की प्रचलित विचारधाराओं और कायप्रणालियों को अंगीकार नहीं किया । इसके विपरीत उहोंने संस्कृति पर अधिक बल दिया । उनके अनुसार संस्कृति मे जीवन के सभी पहलू समाविष्ट हैं । धर्म, राजनीति तथा अर्थतन्त्र भी संस्कृति के अंग हैं । अतः राष्ट्र के बहु-मुखी विकास के लिए जिस गतिशील उत्साह की आवश्यकता है उसको तभी उत्पन्न किया जा सकता है जब सांस्कृतिक एकता के लिए सभी सम्भव उपाय किये जायें । हैडगेवार यह नहीं चाहते थे कि राष्ट्रीय स्वयंसेवक सघ का संगठित राजनीति से कोई सम्बन्ध हो । इस विषय मे वे निरपेक्षत अडिग थे । उनका विश्वास था कि समस्या का मूल सांस्कृतिक पुनर्जागरण और नवीन स्फूर्ति है । हिंदुओं का नैतिक तथा सामाजिक पुनरुद्धार तभी हो सकता है जब हिंदू समाज की जो कि ऐतिहासिक उपलब्धियाँ के बावजूद जीवित रहा है, सम्पन्न की भावना तथा पवित्र निष्ठा से सेवा की जाय ।

डॉ हैडगेवार मानते थे कि हिंदुस्तान हिंदुआ का है । हिंदुओं में होनता की जो मनोवैज्ञानिक ग्रंथि पड़ गयी थी उसके लिए हैडगेवार उहें बुरा भला कहा करते थे । वे इस बात की निर्भीक घोषणा चाहते थे कि हिंदुस्तान हिंदुआ का है ।

62 शिवाजी ने जयसिंह की जा पत्न लिखा था उससे उहे गहरी प्रेरणा मिली थी ।

63 जे ए मुरियन कनिष्ठ, *Militant Hinduism in Indian Politics A Study of the R S S* (न्यूयार्क, इन्स्टीट्यूट ऑफ पोलिटिकल रिलेशन्स, 1951) ।

पुनर्स्थानवादी प्रवृत्तियाँ राष्ट्रीय स्वयंसेवक सभ की विचारधारा में ही नहीं अपितु उसकी कायप्रणाली में भी देखने को मिलती थी। भगवा ध्वज के प्रति जो सम्मान प्रकट किया जाता था वह शुद्धता और त्याग के उन आदर्शों के साथ एवात्म्य का प्रतीक था जिनकी शिक्षा हिंदू धर्म सदा से देता आया है। सभ ने अपने संगठन के निर्माण में धृताव की लोकतांत्रिक प्रणाली का नहीं अपनाया। सभ का प्रमुख, जो सरसंघचालक कहलाता है, लोकतांत्रिक ढंग से निर्वाचित नहीं किया जाता। सरसंघचालक स्वयं अपने उत्तराधिकारी को नामनिर्देशित करता है। सभ के प्रमुख का नाम निर्देशित करने की यह परिपाटी उस पुरानी हिंदू परम्परा के अनुरूप है जिससे अनन्त आध्यात्मिक प्रमुख अपने उत्तराधिकारी को नामनिर्देशित किया करता था। सभ के नेतृत्व का गठन श्रेणी मूलक है, न कि लोकतांत्रिक पद्धति द्वारा निर्वाचित। लोकतांत्रिक प्रणाली के इस अभाव को देख कर ही कभी-कभी लोग यह देते हैं कि सभ में फासीवादी सत्त्व विद्यमान हैं। किन्तु 1949 के संविधान के अनुसार सभ की संरचना में कुछ अंश में लोकतांत्रिक सिद्धान्त को अंगीकार कर लिया गया है। अब कहा जा रहा है कि सभ की वास्तविक कायपालिका अखिल भारतीय प्रतिनिधि सभा है। सरकायवाह इसी सभा के द्वारा चुना जाता है, और वह अपनी सम्पूर्ण कायपालिका को नियुक्त करता है जो के के एम कहलाती है। सभ के संविधान के अनुसार सरसंघचालक उस समय की के के एम की सम्मति से अपने उत्तराधिकारी को नामनिर्देशित करेगा। इस प्रकार सरसंघचालक 'दायनिक और पय प्रदर्शक' है, जबकि सभ का संवैधानिक प्रमुख सरकायवाह है। किन्तु संगठन कर्ता अभी भी निर्वाचित निकायों के बाहर से चुने जाते हैं। 1948-49 में सभ के कुछ आलोचकों ने आरोप लगाया था कि वह एक सेना का निर्माण कर रहा है हिंदू साम्प्रदायिकता का ध्वज फहरा रहा है और वह हिंसा द्वारा सरकार को उलट देने का विचार कर रहा है। किन्तु ये आरोप कोई काल्पनिक और बे-सिर पैर के सिद्ध हुए।

3 निष्कर्ष

हैडगेवार की राजनीतिक विचारधारा गम्भीर पुनर्स्थानवादी प्रवृत्तियों से अनुप्राणित है। उसमें मौलिक राजनीतिक विचार नहीं हैं। उसमें हिंदुआ की सांस्कृतिक और सामाजिक एकता पर जो बल दिया गया है वही उसकी शक्ति का स्रोत है। वह हिंदू संगठन का विस्तृत पारिवारिक जीवन के आदर्श पर आधारित करने का दावा करता है। उसे हिंदू संस्कृति की श्रेष्ठता में विश्वास है, और वह हिंदू समाज में इस्लामी, ईसाई तथा पाश्चात्य सत्त्वा को समाविष्ट करने के विरुद्ध है। उसके अनुसार शान्तिपूर्वक और दीर्घ काल तक संगठन का काम करके ही राष्ट्रीय पुनर्निर्माण का मार्ग प्रशस्त किया जा सकता है। उसका उद्देश्य ऐसे सुदृढ़ चरित्र का निर्माण करना है जो आगे चलकर देशभक्तिपूर्ण जीवन की कठिनाइयों को सहन कर सकें। राष्ट्रीय स्वयंसेवक सभ का दावा है कि उसका राजनीतिक उद्देश्य कभी नहीं रहा।

प्रकरण 8

श्यामाप्रसाद मुखर्जी

1 प्रस्तावना

डा श्यामाप्रसाद मुखर्जी (1901-1953) प्रतिभाशाली व्यक्ति थे, और उन्होंने जीवन के अनेक क्षेत्रों में महत्वपूर्ण उपलब्धियाँ प्राप्त कीं। वे सफल बैरिस्टर और वक्ता थे। 1934 से 1938 तक वे कलकत्ता विश्वविद्यालय के कुलपति रहे, और हिंदू महासभा के अध्यक्ष पद पर भी उन्होंने कार्य किया। उनका जन्म 6 जुलाई, 1901 को हुआ था, और 23 जून 1953 को उन्होंने इस लीला समाप्त की। 1947 से अप्रैल 1953 तक वे केन्द्रीय मन्त्रिमण्डल के सदस्य रहे।⁶⁴ उन्होंने भारत तथा पाकिस्तान के बीच हुए दिल्ली सम्झौते के प्रश्न पर नेहरू मन्त्रिमण्डल से त्यागपत्र दे दिया। जून 1953 में कश्मीर के एक बारागार में उनकी दुःखद मृत्यु हुई जिसने उनके व्यक्तित्व को एक त्रासद आभा प्रदान कर दी है।

मुकर्जी 1937 में बंगाल विधान सभा के सदस्य चुने गये थे। उन्हीं की सावरकर के व्यक्तित्व से विशेष प्रेरणा मिली अतः 1939 में वे हिंदू महासभा के सदस्य बन गये। 1941 से 1945 तक वे हिंदू महासभा के अध्यक्ष रहे। 1943 में उन्होंने हिंदू महासभा के अमृतसर अधिवेशन का समापन किया। 1941 में वे बंगाल के मंत्रिमण्डल में, जिसके मुख्यमंत्री फजलुल हक थे, सम्मिलित हो गये। प्रांत का गवर्नर और नौकरशाही मंत्रिमण्डल के पुलिस तथा सामाज्य प्रशासन सम्बन्धी मामलों में हस्तक्षेप किया करते थे, इसलिए 1943 में मुकर्जी ने मंत्रिमण्डल से त्यागपत्र दे दिया। उस अवसर पर समाचारपत्रों को एक वक्तव्य देते हुए उन्होंने कहा कि प्रांतीय स्वायत्तता, जिसका इतना ढोल पीटा जा रहा है, एक मखोल है। 1946 में मुकर्जी संविधान सभा के सदस्य चुने लिये गये।

30 जनवरी, 1948 के दिन महात्मा गांधी की हत्या कर दी गयी। उसके बाद मुकर्जी के आदेश से हिंदू महासभा ने अपनी राजनीतिक कार्यवाहियां तुरंत बंद कर दीं। किंतु 24 नवम्बर, 1948 को मुकर्जी ने स्वयं महासभा की कार्यसमिति से त्यागपत्र दे दिया। 29 दिसम्बर, 1948 को महासभा न राजनीतिक मामलों में पुनः भाग लेना प्रारम्भ कर दिया।

मुकर्जी कमबोरे थे, न कि निरपेक्ष सिद्धांतवादी। 1951 में उन्होंने भारतीय जनसंघ की स्थापना की जो दक्षिणपंथी हिंदू राजनीतिक विचारों और आकांक्षाओं का प्रतिनिधित्व करता है। संघ ने पाकिस्तान के प्रति 'कठोर' नीति अपनाने का समर्थन किया और रिजवायते देने की प्रवृत्ति को भत्सना की।⁶⁵ आर्थिक मामलों में संघ का दृष्टिकोण अनुदार था। निर्वाचन आयोग ने जनसंघ को चार अखिल भारतीय दला में स्थान दिया है। 1957 के चुनाव में संघ ने लोकसभा में चार और राज्यो की विधान सभाओं में छियालीस स्थान प्राप्त किये।

2 श्यामाप्रसाद मुकर्जी के राजनीतिक विचार

मुकर्जी भारत के विभाजन को कभी अंगीकार नहीं कर सके।⁶⁶ वे विभाजन को एक गम्भीर भूल और भारी दुर्भाग्य मानते थे। वे चाहते थे कि भारत और पाकिस्तान का शांतिमय तरीके से पुनः एकीकरण किया जाय। वे पुनः एकीकृत भारत के सत्य पर निष्ठापूर्वक दृढ़ रहे।

मुकर्जी को हिंदू सस्कृति की श्रेष्ठता में विश्वास था। 30 नवम्बर, 1952 को उन्होंने साची में एक भाषण दिया। उसमें उन्होंने बुद्ध के शांतिपूर्ण मार्ग की प्रशंसा की और एशिया के राष्ट्रों के बीच एकता तथा अनुशासन की आवश्यकता पर बल दिया। एक राजनीतिक विचारक के रूप में मुकर्जी हिंदुओं की एकता को अधिक महत्व दिया करते थे। 1944 में मुकर्जी ने दिल्ली में हुए पाचवें आय सम्मेलन की अध्यक्षता की। उस अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने इस बात का समर्थन किया कि जो व्यक्ति, समूह तथा दल भारत की स्वाधीनता के लिए प्रतिशाब्द हैं और मुसलिम लीग की पाकिस्तान की मांग के विरुद्ध हैं वे सब मिलकर एक देशध्यायी मजबूत संयुक्त मोर्चा बनाएं। किंतु उनका मार्ग कौरा काल्पनिक और अव्यवहार्य सिद्ध हुआ। मुकर्जी को इस बात में गहरी आस्था थी कि हिंदू सस्कृति के मूल्य नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से बहुत ही प्रभावशाली और कल्याणकारी हैं।⁶⁷ वे चाहते थे कि देश की शिक्षा नीतियां इस ढंग से निरूपित की जायें जिससे भारत के प्रमुख सांस्कृतिक मूल्यों की रक्षा हो सके। 13 दिसम्बर, 1952 को दिल्ली विश्वविद्यालय में अपने दीक्षांत भाषण में उन्होंने भारतीय विश्वविद्यालयों की स्वायत्तता का समर्थन किया।

परमानंद की भांति मुकर्जी भी पंजाब और बंगाल की राजनीति में मुसलमानों के बढ़त हुए प्रभाव से व्यथित थे। इसलिए यद्यपि वे देशभक्ति में किसी से कम नहीं थे, फिर भी उन्हें कांप्रस

65 श्यामाप्रसाद मुकर्जी, *Why Bhartiya Jan Sangh?* (दिल्ली भारतीय बुद्धालय, 1951)।

66 श्यामाप्रसाद मुकर्जी, *Integrate Kashmir* (संस्करण, बी. उपगुप्ता, 1953)।

67 डा. मुकर्जी का 1937 में पटना विश्वविद्यालय में किया गया दोमांत भाषण। उन्होंने बताया कि उदारता तथा सार्वभौम सहानुभूति भारतीय सस्कृति के आदर्श हैं। उन्होंने कहा, "भारत की सस्कृति भारत की दासता के लिए उत्तरदायी नहीं है। उस सस्कृति का हिमालय न प्रदेश है तथा द्विभाजन के उस पार प्रसार हुआ है, किंतु उससे भयानक जातिधर्म की सैनिक प्रवृत्ति कुम्भित नहीं हुई है।"

की मुसलमानों के प्रति रियायती नीति से बाई सहानुभूति नहीं थी। 1944 में महात्मा गांधी के साथ वार्तालाप में उन्होंने राजाजी के प्रस्ताव का विरोध किया। 1945 में उन्होंने ववल योजना का भी विरोध किया।

मुजर्जी चाहते थे कि देश के लिए एक व्यापक औद्योगिक नीति अपनायी जाय जिससे बड़, मध्यम, तथा लघु उद्योगों का समुचित विकास हो सके। अखिल भारतीय जनसंघ के उद्घाटन समारोह के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने इस बात पर बल दिया कि व्यक्तिगत सम्पत्ति को अलघनीय और पवित्र माना जाय।

प्रकरण 9

कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य

1 प्रस्तावना

कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य (1875-1949) बहुत ही दुरुह प्रकार के नैयायिक और वेदाती तर्क पद्धति के प्रकाण्ड पण्डित थे। उन्हें हिन्दू जीवनदर्शन में गहरी आस्था थी। उन्होंने वेदात, साम्य तथा योग पर भाष्य तथा समीक्षात्मक निबन्ध लिखे हैं। उन्होंने जैनियों के 'अनेकान्तवाद' सिद्धान्त पर एक निबन्ध लिखा किन्तु बौद्ध धर्म और दर्शन पर उन्होंने कुछ भी प्रकाशित नहीं किया। उन्हें एक सूक्ष्मदर्शी दार्शनिक के रूप में जो उच्च पद प्राप्त है और उन्होंने हिन्दुओं के नैतिक, धार्मिक तथा सामाजिक मूल्यों का जो समर्थन किया है उसी के कारण वे भारतीय राजनीतिक सिद्धांत के इतिहास में स्थान पाने के अधिकारी हैं। यद्यपि उन्होंने 'राजनीतिक' सिद्धांत की शास्त्रीय समस्याओं का विवेचन नहीं किया है, किन्तु उन्होंने 'विचारों में स्वराज' की धारणा का समर्थन किया है। उनकी स्वतन्त्रता सम्बन्धी व्यापक धारणा का राजनीतिक महत्व भी है।

जीवन के सम्बन्ध में भट्टाचार्य ने वेदाती दृष्टिकोण अपनाया। उनके अनुसार वेदात कोई धर्मविद्या अथवा कल्पनात्मक तत्त्वशास्त्र का कोई कट्टर सम्प्रदाय नहीं है, बल्कि एक जीवन दर्शन है जिसका भारत के लिए ही नहीं अपितु सम्पूर्ण विश्व के लिए गम्भीर महत्व है। उन्होंने लिखा है "अब वह समय नहीं है जब वेदात जैसे दर्शन का एक धर्मशास्त्री के उत्साह के साथ समर्थन किया जाय, कदाचित् ऐसा करने की आवश्यकता भी नहीं है। हाँ, कभी-कभी उन लोगों को चुप करने के लिए हमें ही ऐसा करने की आवश्यकता हो जो उसके विषय में पूणतः अनभिज्ञ होने पर भी उत्साह पूर्वक उसका सण्डन करते हैं। जिन लोगों को वेदात में पूण आस्था है उन्हें भी उसके समर्थन में धर्मशास्त्रीय कट्टरता का परिचय नहीं देना चाहिए। इस सम्बन्ध में मैं कम से कम इतना कह सकता हूँ कि ऐसा करना बुद्धिमानी नहीं है, क्योंकि वेदात को धर्मविद्या के जखाने में घसीटने का फल यह होगा कि खुले विभाग के सभी लोग उससे विदककर भाग खटें होंगे, और वह सब के लिए विस्मृति के भत में डूब जायगा। सच्चे दर्शनशास्त्र को परिकल्पनाओं का निर्जीव मोड़ मात्र समझना उचित नहीं है। वह एक प्राणवात व्यवस्था है, और वह वस्तुगत होने का कितना ही प्रयत्न क्यों न करे, उसका अपना सुनिश्चित विशिष्टत्व है। अतः यह नहीं समझना चाहिए कि दर्शन सिद्धांतवादी दर्शन विनैताओं की विशिष्ट सम्पत्ति है जिसे वे इच्छानुसार काटकूटकर शास्त्रीय भूतों के रूप में प्रस्तुत कर सकते हैं, वह वास्तव में जीवन का ही एक रूप है, इसीलिए उसे साहित्य की एक ऐसी विषयवस्तु समझना चाहिए जो मनुष्य जाति को अपरिमित आनन्द प्रदान कर सकती है।"⁸⁸

2 भट्टाचार्य का तत्त्वशास्त्र

भट्टाचार्य ब्रह्म के सम्बन्ध में वेदाती धारणा को स्वीकार करते थे। ब्रह्म शाश्वत सत्ता है और भावात्मक तथा अभावात्मक विकल्पो से परे है। प्रपञ्च से इनकार नहीं किया, बल्कि हेगेल की भाँति उन्होंने स्वीकार किया कि दोनों का समन्वय हो जाता है। परब्रह्म सभी प्रकार के अज्ञान का आधार है, अथवा साहित्यिक भाषा में कहा जाय, उसकी अनिष्ट आत्मनिर्भरता ही सत्य है। निषेध

रूप है वही निरपेक्ष स्वतंत्रता है। वे लिखते हैं, "इस कथन में कोई सार नहीं है कि ब्रह्म सत्य, स्वतंत्रता और मूल्य की एकता है। वह इनमें से प्रत्येक वस्तु है, इनका पृथक् पृथक् उल्लेख किया जाता है, किंतु न वे पृथक् हैं और न एक। सत्य की सैद्धांतिक चेतना उस सत्य की चेतना है जो स्वतंत्रता के रूप में स्वयं से भिन्न है और जो रूपरहित आत्मनिर्णय अथवा मूल्य से भिन्न है। धर्मा-नुभूति से प्राप्त सत् से परे परम सत् एक भावात्मक सत्ता (सत्य) है अथवा भावात्मक असत् (स्वतंत्रता) अथवा वह इनकी (सत्य और स्वतंत्रता की) भावात्मक निर्विकल्पता (मूल्य) है। अद्वैत वेदांत में परम सत् का आग्रहपूर्वक सत्य के रूप में कल्पित किया गया है। जिसे शिथिल भाषा में 'गुणवादी बौद्धदशन' कहा जाता है वह प्रकट रूप में परम सत् को स्वतंत्रता मानता है। हेगेल का परम सत् निर्विकल्पता का द्योतक है, जिसे भ्रमवश सत्य और स्वतंत्रता का, जो कि मूल्य है, तादात्म्य कहा जाता है। ये सब विचार दशन के अनुभवातीत स्तर से सम्बंध रखते हैं।"⁶⁹ ब्रह्म को उच्चतर कांठि का परमेश्वर और ईश्वर को निम्नकोठि का देवता मानना भ्रामक है, यद्यपि योगिक सिद्धि की दृष्टि से यह कहना उचित है कि ईश्वर की अनुभूति सविकल्प समाधि में और ब्रह्म की अनुभूति निर्विकल्प समाधि में होती है।⁷⁰ अपनी परवर्ती रचनाओं में से एक में भट्टाचार्य ने कहा था कि परम सत् "चेतना तथा अतवस्तु की निहितात्मक द्वधता से मुक्त है।"

भट्टाचार्य ने कांट के अज्ञेयतावाद का खण्डन किया। उनके अनुसार परम सत् ज्ञेय है, यद्यपि उस चिंतन के प्रत्यक्षारम्भक प्रयोगों में नहीं बाधा जा सकता। वे चेतना की चार श्रेणियाँ स्वीकार करते हैं, और उनके अनुरूप चेतना की चार अतवस्तुओं को मानते हैं। ये अतवस्तुएँ ही विज्ञान और दशन की विषयवस्तु हैं। उह इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है

- | | | |
|--|------------------------------|-----------------------|
| (क) सैद्धांतिक चेतना की श्रेणियाँ | (ख) चेतना की अन्तर्वस्तुएँ | (ग) विज्ञान तथा दर्शन |
| (1) आनुभाषिक विचार | (1) अनुभवमूलक वस्तु | (1) विज्ञान |
| (2) शुद्ध वस्तुगत विचार
(अथवा चिंतनात्मक विचार) | (2) आत्म अवस्थित शुद्ध वस्तु | (2) वस्तु-दर्शन |
| (3) आध्यात्मिक विचार
(अथवा भोगमूलक विचार) | (3) वास्तविक वैयक्तिक विषय | (3) आत्मा का दर्शन |
| (4) विकल्पातीत विचार | (4) परम विकल्पातीत सत् | (4) सत्य का दर्शन |

अनुभवमूलक वस्तु और आत्म-अवस्थित शुद्ध वस्तु में लगभग वही भेद है जो कांट ने साक्षात् विषय (दृष्टिगत वस्तु) और वस्तु स्वयं के बीच माना है। आध्यात्मिक और विकल्पातीत के बीच भेद आध्यात्मिक जीवन की कोटियाँ के भेद की स्वीकृति पर आधारित है। हेगेल के अनुसार आत्मा अन्तिम समव्यात्मक तत्व है, प्रकृति तथा हेतु विद्या का समन्वय है। भट्टाचार्य ने आध्यात्मिक तथा विकल्पातीत के बीच जो भेद किया है वह अरविंद के आध्यात्मिक तथा परामानसिक के बीच भेद के सदृश है।

भट्टाचार्य का विश्वास है कि परब्रह्म की अनंतता में नैतिक विधि तथा प्राकृतिक विधि का समन्वय हो जाता है। इससे वेदांत के इस परम्परागत सिद्धांत का खण्डन होता है कि ब्रह्म नैतिकता से परे है। परम सत् (परब्रह्म) में नैतिक विधि का विनाश नहीं होता बल्कि वह (नैतिक विधि) पूर्णत्व का प्राप्त कर लेती है। भट्टाचार्य लिखते हैं "ईश्वर नैतिक चेतना का सर्वोच्च रूप है वह सभी युद्धिगम्य तत्वा की एकता है। वह नवल आत्माओं का ही अवयवी नहीं है, बल्कि प्रकृति का भी अवयवी है वह सबको उनके वर्गों में अनुरूप अनुभव प्रदान करता है। वह नैतिक विधि तथा प्राकृतिक विधि का समुक्त अवयवी है। प्राकृतिक विधि नैतिक विधि का भुज भाग है। वे दोनों अपराप्रकृति के, जिनमें पराप्रकृति अंतर्व्याप्त है सात्विक जोर तामसिक का भेद है।"⁷¹

69 एस राधाकृष्णन् (सम्पादक) *Contemporary Indian Philosophy* पृष्ठ 124।

70 इत्यत्र भट्टाचार्य *Studies in Philosophy* खंड 1, पृष्ठ 49।

71 इत्यत्र भट्टाचार्य, *Studies in Vedantism* पृष्ठ 37 (वसन्तार विरचिदायन, 1909)।

3 स्वतन्त्रता का सिद्धांत

भट्टाचार्य न स्वतन्त्रता की अत्यधिक गम्भीर और समन्वयात्मक धारणा प्रस्तुत की है।⁷² वेदांत से उहाने यह विचार ग्रहण किया है कि हृदय जगत् की अगणित बाह्य विषयताओं और निर्णीत धारणा से अपने को मुक्त करना और आत्मा की आंतरिक दक्षिणा पर अपन को केन्द्रित करना ही स्वतन्त्रता का सार है। वेदांत का जोर इस बात पर है कि मनुष्य को परामानसिक साधना और अनुशासन की गम्भीर अंतर्मुखी तथा उदात्तकारी प्रक्रिया के द्वारा मायाजनित बाह्य वस्तुओं को निरस्त करके आत्म साक्षात्कार करने का प्रयत्न करना चाहिए। अनुभवजनित विभिन्नताओं से जानबूझकर सम्बन्ध विच्छेद करना ही स्वतन्त्रता के रूप में आत्मा का साक्षात्कार करने का एकमात्र मार्ग है। भट्टाचार्य स्वतन्त्रता के रूप में आत्मा को साक्षात्कृत करने की प्रथम पद्धति की सम्भावना को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार यह सम्भव है कि बाह्य जगत् की बहुलता के सम्बन्ध में अनुभूत भावात्मक स्वतन्त्रता को समेटकर आत्मा की 'गूढ़ और अलौकिक अंतर्दृष्टि में विलीन कर लिया जाय।'⁷³ पाठ से भट्टाचार्य ने नैतिक स्वायत्तता तथा स्वतः प्रवृत्ति की धारणा को अंगीकार किया है। उह हगल की इस धारणा से भी प्रेरणा मिली थी कि आत्म-वेन्द्रित स्वतन्त्रता ही आत्मा है। इसलिए ये परमात्मा का स्वतन्त्रता के रूप में भी उल्लेख करते हैं। स्वतन्त्रता आत्मा का विशेषण नहीं है, बल्कि उसका अन्तर्गत तत्त्व है। अद्वैत वेदांत स्वतन्त्रता को सभी प्रकार की सापेक्षता से परे मानता है। वैयक्तिक साधना का अंतिम उद्देश्य स्वतन्त्रता ही है। किन्तु इस स्वतन्त्रता का अर्थ जगत् से विमुक्त अथवा पृथक् होना नहीं है। व्यक्ति की स्वतन्त्रता का इस बात से कोई विरोध नहीं है कि वह अपने नैतिक तथा आध्यात्मिक दायित्वों को निष्काम भाव से पूरा करे और अपने अह्वारमूलक व्यक्तित्व को वस्तुगत अथवा सस्यागत आध्यात्मिक जीवन में, जो वास्तविक यज्ञ है, लीन कर दे। बल्कि इस प्रकार अपने दायित्वों को पूरा करके और इस प्रकार यज्ञ का सम्पादन करके ही वह वास्तविक स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकता है।⁷⁴ इस प्रकार तिलक और गांधी की भांति भट्टाचार्य भी निष्काम कर्मयोग का समर्थन करते हैं। वेदांत सम्प्रदाय के दार्शनिक प्रत्ययवादी होने के नाते भट्टाचार्य ने आत्म-साक्षात्कार के विचारों का समर्थन किया किन्तु उन्होंने कर्म के परित्याग की अनुमति नहीं दी। वे चाहते थे कि कर्म दूसरा की शिक्षा के लिए तथा सामाजिक व्यवस्था को बनाय रखने के उद्देश्य से किया जाना चाहिए।⁷⁵

भट्टाचार्य ने स्वतन्त्रता की समन्वयवादी धारणा में निहित राजनीतिक निष्कर्षों को स्वीकार किया। वे बौद्धिक मुक्ति के समर्थक थे। राममोहन राम और टैगोर की भांति भट्टाचार्य मनुष्य के मन को सब प्रकार के अंधविश्वासा और दार्शनिक रूढ़िवादी से मुक्त करना चाहते थे। उनका कहना था कि मानसिक स्वराज आधारभूत आवश्यकता है। विचारों के इस स्वराज के लिए आवश्यक है कि भारतीय बुद्धिजीवी मिथ्या सावभौमवाद तथा सक्तीय पक्षानुराग से मुक्त हों।

हेगल की भांति भट्टाचार्य भी स्वीकार करते हैं कि दार्शनिक प्रत्यय तथा प्रस्थापनाएँ सांस्कृतिक सन्दर्भ में प्रादुर्भूत होती हैं। यह विचारधारात्मक सापेक्षतावाद इस कट्टरपंथी दृष्टिकोण का खण्डन करता है कि कोई एक श्रेष्ठ संस्कृति अथवा जातियों के लिए आदर्श प्रस्तुत करने का ध्येय लेकर उत्पन्न हुई। अतः भट्टाचार्य का कथन है कि मिथ्या सावभौमवाद के नाम पर विभिन्न विचारों का समुचित रूप से परिष्कार करने बिना उन सबका एक साथ सम्मिश्रण करना निरर्थक है। आवश्यकता इस बात की है कि भारतीय दशन को यथायथ रूप में समझने का प्रयत्न किया जाय और भारतीय चिन्तन के दृष्टिकोण से पश्चिम के दार्शनिक योगदान का मूल्यांकन किया जाय। वे लिखते हैं 'हम पश्चिम तथा पूर्व के आदर्शों के समन्वय की तुरत माँग करते लगते हैं। किन्तु प्रत्येक विषय में यह आवश्यक नहीं है कि समन्वय किया जाय। किसी समाज के आदर्श उसके अतीत के

72 कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य *Studies in Philosophy* जिल्ड 2 पृष्ठ 340-49 (कनकलता, प्रोप्रेटिव पब्लिशर्स)।

73 कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य *The Subject as Freedom* पृष्ठ 43 (इण्डियन इन्स्टीट्यूट ऑफ फिलॉसफी अमलनेर)।

74 कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य *Studies in Philosophy* जिल्ड 1 पृष्ठ 120।

75 वही, पृष्ठ 122-23।

इतिहास तथा उसकी भूमि से उत्पन्न होते हैं। यह अनिवार्य नहीं है कि उन्हें सावभौम रूप से लागू किया जा सके, और यह भी सदैव देखने में नहीं आता कि वे जय समाजा के लिए स्वयं प्रकाशित तथा स्पष्ट हों। पश्चिम के कुछ ऐसे आदर्श हैं जिनमें हमारे लिए कोई आवरण नहीं होता, फिर भी दूर से हम उनका सम्मान कर सकते हैं। इससे अतिरिक्त ऐसे भी आदर्श हैं जो हमें आशिक रूप से आकृष्ट करते हैं क्योंकि उनका हमारे अपने आदर्शों से साम्य है, यद्यपि वे अभी विदेशी रंग में रंगे हुए हैं। वे हमारे लिए जिन बातों का विधान करते हैं उनका हम अपने ढंग से और अपने रीतिरिवाज के अनुसार परिपालन करना चाहिए। व्यावहारिक जीवन के जिस रूप में हमें किसी आदर्श को साक्षात्कृत करना है उसे हमें स्वयं अपने समाज की सहज प्रकृति के अनुसार निर्धारित करना है। प्रत्येक विषय में पश्चिम तथा पूर्व के आदर्शों का समन्वय करना आवश्यक नहीं है। और यदि आवश्यक हो तो हम विदेशी आदर्शों को अपने आदर्शों में अंतर्भूत कर लेना चाहिए, इसके विपरीत करना हितकर नहीं है। हमारे लिए अपने व्यक्तित्व का समर्पण करना किसी भी दशा में आवश्यक नहीं है स्वधर्म निधन श्रेय परधर्मों भयावह (अपने धर्म में मरना भी श्रेयस्कर है। दूसरे का धर्म भयावह होता है)।⁶

भट्टाचार्य उन भारतीय बुद्धिजीवियों के पृथक्त्ववादी विचारों के विरुद्ध थे जो अपनी अलग खिचड़ी पकाया करते हैं। वे चाहते थे कि बुद्धिजीवी भारतीय जनता से सम्पर्क स्थापित करें "एक ऐसी मस्तिष्क का विकास करें जो समय तथा देश की सहज प्रकृति के अनुरूप हो।

4 भट्टाचार्य का सामाजिक दशन

यद्यपि कृष्णचंद्र भट्टाचार्य ने व्यवस्थित रूप में हिंदू पुनरुत्थानवाद की व्याख्या नहीं की है, किंतु उनके व्यक्तित्व तथा रचनाओं में जटिल रूप से उसका समर्थन अवश्य किया है। 1905 से उन्होंने अतिवादी राष्ट्रवाद के बंगाली सम्प्रदाय का पक्षपोषण किया जिसके नेता विपिनचंद्र पाल अरविंद और चक्रवर्ती थे। चूंकि परम्परागत हिंदू आदर्शों⁷ और जीवन प्रणाली में उनका अडिग विश्वास था, इसलिए उन्होंने केशवचंद्र सेन के सम्प्रदाय का विरोध किया, जो समाज-सुधार का पक्षपाती था। यद्यपि वे राजनीतिक विचारक नहीं थे, फिर भी उन्होंने अपनी उन रचनाओं के द्वारा जिनमें वेदांत की शिक्षाओं का गुणगान किया गया है हिंदू पुनरुत्थान के आंदोलन को सक्षमशीली बनाने में सहायता दी।

चूंकि भट्टाचार्य वेदांती प्रत्ययवादी थे इसलिए उनकी दृष्टि में आत्म साक्षात्कार की समस्या ही आधारभूत समस्या थी। वे यह स्वीकार करते थे कि वेदांती विश्व दर्शन के अनुसार सामाजिक परिवर्तन तथा राजनीतिक नाति की समस्याएँ गौण महत्व की हैं। वेदांत सामाजिक उथल-पुथल और राजनीतिक विप्लवों के ध्वंसकारी प्रयत्नों के विरुद्ध है। फिर भी वह इस बात की अनुमति नहीं देता कि जो समस्याएँ तथा परिपाटियाँ अपने आंतरिक उद्देश्य तथा औचित्य को खो बैठी हैं उन्हें जीवित रखने का जानबूझकर प्रयत्न किया जाय। परम्परागत वेदांत तथा भगवद्गीता की शिक्षाओं के अनुरूप भट्टाचार्य सामाजिक कार्यकलाप का विराट् यत्न का ही एक अंग मानते हैं। किंतु रामकृष्ण और अरविंद की भांति भट्टाचार्य भी यह मानने को तैयार नहीं हैं कि सामाजिक आदर्शवाद और मानवतावाद, तथा वेदांती आत्म साक्षात्कार एक ही वस्तु है। फिर भी वे निष्क्राम काम का समर्थन करते हैं।

भट्टाचार्य परम्परावादी वेदांती थे, किंतु वे सक्तीय राष्ट्रवादी नहीं थे। उन्होंने मानव बंधुत्व के आदर्श का समर्थन किया। उनके अनुसार वेदांत उन आत्माओं का बंधुत्व है जो स्वधर्म का पालन करने में सलग्न हैं।

76 कृष्णचंद्र भट्टाचार्य, 'Swaraj in Ideas', *The Vishvabharti Quarterly*, शरणावली अंक 1954, पृष्ठ 109-10।

77 कृष्णचंद्र भट्टाचार्य, *Studies in Philosophy* जिल्द I, पृष्ठ 123, "अद्वैतवादी हृदय में परम्परागत पाठ में सम्मिलित होता है यदि वह उससे गुणा करता है तो वह अपने को ही घोषा देता है। f

प्रकरण 10 सर्वपल्ली राधाकृष्णन्

1 प्रस्तावना

सर्वपल्ली राधाकृष्णन् (जन्म 1888) एक सर्वाधिक विख्यात भारतीय हैं। वे एक उच्च कोटि के दार्शनिक, वक्ता तथा धर्म और धर्मविद्या के आचार्य हैं। वे आधुनिक तथा बनारस विश्वविद्यालयों के कुलपति रहे। बाद में उन्होंने भारत के उपराष्ट्रपति पद पर कार्य किया और अंत में भारतीय गणतन्त्र के राष्ट्रपति पद को सुशोभित किया। भारत के बुद्धिजीवियों में राधाकृष्णन् का प्रमुख स्थान है। वे शुद्ध शास्त्रीय ज्ञान में सामाजिक तथा राजनीतिक सिद्धांतकार नहीं हैं। वे उच्चकोटि के दार्शनिक हैं जिन्होंने सामाजिक तथा राजनीतिक विषयों में भी अपने विचार व्यक्त किये हैं। उनका सामाजिक एवं राजनीतिक विचार 'रिलीजन एण्ड सासाइटी' (धर्म तथा समाज), 'एजुकेशन पॉलिटिक्स एण्ड वार' (शिक्षा, राजनीति तथा युद्ध), 'कल्की एण्ड द पयूचर ऑफ सिविलाइजेशन' (कल्की तथा सभ्यता का भविष्य), 'इण्डिया एण्ड चाइना' (भारत तथा चीन), 'इज दिस पीस?' (क्या यह शांति है?) नामक ग्रंथों में तथा 'ईस्टन रिलीजस एण्ड वेस्टन थाट' (पौराणिक धर्म तथा पश्चात्कालीन चिन्तन) के अंतिम अध्याय में मिलते हैं।

राधाकृष्णन् का व्यक्तित्व निरपेक्ष आध्यात्मिक आदर्शवाद की परम्पराओं से ओतप्रोत है। उन्हें उपनिषदों, शंकर, रामानुज (1055-1137) टैगोर, गांधी, प्लेटो, प्लौटीनस, बगसा और ब्रेडले से प्रेरणा मिली है। शंकर का उन पर अत्यधिक गहरा प्रभाव है।

2 राधाकृष्णन् के राजनीतिक चिन्तन का तत्त्वशास्त्रीय आधार

(क) हिंदू जीवन दर्शन—राधाकृष्णन् ने नैतिक जीवन के औचित्य की हिंदुत्व के अनुसार व्याख्या करने का स्पष्ट संकल्प करके अपना बौद्धिक जीवन प्रारम्भ किया था। उन्होंने इस आरोप का खण्डन किया है कि हिंदुत्व तत्त्वशास्त्रीय स्तर पर अंतर्विरोधा से ओतप्रोत है। साथ ही साथ उन्होंने यह भी दिखाने का प्रयत्न किया है कि हिंदुत्व की रहस्यवादी अनुभूतियाँ और कल्पनाएँ निश्चित रूप से विश्व तथा जीवन का निपेक्ष करने वाली नहीं हैं। हिंदुत्व के सत्त्वात्मक रूपों ने राजनीतिक तथा सामाजिक उतार-चढ़ाव के बीच अदम्य जीवन शक्ति का तथा अपना कार्यात्मक करने की महान क्षमता का परिचय दिया है। हिंदुत्व ने एक श्रेष्ठ जीवन दर्शन का प्रतिपादन किया है। जिस चिन्तनधारा ने बुद्ध, शंकर और रामानुज जैसे पराक्रमी नमोयोगियों तथा इस युग में गांधी जैसी सृजनात्मक प्रतिभा को उत्पन्न किया है उसके विरुद्ध निस्तेजता का आरोप लगाना उपहासास्पद है। हिंदुत्व ने श्रेय तथा प्रिय दोनों को ही महत्व दिया है।⁷⁸ फिर भी उसने यह स्वीकार किया है कि भौतिक जगत की आवश्यकताओं को ही पवित्र मान लेना जीवन का अंतिम लक्ष्य नहीं है, बल्कि इस पृथ्वी पर आत्मा के आध्यात्मिक राज्य की स्थापना करना असली उद्देश्य है। पिछड़ी हुई जनजातियों को आत्मसात करने तथा उन्हें उठाने की व्यापक क्षमता हिंदू सभ्यता की एक विशेषता है। हिंदुत्व ने विदेशी तथा असंगत तत्वों का नाश करने की अनुमति कभी नहीं दी है। उसने सदैव आचरण की शुद्धता और साधुता का उपदेश दिया है। उसने कभी इस बात पर बल नहीं दिया कि साथ कुछ आदर्शवादी धर्मशास्त्रीय मतवादों को अन्याय भाव से अंगीकार कर लें। राधाकृष्णन् को हिंदू जीवन दर्शन में विश्वास है, जो मनुष्य का अपने उच्चतर व्यक्तित्व का साक्षात्कार करने की प्रेरणा देता है। एक ऐतिहासिक धर्म के रूप में हिंदुत्व को अंतिम और निरपेक्ष नहीं माना जा सकता, वह तो एक विकासशील परम्परा है। राधाकृष्णन् लिखते हैं "हिंदुत्व गति है, न कि स्थिति, प्रक्रिया है, न कि परिणाम, एक विकासशील परम्परा है, न कि निश्चित ईश्वरीय ज्ञान। उसका गत इतिहास हमें यह विश्वास करने के लिए प्रारम्भित करता है कि भविष्य में चिन्तन अथवा इतिहास के क्षेत्र में जब कभी कोई संकट की घड़ी आयगी तब वह उसका सामना

78 एन राधाकृष्णन् *The Hindu View of Life* पृष्ठ 79।

79 भाई एम जोष *Counter Attack from the East* पृष्ठ 43 45 तथा 170 72 (गान्ध, जर्न एमन एण्ड मनीन 1933)। जोष के अनुसार राधाकृष्णन् 'नवीन हिंदुत्व' में विश्वास करते हैं।

करने में समर्थ होगा।⁸⁰ हिन्दुत्व ने निष्णाम सत्यास का जो आदर्श प्रस्तुत किया है, उससे राधा कृष्णन् बहुत प्रभावित हुए हैं। उन्होंने हिन्दुत्व में निहित भारत का आध्यात्मिक आदर्श और आकाशावादी का आजम्बी शब्दा में वर्णन किया है। बहुसत्ता और विविधता के बीच एकता का पाठ सिगाना हिन्दुत्व की मुख्य विषयवस्तु है।⁸¹ उनका स्वप्न व्यापक है, क्योंकि यह यह मानकर चलता है कि सन की विविध व्याख्याएँ सम्भव हैं और वह हर प्रकार की साम्प्रदायिक दुभावनाओं और घट्टरूप की अमहिष्णुता का विरोध करता है।⁸² धार्मिक दान में हिन्दुत्व का दृष्टिकोण लोकतांत्रिक है। हिन्दुत्व के आधारभूत तत्वा की प्रकृति आध्यात्मिक है। वे अत्यधिक अथगमित हैं, और भारतीय जनता की शक्ति तथा जीवन् प्रदान कराने में उनका स्थायी महत्व है। किन्तु राधा कृष्णन सभी प्रकार के सम्प्रदायवादी नहीं हैं। उनका मानना बहुत ही उदार और सहिष्णु है। उन्होंने हिन्दुत्व तथा समाज के घर्षों का जो आध्यात्मिक तथा नैतिक मिश्रता की परम्परा बूझ निकाली है।

(ख) परब्रह्म तथा ईश्वर—राधाकृष्णन एक आदि आध्यात्मिक आदर्श तथा पूरा सत् की सत्ता की स्वीकार करते हैं। वे ईश्वर तथा ब्रह्म के प्रत्यक्षात्मक भेद की भी मानते हैं। निर्गुण तथा सगुण ईश्वर का भेद प्राचीन यदातन में स्वीकार किया है और उसका बीच हमें उपनिषदा में भी मिलता है। किन्तु आध्यात्मिक क्षेत्र में 'उच्च' तथा 'निम्न' के सामाग्य भेद की कल्पना करना इस बात का द्योतक है कि मनुष्य की बुद्धि अनुभवानुसार सत्ता के सम्बन्ध में भी सामान्य तथा निरक्षरता यादी समाज की धारणाओं का प्रयोग कराने का दयनीय प्रयत्न कर रही है। यह कहना उपहासास्पद होगा कि ईश्वर निम्नकोटि का और ब्रह्म उच्चकोटि का है। यद्यपि राधाकृष्णन् का यह मत अधिक सुनिश्चित जान पड़ता है कि "विश्व के मूल्य के सम्बन्ध में ब्रह्म का रूप निश्चित करना ही ईश्वर है," किन्तु आस्तिक लोग का यह दृष्टिकोण भी बुरा लगता। परम सत् परम मूल्य भी है। राधाकृष्णन् की आध्यात्मिक अनुभूतियों की वास्तविकता और प्रामाणिकता में भी विश्वास है। वह आध्यात्मिक अनुभूतियों की वास्तविकता का प्रमाण उद्दालक, बुद्ध, धर्म, सुवरात, प्लेटो, मुहम्मद, सत पाल, प्लोटीनस, पीपीरी, अगस्ताइन, दाते, एवहाट, क्लेयरफोर्ड के सत् बनाई, सत् जान, स्पिनोजा, जेम्स ईस्टब्रोव तथा अन्य ऋषियों और सत्ता के जीवन में मिलता है।⁸³ ये महापुरुष भिन्न भिन्न देगा और कालों में उत्पन्न हुए थे, फिर भी उन सब एक स्वर से प्रमाणित किया है कि आध्यात्मिक अनुभूति जैसी वस्तु होती है और उस अनुभूति में हृदय की प्रदीप्त करने तथा चरित्र को स्थापित करने की अदम्य शक्ति विद्यमान रहती है। इन महापुरुषों का यह साक्ष्य इतना विशाल है कि इसकी उपस्था नहीं की जा सकती, बल्कि इससे प्रतीत होता है कि आध्यात्मिक अनुभूति एक वस्तुगत तथ्य है।

(ग) विश्व का घटनाचक्र—राधाकृष्णन् का विश्वास है कि चूँकि यह विश्व परब्रह्म की शाश्वत सज्जनीलता में निहित अगणित सम्भावनाओं में से एक का साक्षात्करण है, इसलिए उसमें जो कुछ हो रहा है उसके मूल में एक देदीप्यमान आध्यात्मिक-प्रयोजन विद्यमान है। विश्व ब्रह्म की सत्यतः सकल्पशक्ति की अभिव्यक्ति है। विश्व के घटनाचक्र में निरन्तर बढ़िमान पूणता की ओर बढ़ने की प्रवृत्ति स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। विश्व की हम एक भ्रमोत्पादक मृगमरीचिका अथवा व्यामोह कहकर नहीं टाल सकते, और न उसे अनन्त शून्य ही मानकर सतोष कर सकते हैं। वस्तुतः विश्व के मूल में तथा उसकी प्रक्रिया में ईश्वर की सत्ता निहित है। विश्व में जीवन, मन, चेतना तथा मूल्य मीमांसा की क्षमता का जो उत्तरोत्तर विकास हुआ है उससे स्पष्ट है कि विश्व की यात्रा व्याख्या स्वीकार्य नहीं हो सकती। विश्व की प्रक्रिया के द्वारा एक सव्यापी आध्यात्मिक प्रयाजन का निरन्तर साक्षात्कार हो रहा है। भौतिकवादी तथा जडवादी दृष्टिकोण विश्व की वास्तविक प्रकृति का उदघाटन नहीं कर सकता। आधुनिक भौतिक विज्ञान के दार्शनिक एडिगटन, जोस,

80 एस राधाकृष्णन् *The Hindu View of Life* पृष्ठ 129 30 (संस्कृत, ज्ञान एन एन अनन्तिन, 1928)।

81 एस राधाकृष्णन् *The Heart of Hindustan*, चतुर्थ संस्करण पृष्ठ 28, 64 (मद्रास, जी ए नटेशन एन ए क)।

82 एस राधाकृष्णन् *Eastern Religions and Western Thought*, पृष्ठ 307 313।

83 एस राधाकृष्णन् *An Idealist View of Life*, पृष्ठ 91 98।

आइस्टाइन आदि भी अब कठोर, घनत्वपूर्ण तथा जटिल तत्वों के प्रत्यय में विश्वास नहीं करत। बोल्टेयर और काट ने ईश्वरवाद के पक्ष में दिये गये तत्वशास्त्रीय और प्रयोजनवादी तर्कों का ज़ा मखौल उड़ाया है उसका बावजूद विश्व की प्रक्रिया में अतः सम्बन्ध प्रयोजन, याचना और महा तर्क कि नैतिक प्रवृत्ति भी देखने की मिलती है। ह्याइटहेड द्वारा निरूपित भजनशीलता, शाश्वत तत्वों और अवयवों की धारणाओं ने तथा एलेक्जान्डर और लॉयड मोगा के निगत विकास के मिश्रित न भौतिकीय ब्रह्माण्डविद्या की कमियाँ को स्पष्ट कर दिया है। टोमसन, ओलीवर लोज और स्मथ भी याग्निक भौतिकी की कमियाँ का उदघाटन करत है।⁸⁴ राधाकृष्णन आध्यात्मिक प्रत्ययवादा होते हुए भी विश्व की वास्तविकता से इनकार नहीं करते। वे विश्व को ईश्वर का निवास-स्थान मानते हैं। इसलिए उनकी दृष्टि में विविध प्रकार की सभी वस्तुएँ और प्राणी उसी मूल आत्मा की अभिव्यक्ति हैं। विश्व के सभी पदार्थ उसी एक चेतना के विविध रूप हैं। इस परिवर्तमान जगत में पर जो आध्यात्मिक जगत है उसी से ऐतिहासिक प्रक्रिया सायक होती है। विश्व न तो वस्तुआ का पुत्र मान है और न कोई भायाजाल है। वह एक गतिशील स्पन्दयुक्त आध्यात्मिक प्रवाह है। आध्यात्मिक जगत ही मनुष्य के नैतिक प्रयत्ना और आदर्शवादी याचनाओं की सफलता की गारण्टी है। अतः राधाकृष्णन के अनुसार ब्रह्माण्ड के घटनाचक्र की सागापाग व्याख्या करने के लिए एक अनुभवातीत शक्ति की वास्तविकता का स्वीकार करना आवश्यक है। उसी के सन्दर्भ में इस ब्रह्माण्ड को समझा जा सकता है।

राधाकृष्णन महायान सम्प्रदाय के सवमुक्ति (सामूहिक निर्वाण) के आदर्श को स्वीकार करत है।⁸⁵ जब सम्पूर्ण विश्व की पाप तथा माया से मुक्ति हो जाती है तो उस समय प्रपञ्च जगत, उसकी सम्पूर्ण गतिशीलता विरोधी तत्व तथा सब प्रकार के अतःविरोध स्वतः समाप्त हो जाने हैं। ब्रह्म की सत्ता की पूर्ण अभिव्यक्ति का अर्थ होता है समग्र ऐतिहासिक प्रक्रिया का अन्त हो जाना।⁸⁶ जब ब्रह्माण्ड का चक्र साधर्म्य मुक्ति के द्वारा अपनी चरम स्थिति पर पहुँच जायगा तो सम्भव है कि उस समय परब्रह्म अपने को किसी अन्य रूप में व्यक्त करने की इच्छा करे।⁸⁷ इस प्रकार ब्रह्म की अनन्त सृजनशक्ति सवमुक्ति के उपरांत भी शाश्वत घटनाचक्र को पुनः उत्पन्न कर सकती है। साधर्म्य मुक्ति के सिद्धांत के बीज हमें सत्पाल के विचारों तथा हिंदू पुराणों में भी मिलते हैं। इससे राधाकृष्णन के दशन में परम्परावादी तथा पुनरुत्थानवादी तत्वा की विद्यमानता निर्विवाद रूप से सिद्ध हो जाती है। यह सिद्धांत वस्तुतः विज्ञान तथा तकबुद्धि की परिधि से परे है, और सतमुग तथा पारमार्थिक होव्यता की उम धारणा का पुनः प्रतिपादन है जो हमें प्राचीन हिंदुओं और यहू दिये के चिन्तन में तथा रूसियों के विश्वदशन में देखने का मिलती है।⁸⁸

(घ) अन्त प्रज्ञा तथा बुद्धि—प्लैटोनस तथा बगर्स की भांति राधाकृष्णन भी अन्त प्रज्ञा को बुद्धि से ऊँची शक्ति मानते हैं। अन्त प्रज्ञा वास्तविकता को प्रकट करने का माध्यम है। वह सम्पूर्ण आध्यात्मिक तत्वशास्त्र तथा परामर्शविज्ञान का आधार है। दासनािक, कलाकार, रहस्यवादी और यहाँ तक कि वैज्ञानिक भी अपनी-अपनी परिवर्तनशीलताओं की खोज करते समय इसका सहारा लेते हैं, चाहे वे उसे स्पष्ट शब्दों में स्वीकार मने ही न करें। अन्त प्रज्ञा की क्रिया प्रत्यक्ष तथा तात्कालिक होती है। वह किसी वस्तु पर बाह्य स आक्रमण करने की अपक्षा उसने भीतर, मानो सहानुभूतिपूर्वक प्रवेश कर जाती है। अन्त प्रज्ञा सम्पूर्ण प्राणशक्ति को दीक्षकाल तक किसी वस्तु पर केन्द्रित करने में उत्पन्न होती है। निरुत वह बुद्धि का विरोध नहीं करती। अपितु यह भी कहा जा सकता है कि अन्त प्रज्ञा बुद्धिहीनता नहीं वहिक बुद्धि की चरम अवस्था है। यही नहीं, अन्त प्रज्ञा के सादय पर आधारित निष्कर्षों की बौद्धिक तर्कों द्वारा पुष्टि भी की जा सकती है। इसलिए हम यह

84 वहा पृष्ठ 312-45 *Kalki*, पृष्ठ 38।

85 एतः राधाकृष्णन *The Hindu View of Life* पृष्ठ 65।

86 एतः राधाकृष्णन *Contemporary Indian Philosophy*, पृष्ठ 501।

87 एतः राधाकृष्णन *English Translation of the Bhagavadgita* पृष्ठ 77।

88 हिंदू सतमुगधारा के विस्तृत अध्ययन के लिए दक्षिण की वा बर्मा, *Political Philosophy of Sri Aurobindo*, अध्याय 3।

नहीं कह सकते कि अतः प्रज्ञा का प्रदर्शन नहीं किया जा सकता। किंतु अबोधिक न होने पर भी वह अप्रत्यात्मक अवश्य है। वह चिंतन की प्रकृति में ही निहित है, बल्कि उसका आधार तथा पूर्वानुमान है। किंतु बुद्धि विश्लेषणात्मक तथा बहुमुखी होती है, उसके विपरीत अतः प्रज्ञा सत्त्व-पणात्मक तथा अविभाज्य हुआ करती है। किंतु अतः प्रज्ञा न तो भावनात्मक उद्रेक है और न मवेगात्मक अतः सृष्टि। और न उसे सहजवत्तात्मक (मूलप्रवत्तात्मक) प्रत्यक्ष ज्ञान ही कहा जा सकता है। वह वास्तव में बुद्धि की पूर्णता है। राधाकृष्णन ने उस प्रचलित दृष्टिकोण का खण्डन करने का भरसक प्रयत्न किया है जिसके अनुसार अतः प्रज्ञा तथा बुद्धि को परस्पर विरोधी माना गया है। उनकी दृष्टि में अतः प्रज्ञा का बुद्धि से वही सम्बन्ध है जो अग्नी तथा अग्नि के बीच हुआ करता है। उनका कहना है कि अतः प्रज्ञा का चिंतन के साथ गतिशील तथा अविच्छिन्न सम्बन्ध है।⁸⁹ उनका यह भी कथन है कि अतः प्रज्ञा स्वाध्याय तथा विश्लेषण की लम्बी तथा जविधान प्रक्रिया का परिणाम होती है।⁹⁰ किंतु मुझ इसमें सन्देह प्रतीत होता है कि कबीर, मीराबाई, टेरेसा आदि उन सत्त्वों में, जिन्हें अतः प्रज्ञा की सिद्धि प्राप्त थी, कभी स्वाध्याय और विश्लेषण की दीक्षालीन साधना की थी। मेरी समझ में धार्मिक तत्त्वज्ञान की दृष्टि से अतः प्रज्ञा के दो प्रकारों में भेद करना लाभदायक होगा। बौद्धिक शक्तियों की परिपक्वता अतः प्रज्ञा का एक प्रकार है, और परम सत् का साक्षात्कार करने की शक्ति दूसरा। ये दोनों एक ही वस्तु नहीं हैं। राधाकृष्णन की धारणा है कि 'मन की समग्रता (अखण्डता)' ही आत्मा⁹¹ है और मन की क्रिया मनुष्य को अतः प्रज्ञा के सत्य तक पहुँचा सकती है तथा उस शक्ति को बुद्धि की भाषा में व्यक्त किया जा सकता है।⁹² मुझे इस बात में सन्देह है कि राधाकृष्णन की ये धारणाएँ मनुष्य के आध्यात्मिक पुनर्जागरण के उस उद्देश्य की पूर्ति में सहायक हो सकती हैं जिसका वे समर्थन करते हैं।

3 राधाकृष्णन का सम्प्रति सम्बन्धी दशन

रवीन्द्रनाथ की भाँति राधाकृष्णन का भी विश्वास है कि सम्प्रति की रक्षा के लिए नैतिक शक्ति की आवश्यकता है। भयकर चुनौतियाँ आधुनिक सम्प्रति के ढाँचे को क्षतविक्षत कर रही हैं, एक आध्यात्मिक मानवतावादी नैतिकता ही उसे सवनाश से बचा सकती है। वे लिखते हैं "विश्व ने अनन्त ऐसी सम्प्रतियाँ को रखा है जिन पर युगों की घूस जम चुकी है। हमने मान लिया था कि कैसे ही परिवर्तन और विकास क्या न हा, पश्चात्त्य सम्प्रति का ठोस ढाँचा स्वयं में टिकाऊ तथा स्थायी है, किंतु अब हम देख रहे हैं कि वह कितने भयावह रूप में अक्षत है। अर्न्तत्त्व होना निरापद नहीं है। बुरी व्यवस्थाएँ अपने लोभ और अहंकार के कारण अपना विनाश कर लेती हैं। जो विज्ञेता और शोषक नैतिक नियम की चट्टान से टकराते हैं वे अतृप्तताग्रस्त अपने ही विनाश के खड्ग में जा गिरते हैं। अभी जब तक समय है—वैसे जब अधिक समय नहीं रह गया है—हम चाहिए कि मनुष्य को, जो असहाय की भाँति अपने सवनाश की आर दोड़ा जा रहा है, गमन का यत्न करे।"⁹³ इस समय जब धर्म का मूल अस्तावत की ओर जा रहा है और नैतिक मूल्य गमन में हैं, यह नितांत आवश्यक है कि आधुनिक सम्प्रति को नये सार्वभौमिक दृष्टिकोण और नैतिक नियमों से अनुप्राणित करना है।

राधाकृष्णन का स्वप्न है कि मनुष्य में एक ऐसी मानव मनुष्यता का दृश्य होगा जो मर्त्य-मात्र की प्रवृत्ति पर आधारित होगी। आधुनिक जगत् में आध्यात्मिक और आर्थिक क्षेत्रों में पार्स्वरिक निभरता इतनी बढ़ गयी है और पूर्ण विनाश के माघन करने जितने जानन हुआ गया है कि अथ क्षेत्रीय सम्प्रतिओं का गुणगान करना आत्मघाती होगा। जानन (अन्वेषण) अन्तः, पदों की ओर से जाने वाला अधिनायकत्व का मिथान, मनुष्य शक्ति की उन्नतपुष्प आगमन और

89. एस राधाकृष्णन 'The Spirit in Man, Contemporary Indian Philosophy' (नयाँ दिल्ली, 1952)।

90. एस राधाकृष्णन 'Contemporary Indian Philosophy', पृ. 426।

91. वही, पृ. 484।

92. वही पृ. 487।

93. एस राधाकृष्णन 'Education, Politics and War', पृ. 35।

पूजी का सचय आदि सकीर्ण भक्ति के ही वलुपित परिणाम हैं। जिस प्रकार आधुनिक युग के प्रारम्भ में टोलमी के भूकेन्द्रिक सिद्धांत को त्यागकर कोपर्निकस के सूर्यकेन्द्रिक सिद्धांत को अंगीकार किया गया वैसे ही आज सम्यता के सम्बन्ध में जातिवेन्द्रिक देशभक्ति के दृष्टिकोण को त्यागकर सावभौम दृष्टिकोण को अपनाया होगा। सावभौमवाद भविष्य की आदर्श सम्यता का आधार होगा।⁹⁴ किन्तु सावभौमवादी दृष्टिकोण के विकास के लिए और बौद्धिक मार्ग पर्याप्त नहीं है। अतः भविष्य की इस सम्यता का निर्माण निरपेक्ष बौद्धिक उदारता अथवा सारसग्रहवाद और उत्पादन के साधना के अभिनवीकरण के आधार पर नहीं किया जा सकता। उसके लिए आवश्यक है कि हम अपना सम्यता की सीमाओं को समझे और परायी सम्यताओं के मूल्यों तथा गुणों को अधिक सचेत रूप से स्वीकार करें। अपनी सम्यता के मापदण्डों को दूसरा पर लादने के लिए सक्षम करना फासीवादी मनोवृत्ति का द्योतक है और उसकी विफलता निश्चित है। आवश्यकता इस बात की है कि हम पूर्व तथा पश्चिम के आधारभूत आध्यात्मिक तथा नैतिक मूल्यों को अधिक गहराई के साथ समझने का यत्न करें। मानव जाति घोर कष्ट में है। इतिहास सफट में होकर गुजर रहा है। सम्यता ने जिन विकट समस्याओं को जन्म दिया है उनका एकमात्र हल यह है कि 'विश्व की अजन्मी आत्मा'⁹⁵ प्रस्फुटित होकर स्पष्ट नैतिक तथा आध्यात्मिक चेतना को प्राप्त करले। राधाकृष्णन् का कथन है कि 'भगवद्गीता भी मानव भ्रातृत्व पर बल देती है। उन्होंने गीता की लोकसंग्रह की धारणा का अर्थ विश्व की एकता लगाया है।'⁹⁶

4 राधाकृष्णन् का राजनीति दर्शन

गोपाल कृष्ण गोखले का आदर्श 'राजनीति का आध्यात्मिकीकरण' करना था। महात्मा गांधी ने, जो गोखले को अपना गुरु मानते थे, राजनीति में नैतिक धर्म के मूल्यों को समाविष्ट करने का प्रयत्न किया। राधाकृष्णन् के राजनीतिक विचारों पर गांधीवाद का बहुत अधिक प्रभाव पड़ा है और जीवन के प्रति उनका दृष्टिकोण भी धार्मिक है। इसलिए वे लिखते हैं "राजनीति केवल व्यावहारिक धर्म है।"⁹⁷ आधुनिक जीवन जटिल और सफटापूर्ण परिस्थितियों में उलझा हुआ है। मनुष्य विविध प्रकार की मानसिक चिन्ताओं द्वन्द्वों, मनस्तापों और भयकर अरक्षा की परिस्थितियों का शिकार है। धर्म विक्षुब्ध जीवन में पुनः सन्तुलन स्थापित करने का सबसे शक्तिशाली साधन है। धर्म का अर्थ है सत्य की खोज करना और सभी विद्यमान वस्तुओं में एकता का दर्शन करना। वह यात्रिक पूजापाठ, कमकाण्डी परम्परावाद और तिरडमबाज पुरोहित वर्ग में एकदम दूर है। राधाकृष्णन् का आग्रह है कि मनुष्य को धर्मशास्त्रियों के काल्पनिक तर्क वितर्क और कट्टरता पूर्ण धार्मिक बारीकियाँ को छोड़कर अपने में धर्मपरायणता तथा निवृत्ति की भावना का विकास करना चाहिए। जीवन के सभी क्षेत्रों में सहिष्णुता की धार्मिक भावना प्रेम तथा उदारता का आचरण करना अत्यन्त आवश्यक है। धर्म का अर्थ यह नहीं है कि पुरातन सामाजिक रूढ़ियाँ और मूल्यता पूर्ण सामाजिक अत्याचारों का कायम रखा जाय, जैसा कि भारतीय समाज के अनेक क्षेत्रों में मान लिया गया है। राधाकृष्णन् की दृष्टि में धर्म एक अत्यन्त गम्भीर और वैयक्तिक वस्तु है। धार्मिक अनुभूति स्वभावतः सम-व्यापक होती है। वह एक प्रकार का आध्यात्मिक प्रकाश है जो दीर्घ काल की एकांत माधना और चिन्तन से उपलब्ध होता है। सत्ता तथा महान् आचार्यों के रूपांतरित पवित्र जीवन से उसकी प्रामाणिकता सिद्ध होती है। उससे सम्पूर्ण आत्मा इस प्रकार प्रकाशित हो उठती है कि चेतन और अचेतन का सामान्य भेद ही समाप्त हो जाता है। दूसरे शब्दों में धार्मिक अनुभूति सवेदनशील आत्मा की उस समय वास्तविकता के प्रति प्रतिनिधिता है जिसकी अनिव्यक्ति सत्य, पवित्रता और मौल्य में होती है। धर्म इस बात पर बल देता है कि बाह्य प्रवृत्ति

94 Kalki, पृ 69।

95 एम राधाकृष्णन् 'The World's Unborn Soul, Eastern Religions and Western Thought', पृष्ठ 1-34।

96 एम राधाकृष्णन् English Translation of the Bhagavadgita, पृष्ठ 66।

97 Education Politics and War, पृष्ठ 2।

तथा नैतिक और आध्यात्मिक मूल्यों की दुनिया के बीच पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित किया जाय। तब मनुष्य भलीभाँति समझ लेगा कि मानव चेतना आध्यात्मिक सत्ता के साथ अवयवी रूप में श्रुतलावद्ध है, और फिर वह एकाकीपन, निराशा और विफलता की भावना से मुक्ति प्राप्त कर लेगा।⁹⁸ परोपकारमूलक सेवा से भी धार्मिक चेतना की वृद्धि होती है। राधाकृष्णन् का कहना है 'धर्म करोरी सनक नहीं है, और न वह कोई ऐतिहासिक दैवयोग, मनोवैज्ञानिक युक्ति अथवा पलायन की क्रियाविधि है। वह मानव सम्बन्धों को स्निग्ध करने का कोई ऐसा आध्यात्मिक साधन भी नहीं है जिसे उदासीन दुनिया ने उत्पन्न कर दिया हो। वह मानव प्रकृति का अभिन्न अंग है, मनुष्य की होतव्यता का संदेश है, व्यक्ति के मूल्य का प्रत्यक्ष ज्ञान है, और इस बात की चेतनता है कि विश्व के भविष्य के लिए मनुष्य का निष्पत्ति बहुत महत्वपूर्ण है। वह मनुष्य की आत्मा का परिमाण है, विश्व के रहस्य के विषय में संवेदनशीलता है, अपने साथी मनुष्यों तथा निम्नकोटि के प्राणियों के प्रति प्रेम और करुणा की भावना है। जिस समाज के घटक धार्मिक व्यक्ति होते हैं उनके जीवन में भारी अंतर आ जाता है।'⁹⁹ धर्म मूल्यों का समन्वय और अनुभूतियों का संघटन है। उसका उद्देश्य मनुष्य के सम्पूर्ण व्यक्तित्व को प्रदीप्त करना है। जड़वादी नास्तिकता और बौद्धिक युक्तिवाद मनुष्य की मनस्ताप और मानसिक विघटन से रक्षा नहीं कर सकते। इसके लिए समन्वय और एकीकरण की धार्मिक भावना की आवश्यकता है। धर्म "समग्र मनुष्य की समग्र वास्तविकता के प्रति प्रतिनिधित्व" है।¹⁰⁰ किंतु राधाकृष्णन् ने यह नहीं समझाया है कि मनुष्य की क्षमताओं और शक्तियों के समग्र रूप में क्रियाशील होने की प्रक्रिया और क्रियाविधि क्या है। उनके चिंतन के कटुपक्षी तत्वा का उद्घाटन उनके इस कथन से होता है कि धार्मिक अनुभूति स्वयं-स्थापित, स्वयं-सिद्ध और स्वयं प्रकाशवान है।¹⁰¹ यदि उनके ये अतिशयोक्तिपूर्ण कथन सत्य मान लिये जायें तो यह बात बड़े आश्चर्य की जान पड़ती है कि सभी देशों और सम्यताओं में करोड़ों लोग इस स्वयं सिद्ध अनुभूति का रसास्वादन किये बिना ही इस जीवन से विदा हो गये। राधाकृष्णन् के धार्मिक मानवतावाद के पक्षपोषण में कठिनाई यह है कि उससे श्रद्धालु व्यक्ति का तो उत्साहवर्धन होता है, किंतु बुद्धिवादी उनके तर्कों से सहमत नहीं हो पाता। समग्र मनुष्य के क्रियाशील होने का इसके अतिरिक्त और कुछ अर्थ समझ में नहीं आता कि मानव व्यक्तित्व के शारीरिक, बौद्धिक, संवेगात्मक, सौंदर्यात्मक तथा नैतिक तत्व एक साथ सन्तुष्ट हो।

राधाकृष्णन् धार्मिक मानवतावाद के प्रतिपादक हैं। पश्चिम में मानवतावाद का उदय वैज्ञानिक प्रवृत्तिवाद और देवशास्त्रीय धार्मिकतावाद के विरुद्ध प्रतिनिधियों के रूप में हुआ। उसने सामाजिक तथा नैतिक मूल्यों को प्रतिष्ठा प्रदान की और मानव एकता का समर्थन किया। अतः उसका आदर्शवाद बलाध्य है। किंतु राधाकृष्णन् ने मानवतावाद के पश्चात्त्य सम्प्रदाय में दो आधारभूत कमियाँ बतलायी हैं। प्रथम, वह यह मानकर चलता है कि मनुष्य के जीवन तथा स्वभाव में जो नैतिक तथा प्राकृतिक तत्व हैं उनके बीच परस्पर तीव्र विरोध होता है। इससे नैतिक सामंजस्य की सम्यक आचारनीति असम्भव हो जाती है। नैतिक जीवन का सार इसमें है कि परस्पर संधर्त स्वाभाविक प्रवृत्तियों की नैतिक शासन के अधीन रखा जाय। मानवतावाद की दूसरी कमी यह है कि उसने आध्यात्मिक अर्थ सत्ता की उपेक्षा की है। मानवतावादी आचारनीति की दो सकीर्ण व्याख्याएँ वैज्ञानिक भौतिकवाद तथा रहस्यात्मक राष्ट्रवाद हैं।¹⁰² इस प्रकार पश्चात्त्य मानवतावाद सेवा तथा आत्मत्याग के जिस आदर्श का उत्साह के साथ समर्थन करता है उसके लिए वह आध्यात्मिक आधार प्रदान नहीं करता। उसके अंतर्गत जीवनातीत तथा जीवन की रूपांतरित करने वाली धार्मिकता के लिए स्थान नहीं है। इसके विपरीत राधाकृष्णन् नैतिक मूल्यों को आध्यात्मिक

98 *An Idealist View of Life*, पृष्ठ 58।

99 *Education Politics and War*, पृष्ठ 31।

100 *An Idealist View of Life*, पृष्ठ 88।

101 वही पृष्ठ 92-93।

102 एस राधाकृष्णन् *Eastern Religions and Western Thought* पृष्ठ 80। इन प्रकार हॉमवाद मार्क्सवाद तथा फासीवाद के विरुद्ध हैं।

आधारों पर स्थापित करना चाहते हैं। इस प्रकार वैविध और मोर के मानवतावाद के मुकाबल में राधाकृष्णन आध्यात्मिक दृष्टिकोण की पुनः स्थापना करने का समर्थन करते हैं। उनका विश्वास है कि पूब के रहस्यात्मक धर्मों ने जिन निवृत्तिवादी गुणों पर बल दिया है उनसे सामाजिक स्थिरता की बल मिलता है। इसलिए उनका आग्रह है कि यूरोप के मानवतावादी चिन्तन तथा एशिया के धार्मिक विश्व दर्शन के बीच समन्वय स्थापित किया जाना चाहिए।¹⁰³ उनकी दृष्टि में मूलविहीन आधुनिक मानव का धर्म, विज्ञान तथा मानवतावाद के समन्वय की आवश्यकता है।¹⁰⁴ उसी स उसको सात्वता मिल सकती है और उसी के आधार पर वह निर्दोष सामाजिक व्यवस्था की स्थापना कर सकता है।¹⁰⁵

राधाकृष्णन् पर गांधीजी के जहिंसा तथा सत्याग्रह के दर्शन का गहरा प्रभाव पड़ा है।¹⁰⁶ उन्हें शक्ति, आक्रमण तथा साम्राज्यवाद के दानवी मिट्टा ता से घृणा है, इसलिए वे धर्म को राजनीति का आधार बनाना चाहते हैं। एक वास्तविक तथा बुद्धिमत्तापूर्ण सामाजिक व्यवस्था सत्य, 'याय तथा समान स्वतन्त्रता' के आधार पर ही कायम की जा सकती है। हिंसा शत्रुता को जन्म देती है, और घणा आक्रमण को। गांधीजी के शिष्य होने के नाते राधाकृष्णन् को विश्वास है कि समूहगत तथा राष्ट्रगत तनावों को समाप्त करने का एकमात्र उपाय प्रेम की प्रक्रिया को शक्ति प्रदान करना है। इसका अर्थ यह हुआ कि मानव स्वभाव की विकृतियों और पथभ्रष्टता को रोकने के लिए नैतिक प्रज्ञा तथा सामाजिक प्रेम के साधनों का प्रयोग करना आवश्यक है। गांधीवाद की शुद्ध भावना के अनुरूप राधाकृष्णन् को दृढ़ विश्वास है कि अंत में शक्ति, अत्याचार और आक्रमण की प्रवृत्तियाँ पर आत्मा की विजय अनिवार्य हैं।

राधाकृष्णन् ने स्वतन्त्रता के एक व्यापक सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। उनके अनुसार स्वतन्त्रता मानव की सृजनशक्ति के विकास की बुँजी है। मनुष्य ईश्वरीय आत्मा है इसलिए आवश्यक है कि शरीर, मन तथा आत्मा की शक्तियों और गुणों का विकास किया जाय जिससे आध्यात्मिक व्यक्तित्व का साक्षात्कार किया जा सके। मनुष्य के अन्तर्गत कायकलाप के रूप में व्यक्त होने वाली आध्यात्मिक सृजनशीलता ही सांस्कृतिक महानता का आधार है।

स्वतन्त्रता के सम्बंध में दो मुख्य दृष्टिकोण हैं। व्यक्तिवादिया तथा उदारवादिया के अनुसार नियन्त्रण से मुक्ति ही स्वतन्त्रता है। हॉम ने अपनी पुस्तक 'सिवाइयन' में कहा है कि गति के मांग में बाधा का न होना ही स्वतन्त्रता है। किंतु जमन प्रत्ययवादिया ने स्वतन्त्रता की अधिक व्यापक परिभाषा की है। हेगेल के अनुसार विद्यात्मा (ब्रह्म अथवा ईश्वर) ही स्वतन्त्रता का पूर्ण रूप है। राजनीतिक तथा सामाजिक स्तर पर सामाजिक विकास के लिए उपयोगी नियमों के अनुसार अपने जीवन का ढाल सकने की क्षमता ही स्वतन्त्रता है। चूंकि राधाकृष्णन् का बौद्धिक विकास पूर्णरूप में प्रत्ययवादी परम्पराओं के अंतर्गत हुआ था, इसलिए वे स्वतन्त्रता के सम्बंध में हेगेल की धारणा को स्वीकार करते हैं। वे लिखते हैं 'जिस स्वतन्त्रता की कामना मनुष्य करते हैं वह केवल नियन्त्रण का अभाव नहीं है, इस प्रकार की स्वतन्त्रता तो अवास्तविक और निषेधात्मक होती है। अपनी जन्मजात 'भारीरिक् तथा मानसिक' शक्तियों का पूर्णरूप से प्रयोग करना भी वास्तविक तथा भावात्मक स्वतन्त्रता है।'¹⁰⁷ चूंकि राधाकृष्णन् लोकतन्त्र के समर्थक हैं इसलिए यह अनुमान लगाना सव्या उचित था कि वे स्वतन्त्रता की व्यक्तिवादी व्याख्या को स्वीकार करेंगे। किंतु उन्होंने हेगल तथा ग्रीन की भाँति स्वतन्त्रता की भावात्मक प्रत्ययवादी धारणा को अंगीकार किया है। एशियाई दशा में सामूहिक कल्याण को साक्षात्कृत करने के लिए नियोजन की दिशा में जो प्रगति हो रही है उसके सन्दर्भ में समय की आवश्यकताओं और माँगों का ध्यान में रखत हुए राधाकृष्णन् की स्वतन्त्रता सम्बंधी भावात्मक धारणा ही अधिक समीचीन प्रतीत होती है। किंतु

103 एन राधाकृष्णन् *Eastern Religions and Western Thought*, पृष्ठ 258-59

104 वही पृष्ठ 294।

105 *An Idealist View of Life*, पृष्ठ 62-63।

106 एन राधाकृष्णन् (नमस्कार), *Mahatma Gandhi*

107 एन राधाकृष्णन् *Education, Politics and War*, पृष्ठ 94।

राधाकृष्णन् पूण हेगेलवादी नहीं है। उह काट और स्पेसर की इस धारणा मे भी विश्वास है कि कोई व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता का उपयोग तभी तक कर सकता है जब तक वह दूसरो की समान स्वतन्त्रता का अतिनमण नहीं करता। उन्होने लिखा है "स्वतन्त्र समाज वह है जिसमे प्रत्येक व्यक्ति अपनी इच्छानुसार जीवन बिताने के लिए स्वतन्त्र है, उसकी स्वतन्त्रता पर केवल इतना ही प्रतिबंध हो सकता है कि वह दूसरा की समान स्वतन्त्रता का अतिक्रमण न करे।"¹⁰⁸

लोकतन्त्र राजनीतिक स्वतन्त्रता का दर्शन तथा कार्यप्रणाली है। उसका लक्ष्य ऐसी सस्याओ का निमाण करना है जिनके अंतर्गत मनुष्य की स्वतन्त्रता को साक्षात्कृत किया जा सके। किन्तु राजनीतिक लोकतन्त्र तभी सफल हो सकता है जब मनुष्य मे कुछ विशेष प्रकार की प्रवृत्तियाँ का विकास हो। लोकतन्त्र बुनियादी तौर पर एक चिन्तवृत्ति है, और मानव गरिमा तथा अधिकारा की स्वीकृति पर आधारित है। लोकतन्त्र की सफलता के लिए सहिष्णुता की भावना, विनम्रता तथा जीवन मे अपने को दूसरो की तुलना मे पिछला स्थान देने की इच्छा अत्यंत आवश्यक है। लोक-प्रभुत्व के आदर्श का साक्षात्कार करके लोकतन्त्र व्यक्ति की स्वायत्तता तथा सामाजिक कल्याण के आदर्श के बीच समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न करता है। राधाकृष्णन् को लोकतन्त्र के मूल्यों मे विश्वास है और उनकी यह तोष इच्छा है कि उन मूल्यों को साक्षात्कृत किया जाय। वे लिखते हैं "सही अर्थ मे लोकतन्त्र समाज का स्वशासन है। सबसे कम शासित होना सबसे अच्छे ढंग से शासित होना है। हर शासन स्वशासन का साधन है। लोकतन्त्र के अंतर्गत सामाजिक इच्छा प्रभु होती है, किन्तु सामाजिक इच्छा तकनीकी विषयो का निणय नहीं कर सकती, उदाहरण के लिए मुल्क पद्धति मे सुधार और भारतीय संविधान की समस्याएँ। अनेक देशो मे लोकतन्त्र इसलिए असफल रहा है कि वह सच्चा लोकतन्त्र नहीं है। अभी तक वह केवल एक आदर्श है। जब हम लोकतन्त्र को एक व्यावहारिक सिद्धांत मान लेते हैं, तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि प्रत्येक मनुष्य के कुछ अलघनीय अधिकार हैं जिनका हमें सब व्यक्तियों के साथ व्यवहार करते समय सम्मान करना चाहिए चाहे वे व्यक्ति किसी भी लिंग अथवा उद्यम के हो। व्यक्तित्व पवित्र है, अतः हर व्यक्ति को अपनी प्रकृति का पूण विकास करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। लोकतन्त्र का अर्थ यह नहीं है कि हम सब समान हैं। मनुष्य शारीरिक तथा बौद्धिक दृष्टि से असमान उत्पन्न होते हैं। हर काल मे मनुष्य असमान रहेंगे। यह भी सत्य है कि कोई भी सामाजिक व्यवस्था पूण समानता प्रदान नहीं कर सकती। सुअदसर से लाभ उठाना इस बात पर निर्भर होता है कि कोई मनुष्य किन सामाजिक परिस्थितियों मे रह रहा है और उनके प्रति उसकी क्या प्रतिक्रिया है। फिर भी अवसर की समानता एक अच्छा सामाजिक आदर्श है। लोकतन्त्र कोई स्वाभाविक स्थिति नहीं है, वह एक आदर्श है जिसे उद्यम तथा शिक्षा के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। यदि मतदाताओं की बुद्धि विकसित हो और नेतागण ईमानदार हों तो लोकतन्त्र अधिक सफल हो सकता है। लोकतन्त्र पूण आदर्श की तुलना मे कितना ही घटिया क्या न हो, फिर भी वह उदार निरंकुशवाद के कुछ उदाहरणों को छोड़कर अतीत की सभी शासन प्रणालियों से अच्छा है।"¹⁰⁹ लोकतन्त्र विवाद, बौद्धिक तर्कवितर्क और समझौते के द्वारा प्रभावकारी सामाजिक, आर्थिक और प्रशासकीय परिवर्तन लाने की एक कार्यविधि है। वह तुरंत ढंग से विचारों का धारण करने की सत्तावादी प्रणाली के विरुद्ध है। लोकतन्त्र विराधियों का विनाश करने की कभी अनुमति नहीं दे सकता। राज्य की वैध हिसा के अलावा अन्य सभी प्रकार के बल प्रयोग का परित्याग ही लोकतन्त्र का आधार है। हिंसालमक कार्यप्रणाली का साक्षात्कार चिन्तवृत्ति के साथ मेल नहीं हो सकता। अतः राधाकृष्णन् उन लोकतांत्रिक देशों की कार्यप्रणाली के विरुद्ध हैं जहाँ चिन्तन तथा काम की शक्ती को यांत्रिक ढंग से एक ही साचे मे ढालने का प्रयत्न किया जाता है।

राजनीतिक समानता आर्थिक सुविधाओं की आधारभूत समानता के बिना निरर्थक है। आर्थिक समानता ही राजनीतिक स्वतन्त्रता तथा विधिक समानता को साधनता प्रदान कर सकता है।

अतः धार्मिक मानवतावादी होने के नाते राधाकृष्णन् ने ऐसी समाज-व्यवस्था की आवश्यकता पर बल दिया है जिससे अतन्त्र सभी का 'आधारभूत आर्थिक न्याय'¹¹⁰ उपलब्ध हो सके। व सामाजिक लोकतन्त्र के आदर्श को स्वीकार करते हैं।¹¹¹ उन्होंने लिखा है "मैं समानतावादी समाज का पूर्ण समर्थन करता हूँ। मेरा विश्वास है कि इस प्रकार की व्यवस्था का श्रेष्ठतम धर्म के साथ बड़ी विरोध नहीं है, वास्तव में धर्म की भाँति है कि इस प्रकार की व्यवस्था की स्थापना की जाय। सामाजिक लोकतन्त्र¹¹² की स्थापना के सब प्रयत्न और सम्पत्ति तथा सुविधाओं के अधिक समान वितरण की सभी योजनाएँ धार्मिक भावना की वास्तविक अभिव्यक्ति हैं।"¹¹³ इसलिए समाजवादी न होत हुए भी राधाकृष्णन् सम्पत्ति पर लोकतान्त्रिक पद्धति से सामाजिक स्वामित्व स्थापित करने के आग्रह को स्वीकार करते हैं। दोनों ओर सास्त्री की भाँति व भी मानते हैं कि किसी व्यक्ति का सम्पत्ति पर अधिकार उसके कार्य के मूल्य के आधार पर ही उचित ठहराया जा सकता है। य लिखत हैं "सम्पत्ति तथा शक्ति के बड़े साधना के सामाजिक स्वामित्व पर आधारित अथ व्यवस्था नैतिक जीवन के लिए कम घातक होगी, और उससे सामाजिक भाईचारे के विकास में अधिक सहायता मिलेगी। आर्थिक पुनर्र्वासा सामाजिक सेवा से पृथक् नहीं होना चाहिए। धन प्राप्त करने का अधिकार सामाजिक दायित्व के निर्वहन पर आधारित होना चाहिए। कुछ विशेष साधना से होने वाला तथा निश्चित मात्रा से अधिक लाभ अवैध घोषित कर दिया जाय। मारी आय को धरा के द्वारा सीमित किया जा सकता है। करारपण लोकतान्त्रिक है, किन्तु सम्पत्ति का जस्त परना अत्याचारपूर्ण है।"¹¹⁴ राधाकृष्णन् धन की अतिशय विषमता के उन्मूलन के पक्ष में हैं, किन्तु वे निजी सम्पत्ति के तात्कालिक समाजीकरण की अनुमति नहीं दे सकते। फिर भी उनका पुनर्र्वासानवादी होना उनके इस कथन से प्रमाणित होता है कि प्राचीन भारतीय समाज में अनुपाती 'न्याय' का सिद्धांत प्रचलित था। वे लिखते हैं "प्राचीन भारत में अनुपाती 'न्याय' का जो आदर्श प्रचलित था उसके अनुसार श्रमिका और कृषका ही नहीं अपितु नाइयों, घोबियाँ, सफाई कर्मचारियाँ और पहरेदारों को भी खेत की उपज का भाग उपलब्ध होता था। उस आदर्श के सामान्य सिद्धांत में वर्तमान परिस्थितियाँ के अनुसार संशोधन किया जा सकता है।"¹¹⁵

चूँकि राधाकृष्णन् आध्यात्मिक मानवतावादी हैं, इसलिए उह मार्क्सवाद की समाज को प्रधानता देने वाली प्रवृत्ति से घृणा है। यही कारण है कि वे मार्क्सवाद के दार्शनिक आलोचक हैं। तनाव तथा संघर्ष के सिद्धान्त के विपरीत वे आध्यात्मिक सामंजस्य के मेल कराने वाले आदर्श का समर्थन करते हैं।¹¹⁶ द्वैतात्मक भौतिकवाद भौतिक शक्तियों के अथ और औचित्य के विश्लेषण पर अनावश्यक बल देता है। अधिक से अधिक वह भौतिक प्रक्रिया का अभिकथन है, वह उसकी व्याख्या नहीं करता।¹¹⁷ इसने अतिरिक्त रूसी बोलशेविकवाद परम्परागत धर्मों का विरोधी होते हुए भी व्यवहार में एक रहस्यात्मक धर्म और पंथ बन गया है और वह भी प्रचार की परम्परागत प्रणाली का प्रयोग करता है।¹¹⁸

जाति की समस्या आधुनिक भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक विचारों के लिए सबसे अधिक उलझन और घबड़ाहट उत्पन्न करने वाली है। इस विषय में राधाकृष्णन् पुरातनवादी हैं,

110 *Contemporary Indian Philosophy*, पृष्ठ 504।

111 अपने *Fragments of a Confession* नामक ग्रंथ में राधाकृष्णन् ने यहाँ तक कहा है कि सामाजिक क्रांति लाना हमारा कर्तव्य है।

112 *Education, Politics and War* 'समाजीकृत' 'यतिवाद' तथा का समर्थन किया है।

113 वही, पृष्ठ 14-15।

114 *Education, Politics and War* पृष्ठ 42।

115 एम राधाकृष्णन् *Education, Politics and War*, पृष्ठ 43 (पूना इण्टरनेशनल बुक सर्विस, 1944)। यहाँ यह बतला देना उपयुक्त होगा कि अनुपाती 'न्याय' (यथाभाव न्याय) के सिद्धांत का प्रतिपादन अरस्तू ने किया था न कि हिंदू विवेकशास्त्रियों ने।

116 *Eastern Religions and Western Thought* पृष्ठ 268।

117 एम राधाकृष्णन् *Fragments of a Confession, The Philosophy of Radhakrishnan*

118 *An Idealist View of Life*, पृष्ठ 47।

किन्तु प्रतिप्रियावाणी यन्त्री नहीं है। य वषण-व्यवस्था के मनोवैधानिक तथा समाजशास्त्रीय आधारों और भावनाओं का स्वीकार करत है।¹¹⁹ उनका कहना है कि 'यूनि' वषण व्यवस्था मनुष्य की आध्यात्मिक गमानता का स्वीकार करती है, इसलिए यह सारतांत्रिक है। इसके अतिरिक्त उनका यह भी मत है कि 'यूनि' उमने अनगत व्यक्ति स्वेच्छा से अपने दायित्वा को स्वीकार करता है, इसलिए उमने व्यक्ति का परिचयन होता है। वषणव्यवस्था समाज की प्रगति की परमाणविक धारणा के विरुद्ध है और अवयवों धारणा का स्वीकार करती है। यह ज्ञान, प्रगतिशील साहम, उत्पादन शक्तता तथा सामाजिक सेवा के बुद्धिमत्ता मामजस्य का समयन करती है।¹²⁰ राधाकृष्णन का कहना है कि वषण का समाजशास्त्र हर काम का सामाजिक दृष्टि से उपयोगी माता है और गुणवत्ता की व्यवस्था का ही सामाजिक 'याय समन्ता' है।¹²¹ मुझे इसमें सन्देह है कि 'राधाकृष्णन्' वषणव्यवस्था के सहकारी रूप की हम हमनवाणी ध्याना का अब भी स्वीकार करत हैं। वषणव्यवस्था को लोकतांत्रिक गिजाता के आधार पर समयन करत पुनरुत्थानवादी राजनीतिक दान का एक बहुत रोचक रूप है। किन्तु राधाकृष्णन् जाति व्यवस्था की उस विघटनकारी प्रवृत्ति के आलोचक हैं जो हम आज भारतीय समाज में दान का मिलती है। आज यह पृष्ठ और बलह का प्रोत्साहन देती है और बुद्धिहीन अत्याचारों को बनाय रगन में महायव है। उससे सामाजिक सहजता के माग में बाधा पड़ती है। फिर भी ये समाज-व्यवस्था में बायमूलक समुदाया की उपादेयता को स्वीकार करत हैं। सामाजिक उद्देश्य अगणित तरीका से गिद्ध होता है, अतः हर व्यक्ति सामाजिक विकास में विनिष्ट योग दे सकता है।

आध्यात्मिक मानवशास्त्र का ज्ञान विद्व-समाज के आदर्श को जन्म देना है।¹²² आत्मा के धर्म तथा राष्ट्र-यूजा के आदर्शों के बीच परस्पर उन्न विरोध है। भविष्य में उत्पन्न हान वाला¹²³ मानव समाज विद्व राज्य पर आधारित ज्ञान चाहिए। सत्वार के 'याय के स्थान पर विवेक, 'याय तथा सामूहिक सुरक्षा की स्थापना हानी चाहिए। जातीय (नस्लगत) भ्रातृभाव की उपलब्धि तथा विद्व मस्तिष्क और विद्व अत करण का विकास परमावश्यक है। राष्ट्र का पारम्परिक व्यवहार अंतरराष्ट्रीय विधि पर आधारित हाना चाहिए। प्रभु शक्ति को सीमित करना होगा। 'राधाकृष्णन्' अन्तरराष्ट्रवादी हैं। ये समुक्त राष्ट्र सध व आदर्शों के भग्यक हैं। अपनी पुस्तक 'इज विस पीस?' में उन्होंने एक प्रसार की विद्व सरकार का समयन किया है। व चाहते थे कि एक सध सरकार की स्थापना की जाय जो सुरक्षा तथा प्रतिरक्षा के लिए जिम्मेदार हो।¹²⁴ किन्तु राजनीतिक अत-राष्ट्रवाद की सधनता के लिए आवश्यक है कि धार्मिक मूल्य का भी विकास हो। उनका विचार है कि धार्मिक आदर्शवाद ही वास्तविक भाईचारे तथा सहकारिता के लिए आधार तैयार कर सकता है। वे लिखत हैं "विद्व व इतिहास में धार्मिक आदर्शवाद ही शान्ति का सबसे शक्तिशाली और आशापूर्ण साधन गिद्ध हुआ है। जब तक हम अधिनारी और कृत्या को आधार मानकर चलते रहेंगे तब तक हम मनुष्य व परस्पर विरोधी स्वायों और आशाओं में सामजस्य स्थापित नहीं कर सकेंगे। सधियाँ तथा राजनयिक समझौते हमारे आवेश पर अकुल सगा सकत है, किन्तु व हमारे मन को दूर नहीं कर सकते। विद्व में मानवजाति के लिए प्रेम का सचार करना है। हमें ऐसे धार्मिक धीरा की आवश्यकता है जो सम्पूर्ण विद्व के रूपांतर की प्रतीमा नहीं करेंगे, बल्कि जो आवश्यकता पडने पर अपना जीवन दकर भी 'एक पृथ्वी एक परिवार' के आदर्श को सिद्ध कर देंगे।¹²⁵

119 *The Hindu View of Life*, पृष्ठ 127।

120 *Eastern Religion and Western Thought*, पृष्ठ 356।

121 वही, पृष्ठ 366-68।

122 वही, पृष्ठ 361।

123 वही पृष्ठ 57।

124 एम राधाकृष्णन् *Is This Peace?* पृष्ठ 62 (बम्बई 1950)।

125 एम राधाकृष्णन्, *Kalki or the Future of Civilization*, द्वितीय संस्करण पृष्ठ 64 (बम्बई, हिंदू विज्ञान 1949)।

अतः धार्मिक मान्यतावादी हान के नाते राधाकृष्णन ने ऐसी समाज-व्यवस्था की आवश्यकता पर बल दिया है जिसके अंतर्गत सभी का 'आधारभूत आर्थिक' 'याय'¹¹⁰ उपलब्ध हो सके। ये सामाजिक लोकतन्त्र के आदर्श को स्वीकार करते हैं।¹¹¹ उन्होंने लिखा है "यदि समानतावादी समाज का पूर्ण समर्थन करता है। मेरा विश्वास है कि इस प्रकार की व्यवस्था का श्रेष्ठतम धर्म के साथ कोई विरोध नहीं है, वास्तव में धर्म की माँग है कि इस प्रकार की व्यवस्था की स्थापना की जाय। सामाजिक लोकतन्त्र¹¹² की स्थापना के सब प्रयत्न और सम्पत्ति तथा सुविधाओं का अधिक समान वितरण की सभी योजनाएँ धार्मिक भावना की वास्तविक अभिव्यक्ति हैं।"¹¹³ इसलिए समानतावादी न होत हुए भी राधाकृष्णन सम्पत्ति पर लोकतान्त्रिक पद्धति से सामाजिक स्वामित्व स्थापित करने के आग्रह को स्वीकार करते हैं। टानी और लास्को की भाँति वे भी मानते हैं कि किसी व्यक्ति का सम्पत्ति पर अधिकार उसके धर्म के मूल्य के आधार पर ही उचित ठहराया जा सकता है। वे लिखते हैं "सम्पत्ति तथा शक्ति के बड़े साधन के सामाजिक स्वामित्व पर आधारित अथवा धर्मवादी नैतिक जीवन के लिए कम घातक होगी और उससे सामाजिक भाईचारे के विकास में अधिक सहायता मिलेगी। आर्थिक पुनर्स्थापना सामाजिक सेवा से प्रेरित नहीं होना चाहिए। धन प्राप्त करने का अधिकार सामाजिक दायित्व के निर्वहन पर आधारित होना चाहिए। कुछ विरोध साधना से होना वाला तथा निश्चित मात्रा से अधिक लाभ अर्जित घोषित कर दिया जाय। भारी आय को कर के द्वारा सीमित किया जा सकता है। करारोपण लोकतान्त्रिक है, किन्तु सम्पत्ति का जम्मा करना अत्याचारपूर्ण है।"¹¹⁴ राधाकृष्णन धन की अतिशय विषमता के उन्मूलन के पक्ष में हैं, किन्तु वे निजी सम्पत्ति के तात्कालिक समाजीकरण की अनुमति नहीं दे सकते। फिर भी उनका पुनरुत्थानवादी होना उनके इस कथन से प्रमाणित होता है कि प्राचीन भारतीय समाज में अनुपाती 'याय' का सिद्धांत प्रचलित था। वे लिखते हैं "प्राचीन भारत में अनुपाती 'याय' का जो आदर्श प्रचलित था उसके अनुसार श्रमिकों और कृषकों को भी नहीं अपितु नाइया, धोबियों, सफाई कर्मचारियों और पहरेदारों को भी खेत की उपज का भाग उपलब्ध होता था। उस आदर्श के सामान्य सिद्धांत में वर्तमान परिस्थितियों के अनुसार संशोधन किया जा सकता है।"¹¹⁵

चूँकि राधाकृष्णन आध्यात्मिक मान्यतावादी हैं, इसलिए उन्हें मार्क्सवाद की समाज का प्रधानता देने वाली प्रवृत्ति से घृणा है। यही कारण है कि वे मार्क्सवाद के दार्शनिक आलोचक हैं। तनाव तथा संघर्ष के सिद्धान्त के विपरीत वे आध्यात्मिक सामंजस्य के मेल कराने वाले आदर्श का समर्थन करते हैं।¹¹⁶ द्वांद्वात्मक भौतिकवाद भौतिक शक्तियों के अथवा और औचित्य के विश्लेषण पर अनावश्यक बल देता है। अधिक से अधिक वह भौतिक प्रक्रिया का अभिमुख्य है, वह उसकी व्याख्या नहीं करता।¹¹⁷ इसके अतिरिक्त रूसी बोलशेविकवाद परम्परागत धर्मों का विरोधी होते हुए भी व्यवहार में एक रहस्यात्मक धर्म और पंथ बन गया है और वह भी प्रचार की परम्परागत प्रणाली का प्रयोग करता है।¹¹⁸

जाति की समस्या आधुनिक भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक विचारों के लिए सबसे अधिक उल्लेखनीय और घबड़ाहट उत्पन्न करने वाली है। इस विषय में राधाकृष्णन पुरातनवादी हैं,

110 *Contemporary Indian Philosophy*, पृष्ठ 504।

111 अपने *Fragments of a Confession* नामक लेख में राधाकृष्णन ने यहाँ तक कहा, दिया है कि सामाजिक क्रांति सारा हमारा स्वयं है।

112 *Education Politics and War* समग्रोक्त 'व्यक्तिवाद' तक का समर्थन किया है।

113 वही पृष्ठ 14-15।

114 *Education, Politics and War*, पृष्ठ 42।

115 इस राधाकृष्णन *Education Politics and War*, पृष्ठ 43 (पूना इन्स्टीट्यूट ऑफ़ स्टडीज, 1944)। यहाँ यह बतला देना उपयुक्त होगा कि अनुपाती 'याय' (यथाभाग याय) का सिद्धान्त का प्रतिपादन अरस्तु ने किया था कि हिंदू विधिशास्त्रियों ने।

116 *Eastern Religions and Western Thought*, पृष्ठ 268।

117 एम राधाकृष्णन 'Fragments of a Confession' *The Philosophy of Radhakrishnan*

118 *An Idealist View of Life* पृष्ठ 47।

किंतु प्रतिक्रियावादी कभी नहीं हैं। वे वण-व्यवस्था के मनोवैज्ञानिक तथा समाजशास्त्रीय आधारों और भावनाओं को स्वीकार करते हैं।¹¹⁹ उनका कहना है कि चूंकि वण व्यवस्था मनुष्यों की आध्यात्मिक समानता को स्वीकार करती है, इसलिए वह लोकतांत्रिक है। इसके अतिरिक्त उनका यह भी मत है कि चूंकि उसके अंतर्गत व्यक्ति स्वेच्छा से अपने दायित्वों को स्वीकार करता है, इसलिए उससे व्यक्तित्व का परिवर्धन होता है। वणव्यवस्था समाज की प्रकृति की परमाणविक धारणा के विरुद्ध है और अन्वयवी धारणा को स्वीकार करती है। वह ज्ञान, प्रशासकीय साहस, उत्पादन क्षमता तथा सामाजिक सेवा के बुद्धिसंगत सामंजस्य का समर्थन करती है।¹²⁰ राधाकृष्णन् का कहना है कि वण का समाजशास्त्र हर काम को सामाजिक दृष्टि से उपयोगी मानता है और सुअवसरा की व्यवस्था को ही सामाजिक 'याय' समझता है।¹²¹ मुझे इसमें सन्देह है कि राधाकृष्णन् वणव्यवस्था के सहकारी रूप की इस हंगेलवादी व्याख्या को अब भी स्वीकार करते हैं। वणव्यवस्था को लोकतांत्रिक सिद्धांता के आधार पर समर्थन करना पुनरुत्थानवादी राजनीतिक दशन का एक बहुत रोचक रूप है। किंतु राधाकृष्णन् जाति व्यवस्था की उस विघटनकारी प्रवृत्ति के आलोचक हैं जो हम आज भारतीय समाज में देखने को मिलती है। आज वह फूट और कलह को प्रोत्साहन देती है और बुद्धिहीन अत्याचारों को बनाये रखने में सहायक है। उससे सामाजिक सहजता के भाग में बाधा पड़ती है। फिर भी वे समाज-व्यवस्था में कायमूलक समुदायों की उपादेयता को स्वीकार करते हैं। सामाजिक उद्देश्य अर्थात् तरीकों से सिद्ध होता है, अतः हर व्यक्ति सामाजिक विकास में विशिष्ट योग दे सकता है।

आध्यात्मिक मानवतावाद का दशन विश्व समाज के आदर्शों को जन्म देता है।¹ आत्मा के धर्म तथा राष्ट्र पूजा के आदर्शों के बीच परस्पर उग्र विरोध है। भविष्य में उत्पन्न होने वाला¹²² मानव समाज विश्व राज्य पर आधारित होना चाहिए। तलवार के 'याय' के स्थान पर विवेक, 'याय' तथा सामूहिक सुरक्षा की स्थापना होनी चाहिए। जातीय (नस्लगत) भ्रातृभाव की उपलब्धि तथा विश्व सस्कृति और विश्व अंतःकरण का विकास परमावश्यक है। राष्ट्रा का पारस्परिक व्यवहार अंतरराष्ट्रीय विधि पर आधारित होना चाहिए। प्रभु शक्ति को सीमित करना होगा। 'राधाकृष्णन् अंतरराष्ट्रवादी हैं। वे समुक्त राष्ट्र सभ के आदर्शों के समर्थक हैं। अपनी पुस्तक 'इज दिस पीस?' में उन्होंने एक प्रकार की विश्व सरकार का समर्थन किया है। वे चाहते थे कि एक सभ सरकार की स्थापना की जाय जो सुरक्षा तथा प्रतिरक्षा के लिए जिम्मेदार हो।¹²³ किंतु राजनीतिक अंतराष्ट्रवाद की सफलता के लिए आवश्यक है कि धार्मिक मूल्यों का भी विकास हो। उनका विचार है कि धार्मिक आदर्शवाद ही वास्तविक भाईचारे तथा सहकारिता के लिए आधार तैयार कर सकता है। वे लिखते हैं "विश्व के इतिहास में धार्मिक आदर्शवाद ही शान्ति का सबसे शक्तिशाली और आशापूर्ण साधन सिद्ध हुआ है। जब तक हम अधिकारों और कृतव्यों को आधार मानकर चलते रहेंगे तब तक हम मनुष्य के परस्पर विरोधी स्वार्थों और आशाओं में सामंजस्य स्थापित नहीं कर सकेंगे। संधियाँ तथा राजनयिक समझौते हमारे आवेशों पर अकुल सगा सकते हैं, किंतु वे हमारे मन को दूर नहीं कर सकते। विश्व में मानवजाति के लिए प्रेम का संचार करना है। हमें ऐसे धार्मिक वीरों की आवश्यकता है जो सम्पूर्ण विश्व के रूपांतर की प्रतीक्षा नहीं करेंगे, बल्कि जा आवश्यकता पड़े पर अपना जीवन देकर भी 'एक पृथ्वी एक परिवार' के आदर्श को सिद्ध कर देंगे।¹²⁴

119 *The Hindu View of Life*, पृष्ठ 127।

120 *Eastern Religion and Western Thought*, पृष्ठ 356।

121 वही पृष्ठ 366-68।

122 वही पृष्ठ 361।

123 वही, पृष्ठ 57।

124 एस राधाकृष्णन् *Is This Peace?* पृष्ठ 62 (बम्बई 1950)।

125 एस राधाकृष्णन् *Kalki or the Future of Civilization*, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ 64 (बम्बई, हिन्दू प्रकाश 1949)।

राधाकृष्णन ने वास्तविक विश्व शांति की स्थापना के तीन उपाय बताये हैं

- (1) सामाजिक सौख्यता की स्थापना,
- (2) साम्राज्यवादी आधिपत्य तथा उपनिवेशवाद का उन्मूलन, और
- (3) राष्ट्रीय राज्या के प्रभुत्व पर अन्तरराष्ट्रीय नियन्त्रण।¹²⁶

अपनी 'दृष्टिया एण्ड चान्सेस फुगन' में उन्होंने 'यायपूष विद्वज्जाति' के तीन आधारभूत सिद्धांत निर्धारित किए हैं (1) जातिगत समानता, (2) विश्व राष्ट्रमण्डल, और (3) अन्तर राष्ट्रीय पुनर्स्थापना।¹²⁷

राधाजी तथा अरविन्द की भांति राधाकृष्णन् भी मनुष्य के हृदय तथा मन में परिवर्तन के सिद्धांत का प्रतिपादन करते हैं।¹²⁸ राग गम्भीर है। मानव सत्सृष्टि साम, सम्पत्ता और ध्यान स्वाध्याय तथा उत्पन्न वस्तुपूर्ण निराशा तथा मानसिक विट्ति के दोर में गुलाम रहो है। मरुट और मत्ताप के इस युग में गुलाम स्वाभाविक घटना बन गया है। एक दूसरे की दगावारी निजी कामनाओं की अधिनायिक सृष्टि करना ही जीवन का सत्य बन गया है और यही समस्या की जड़ है। इसका अन्त मनुष्य की चेतना में परिवर्तन करके ही किया जा सकता है। मानव आत्मा की स्वाभाविक गम्भीरता का स्वीकार करना आवश्यक है, क्योंकि आत्मा की शक्ति और जीवनबल की साजबराह ही समस्या का हल निकाला जा सकता है, वर्तमान संशयवादी प्रवृत्ति तथा तात्कालिक कामचलाऊ उपायों की टटोल से काम नहीं चल सकता।¹²⁹ इसके लिए आवश्यक है कि आध्यात्मिक स्वतंत्रता का साक्षात्कार के हेतु समुचित शिक्षा की व्यवस्था की जाए। पुष्टा और स्निग्धा के जीवन का स्थापन हो और उन्हें पाप, भ्रम और अज्ञान से मुक्ति मिले। यही मानव जाति की हास्यता है।

5 निष्कर्ष

राधाकृष्णन उच्चशक्ति के घमणास्त्री और भारतीय दशन के प्रसिद्ध निवचनकर्ता हैं। किन्तु उन्हें मौलिक बाटि का रचनात्मक तत्वशास्त्री नहीं कहा जा सकता। उन्होंने एक व्यवस्थित ग्रहण विद्या की विवाद रचना नहीं की है, उनकी दक्षिण उनके व्यापक और गम्भीर दार्शनिक पाण्डित्य में निहित है। उन्हें उच्चबाटि का सामाजिक तथा राजनीतिक दार्शनिक भी नहीं कहा जा सकता। एक सिद्धांतकार के रूप में उनका मुख्य प्रयोजन धर्म के प्रत्ययवादी दान का निरूपण करना रहा है। उनकी रचनाओं से इस बात का साक्ष्य नहीं मिलता कि उनका आधुनिक राजनीतिशास्त्र, समाजशास्त्र और मानवशास्त्र के मुख्य समुदायों से परिचय है। इसलिए उनके पास उन सद्धार्तिक उपकरणों का अभाव है जिनके द्वारा उन्नत सामाजिक और राजनीतिक चिन्तन की व्यवस्था की रचना की जा सकती है। फिर भी वे इस बात के अधिकारी हैं कि आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन में उनकी गणना की जाए, क्योंकि उन्होंने लोकतन्त्र सामाजिक याय तथा विश्व शांति के समर्थन में धार्मिक आदर्शवाद के सिद्धांत पर अधिक बल दिया है।

राधाकृष्णन पश्चिम के लिए भारतीय दशन के प्रसिद्ध व्याख्याकार हैं। यद्यपि उनकी दार्शनिक रचनाएँ विवेकानन्द और रामतीर्थ की रचनाओं से एक उपदेश की भांति उत्प्रेरित और बाकचातुष्य से पूर्ण नहीं हैं, किन्तु उनमें पाण्डित्य अधिक देखने को मिलता है। उन्होंने भारत की बहुमूल्य दार्शनिक विरासत को पश्चिम की अंग्रेजी जानने वाली जनता के लिए उपलब्ध करा दिया है। अपनी रचनाओं में उन्होंने अनेक स्थलों पर भारतीय तथा पाश्चात्य विचारकों के बीच तुलना की है, इससे भारतीय दार्शनिकों का तुलनात्मक दशन के क्षेत्र में योगदान स्पष्ट हो जाता है।

राधाकृष्णन की विभिन्न रचनाएँ जो 1908 के उपरांत लगभग आधी शताब्दी की दीर्घ कालीन बौद्धिक सज्जनशीलता की उपज हैं, पश्चिम तथा पूर्व के बीच दार्शनिक संतु का काम करती हैं। उन्होंने पाश्चात्य चिन्तन की रहस्यात्मक, धार्मिक तथा आदर्शवादी धारणाओं को अधिक महत्व

126 *Education Politics and War* पृष्ठ 11।

127 एम राधाकृष्णन् *India and China* पृ 194-200 (बम्बई 1954)।

128 एम राधाकृष्णन् *Education Politics and War*, पृ 93।

129 *An Idealist View of Life* पृ 82-83।

गिया है। रहस्यवाद तथा आध्यात्मिक चिन्तन पर पूव का एकाधिकार नहीं है। पूव तथा पश्चिम के चिन्तन में धार्मिक आदर्शवाद की जो समान प्रवृत्तियाँ देखन को मिलती हैं वे मानव जाति की दो धाराओं के बीच निरन्तर वृद्धिमान सांभजन्य की सम्भावना की द्योतक हैं।

राजनीतिक चिन्तन में राधाकृष्णन का योगदान यह है कि उन्होंने मनुष्य की समस्याओं का मूलमान के लिए धार्मिक मार्ग का समर्थन किया है। उन्होंने एक नय मानवतावाद का उद्घोष दिया है। उनका आधार यह मान्यता है कि जीवन में धार्मिक मूल्यों को प्राथमिकता दी जानी चाहिए। किन्तु राधाकृष्णन सर्वोपरि सम्प्रदायवादी नहीं हैं। घम में उनका अभिप्राय है बहुधर्म, साहचर्य, सम-वाय, उदारता तथा सहिष्णुता की भावना और इस ध्यान की स्वीकृति कि मनुष्य में ईश्वरीय ज्योति विद्यमान है और यही उसकी आन्तरिक प्रकृति है। राधाकृष्णन उन लोगों में से हैं जिन्होंने धार्मिक चेतना की पुनर्स्थापना करने का अत्यधिक ओजस्वी ढंग से समर्थन किया है।

राधाकृष्णन के राजनीतिक चिन्तन के विषय में कहा जा सकता है कि उनमें 'व्यक्तिवादी प्रत्ययवाद की विचारधारा का पुष्ट किया है। मनुष्य के नैतिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों के पुनरुत्थान के लिए मनुष्य प्रयत्नशील है, इस दृष्टि में वे व्यक्तिवादी हैं। वे इस अर्थ में भी व्यक्तिवादी हैं कि उन्होंने मनुष्य की आध्यात्मिक समझना पर बल दिया है और आग्रहपूर्वक कहा है कि मनुष्य का बौद्धिक गिनना की प्रणाली के द्वारा इनका ऊँचा उठाया जा सकता है कि वह स्वतन्त्रता, बुद्धि प्रगति और बहुत्व के मूल्यों को उत्तरोत्तर स्वीकार करना जाय। उनका विश्वास है कि शिक्षा के द्वारा मनुष्य के आचरण में भी विवेक तथा उदारता को बढि की जा सकती है। राधाकृष्णन बुद्धि गिनना तथा वैज्ञानिक प्रगति के लिए उन्मुख हैं। इस दृष्टि से उनमें तथा दार्शनिक उग्रवादियों में बहुत कुछ समानता और सादृश्य है। किन्तु राधाकृष्णन पर हंगल, काट और बंडले के प्रत्ययवाद का भी गहरा प्रभाव है। वे सामाजिक दायित्वों की प्राथमिकता को स्वीकार करते हैं। उन्होंने समाज के मनुष्य में अवयवी धारणा को भी स्वीकार किया है। एक अग्रस्तवादी की भाँति उनका भी कथन है कि राज्य का काम मनुष्य जीवन को श्रेष्ठतर बनाना है।¹³⁰ इस प्रकार राधाकृष्णन व्यक्तिवादी प्रत्ययवाद के सम्प्रदाय के अनुयायी हैं। आत्मा के मूल्यों की खोज करना ही उनके चिन्तन का सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्त्व है। वे बारम्बार यही कहा करते हैं कि दयनीय और निराश्रित मानव आत्मा का एकमात्र अवलम्ब आध्यात्मिकता ही है। राधाकृष्णन राजनीतिक विषमावस्था, धार्मिक अव्यवस्था तथा सामाजिक अन्याय के बीच भी आत्मा के घम की खोज में रहते हैं। हमें स्पष्ट है कि उनकी जहाँ रहस्यवादी आदर्शवाद की हिन्दू दार्शनिक परम्परा में बहुत गहरी है।

प्रकरण 11

सत्यदेव परिव्राजक

1 प्रस्तावना

हिन्दू मठों के गतिविधाली समयक और एक युगलु तथा निर्भीक सत्यासी स्वामी सत्यदेव परिव्राजक (1879-1961) का जन्म लुधियाना में हुआ था और ज्वालापुर हरद्वार में उनका देहांत हुआ। जब वे लाहौर की एक प्राथमिक पाठशाला में पढ़ते थे उसी समय उन्हें वैश्व परम्पराओं में दार्शनिक कर दिया गया था। उन्होंने मत्याध प्रकाश तथा स्वामी दयानन्द की एक संक्षिप्त आत्मकथा पढ़ी और सामाजिक विद्रोही बन गये। पण्डित लेखराम के वीरतापूर्ण मिशनरी उत्साह तथा लाला लाजपत राय द्वारा रचित मत्स्योनी के जीवनचरित से उन्हें प्रेरणा मिली। उन्होंने लिखा है कि लालाजी की पुस्तक से मैं राजनीतिक स्वतन्त्रता का मूल्य सीखा था।¹³¹ मैट्रोकुलेजन परीक्षा उत्तीर्ण करने के उपरांत उन्होंने कुछ महीनों के लिए लिपिक का काम किया और फिर डी ए की कॉलेज लाहौर तथा महेन्द्र कॉलेज पटियाला में अध्ययन किया। स्वामी महानन्द से उन्होंने सम्स्कृति व्याकरण पढ़ना आरम्भ किया। उसके बाद उन्होंने उत्तर भारत के अनेक स्थानों में 'तपु-सिद्धांत कौमुदी', 'सिद्धांत कौमुदी' तथा अष्टाध्यायी का अध्ययन किया। वाराणसी के सेद्वल

130 Eastern Religions and Western Thought पृ 360।

131 सत्यदेव परिव्राजक की आत्मकथा, 'स्वतन्त्रता की यात्रा में', पृ 282 (सत्यज्ञान निकेतन ज्वालापुर, 1961)।

हिंदू कॉलेज में उनका डा एनी वेंसेंट से सम्पर्क हुआ। किंतु उस समय वे कट्टर आयसमाजी थे इसलिए श्रीमती वेंसेंट से उनका सम्बन्ध अधिक दिना तक न चल सका। वहीं आशिक रूप में श्यामसुन्दरदास की प्रेरणा से उन्होंने हिंदी में लिखना आरम्भ किया जो आगे चलकर उनके जीवन का मुख्य बाध बन गया। स्वामी विवेकानन्द और स्वामी रामतीर्थ के व्यक्तित्व, रचनाओं और भाषणों से गम्भीर प्रेरणा तथा उत्कट उत्साह प्राप्त करके सत्यदेव ने 1905 में अमेरिका को प्रस्थान किया। अमेरिका में वे पाँच वर्ष रहे। वहाँ उन्होंने शिवाग्रो, ओरेगा (यूजीन) और वाशिंगटन (सीटल) के विश्वविद्यालयों में अध्ययन किया तथा राजनीति शास्त्र का विशेष विषय लेकर वी ए की परीक्षा उत्तीर्ण की। कैम्ब्रिज (मैसेचुसेट्स) में उनकी लासा हर्दयाल से मेंट हुई।¹³²

1911 में सत्यदेव भारत लौट आये और राष्ट्रवाद की व्याख्या तथा प्रचार करने के लिए बहुत ही उग्र तथा भोजस्वी भाषण देने लगे। उन्होंने भारतीयों को शुद्ध राष्ट्रवाद का संदेश दिया जिसका पाठ उन्होंने अमेरिका में सीखा था। अपने आजस्वी भाषणों द्वारा उन्होंने शारीरिक बल, स्वावलम्ब, धर्म की गरिमा, मानव अधिकार, हिंदी का प्रचार, हिंदू सभ्यता पर गव तथा भारतायता का महत्व समझाया। वे 'राजनीतिक सत्यासी' होने का दावा करते थे। उन्होंने राष्ट्रवाद का संदेश दिया, किंतु उसमें नैतिक तत्व भी जुड़ा रहता था। महात्मा गांधी के कहने से उन्होंने 1918 में दक्षिण में हिंदी के प्रचार के लिए प्रारम्भिक कार्य किया।

जब गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन आरम्भ किया तो सत्यदेव उनके सहयोग के रूप में काम करते रहे और स्कूलों तथा कॉलेजों के बहिष्कार के समय में अनेक स्थानों पर उन्होंने जागृत भाषण दिये। किंतु बाद में वे मोतीलाल नेहरू के स्वराज्य दल में सम्मिलित हो गये और 1925 के चुनावों में उस दल के प्रत्याशियों का समर्थन किया। 1924 में उन्होंने अपनी 'संगठन का विगुल' नामक पुस्तक की रचना तथा प्रकाशन किया। 1927 में वे आँखा की चिकित्सा के लिए जर्मनी चले गये और वहाँ भी उन्होंने हिंदू सभ्यता की श्रेष्ठता पर भाषण दिये।

सत्यदेव स्वभाव से आक्रामक तथा युयुत्सु प्रवृत्ति के थे। उनकी वाणी बड़ी तीक्ष्ण थी। अपनी बातचीत में वे पुलिस तथा सी आई डी के विरुद्ध विप उगला करते थे। सत्यदेव कभी भी आतंकवादी अथवा क्रांतिकारी नहीं थे, यद्यपि इस सम्बन्ध में उन पर निरंतर जाग्रहपूर्वक संदेह किया जाता रहा। बल्कि उन्होंने आतंकवादियों को हिंसा के मार्ग से हटाने का भी प्रयत्न किया और उन्हें समझाया कि यज्ञतन हिंसा करने तथा यदाकदा नोकरशाही के किसी सदस्य को मार डालने से कोई लाभ नहीं हो सकता। किंतु पुलिस के अभिलेखों में उन्हें एक आतंकवादी के रूप में ही चित्रित किया गया था, और इसलिए जहाँ तक पुलिस का सम्बन्ध था उनके राजनीतिक जीवन में बड़ी कड़वाहट रही।

सत्यदेव ने पाँच बार यूरोप की यात्रा की—1911, 1923, 1927-30, 1934 और 1939 में। अपनी तीसरी यात्रा में वे यूरोप में तीन वर्ष रहे। जर्मनी में रहकर वे जर्मन जीवन प्रणाली तथा सभ्यता से बहुत आकृष्ट हुए। जब वे प्राचीन भारतीय विरासत तथा सभ्यता की श्रेष्ठता के सम्बन्ध में भाषण दिया करते थे उस समय भी उन्हें नात्सियों की ड्रिल प्रणाली तथा अनुशासन बहुत पसंद था। नात्सी लोग शारीरिक बल तथा राष्ट्रीय शक्ति को बहुत महत्व दिया करते थे। उनकी यह बात भी सत्यदेव को अच्छी लगी थी। सम्भव है कि ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति उनकी घृणा उनके फासीवाद की ओर आकृष्ट होने का आशिक कारण रही हो। अपनी आत्म कथा में उन्होंने हिटलर को महान कहा¹³³ है और उसके असाधारण बलिदान, शुद्ध चरित्र, दुर्दमनीय साहस तथा अटूट देशभक्ति की बड़ी प्रशंसा की है।¹³⁴ हिटलर ने यहूदिया और ईसाइया की इलहाम (ईश्वरीय ज्ञान) की धारणा के विरुद्ध जिहाद चला रखा था, और वह यूरोप में आय सभ्यता के प्रचार

132 स्वदेश लौटने के उपरान्त सत्यदेव ने लासा हर्दयाल के लेखा का स्वाधीन विचार नाम से हिंदी अनुवाद प्रकाशित करवाया।

133 स्वाधीनता की छात्र म पृष्ठ 304। सत्यदेव लिखते हैं कि मुभाषचन्द्र ने हिटलर में उत्कट राष्ट्रवाद का मूर्त रूप देखा था।

134 वही पृष्ठ 405-06।

के लिए उत्सुक था। इस सबके लिए भी भृत्यदेव ने हिटलर का बहुत गुणगान किया है।¹³⁵ उनका विश्वास था कि ईश्वर ने हिटलर को भारतीय स्वाधीनता के लिए साधन के रूप में प्रयोग किया था। इसका प्रमाण यह था कि हिटलर ने इंग्लैंड की शक्ति को जजरित करके भारत की स्वाधीनता के सघर्ष में सहायता पहुँचायी थी।¹³⁶ सत्यदेव ने जवाहरलाल नेहरू की भी आलोचना की है, क्योंकि वे भावावेश के कारण हिटलर को फासीवादी मानते हैं।¹³⁷

1942 में स्वामी सत्यदेव की नेत्रहृष्टि लगभग समाप्त हो गयी। उसके उपरांत 1961 तक उन्होंने अपना जीवन अधिकतर ज्वालापुर में स्थित अपने सत्यज्ञान निवेदन आश्रम में ही बिताया। किंतु इस काल में भी वे लिखने का काम करते रहे और उपदेश देते रहे। एक वर्ष तक उन्होंने 'नानधार' नामक पत्र का सम्पादन किया। उन्होंने लगभग पच्चीस पुस्तकें और पुस्तिकाएँ लिखी थीं। उनकी प्रसिद्ध रचनाएँ हैं 'ज्ञान के उद्यान में', 'स्वतंत्रता की खोज में', 'पाकिस्तान एक मृगतृष्णा' (1952), 'अनंत की ओर', 'मेरी कैलाश यात्रा', 'अमेरिका भ्रमण', 'मेरी जमन यात्रा' इत्यादि। उनकी पुस्तिका 'राष्ट्रीय सध्या न भी लोगो को बहुत प्रभावित किया। वे हिंदी के ओजस्वी लेखक, तथा उत्प्रेरित और कुशल वक्ता थे। उनकी वाणी बड़ी प्रभावोत्पादक थी। उन्होंने अंग्रेजी में 'द गोस्पिल ऑफ इण्डियन फ्रीडम (भारतीय स्वतंत्रता का 'गुप्त सन्देश) नामक पुस्तक भी लिखी थी।¹³⁸

2 राजनीतिक विचारों के दार्शनिक आधार

सत्यदेव एक महान् आस्तिक थे, उन्हें ईश्वर की अनुकम्पा तथा उसके श्यालुतापूर्ण विधान में पूरी आस्था थी। उन्होंने यहाँ तक कह दिया कि भारत की स्वाधीनता ईश्वरीय इच्छा की अभिव्यक्ति है,¹³⁹ नहीं तो यदि 1945 में एटली की जगह चर्चिल इंग्लैंड का प्रधान मंत्री हो जाता तो वह भारत की स्वाधीनता को कम से कम कुछ वर्ष के लिए टाल तो अवश्य ही देता। कभी-कभी ऐसा लगता है कि सत्यदेव ज्ञान को एक अनंत आद्य सत्ता मानते थे। उनके अनुसार मनुष्य जीवन का मुख्य उद्देश्य असीम ज्ञान के अनंत सागर में से अधिकाधिक पान करना है। यद्यपि वे आस्तिक थे, ईश्वरीय कृपा में विश्वास करते थे, और महर्षि दयानंद तथा आय समाज से बहुत प्रभावित हुए थे, फिर भी उन्होंने यह मानने से इनकार किया कि वेद ईश्वरीय ज्ञान का भण्डार ह। वे दैवी श्रुतिप्रकाश के सिद्धांत के विरुद्ध थे और बुद्धिवादी होने का दावा करते थे।

ऐसा प्रतीत होता है कि आय समाज की शिक्षाया तथा उसाह से प्रभावित होते हुए भी सत्यदेव डार्विन के विकासवाद के इस सिद्धांत को मानते थे कि मनुष्य जाति किसी प्राक्मानव पशु-यानि से विकसित हुई है।¹⁴⁰

सत्यदेव यह भी स्वीकार करते थे कि योग ईश्वर साक्षात्कार की एक वैज्ञानिक पद्धति है। वे कहा करते थे कि प्राचीन आय ऋषियों के पास शुद्ध दैवी ज्ञान का भण्डार था। वे पतंजलि के 'योगसूत्र' के प्रशंसक थे।

3 स्वामी सत्यदेव के राजनीतिक विचार

सत्यदेव ने अपनी 'द गोस्पिल ऑफ इण्डियन फ्रीडम' नामक पुस्तक में आधुनिक भारतीय राष्ट्रवाद के विकास का वृत्तांत प्रस्तुत किया है। वे शिवाजी तथा गुरु गोविंदसिंह को भारतीय राष्ट्र-

135 वही, पृष्ठ 388।

136 वही पृष्ठ 404।

137 वही पृष्ठ 402।

138 स्वामी सत्यदेव के ग्रंथों की सत्य ग्रन्थमाला, इलाहाबाद, और सत्य ज्ञान निवेदन, ज्वालापुर ने प्रकाशित किया था।

139 स्वामी सत्यदेव ने 1951 में पटना आय समाज में गिने गये भाषण पर आधारित। इससे अनिश्चित दृष्टि में 'स्वतंत्रता की खोज में' पृष्ठ 468।

140 सत्यदेव ज्ञान के उद्यान में द्वितीय संस्करण, पृष्ठ 323-26 (ज्वालापुर सत्य ज्ञान निवेदन 1954) स्वामी सत्यदेव पर शिकागो विश्वविद्यालय के प्रो. मुदर के *The Universal Kinship* तथा रामेनेस के *Mental Evolution* का प्रभाव पड़ा था।

वाद का जनक मानते थे।¹⁴¹ किन्तु शिवाजी को प्राचीन वर्णाश्रम की परम्पराओं में पूर्ण आस्था थी। इसलिए यद्यपि उन्होंने मुगल साम्राज्य पर भयंकर प्रहार किये, किन्तु वे स्वतन्त्रता के राजनीतिक आन्दोलन के साथ साथ किसी तदनुसूची सामाजिक शक्ति का संदेश न दे सके।¹⁴² गुरु तथा बहादुर के बलिदान के फलस्वरूप “भारतीय स्वातन्त्र्य आन्दोलन एवं शहीद के रक्त से पुनीत हुआ गया।”¹⁴³ गुरु गोविन्दसिंह ने सिक्ख समुदाय में सामाजिक लोकतन्त्र का समावेश कर दिया। इसकी समीक्षा करते हुए सत्यदेव लिखते हैं “मुगलों के समाज में न जाति प्रथा थी और न अस्पृश्यता, इसलिए गुरु गोविन्दसिंह ने भी हिन्दू समाज में समाजवाद के सिद्धांतों को लागू किया। हिन्दू जनता में योद्धाओं की भावना का संचार करके उन्होंने अकाली दल का संगठन किया। यह दल लोह पुरखों की एक सेना थी, और उसके सदस्य सदैव मृत्यु का सामना करने के लिए उत्थित रहते थे। गुरु गोविन्दसिंह ने अकालियों में भाईचारे की भावना का भी संचार किया। यही कारण है कि हम उनका भारतीय राष्ट्रवाद के जनक के रूप में सम्मान करते हैं।”¹⁴⁴ बहादुर ने भी भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास में महत्वपूर्ण भूमिका अदा की।¹⁴⁵ रणजीतसिंह ने ‘सिक्ख परिषद के विभिन्न वर्गों को संयुक्त किया और एक शक्तिशाली राष्ट्रीय राज्य की नींव डाली।’¹⁴⁶ सत्यदेव ने इस मत का खण्डन किया कि 1857 का आन्दोलन भारत का प्रथम स्वतन्त्रता संग्राम था। वे लिखते हैं “1857 में कुछ चतुर मुसलिम गुमास्तों ने असंतुष्ट भारतीय राजाओं को संयुक्त करके और भारतीय सैनिकों में अफवाहें फैलाकर कम्पनी के शासन का अंत करने के लिए एक विद्रोह का संगठन कर लिया। साधारण जनता ने इस विद्रोह में कोई भाग नहीं लिया।”¹⁴⁷ सत्यदेव ने दयानन्द, विवेकानन्द और रामतीर्थ के देशभक्तिपूर्ण कार्यों और उपदेशों की बड़ी प्रशंसा की है और कहा है कि उन्होंने भारतीय राष्ट्रवाद के विकास में महत्वपूर्ण योग दिया था। उन्होंने दयानन्द और तिलक को उन्नीसवीं शताब्दी में ‘राष्ट्रीय आदर्शों’ के संस्थापक होने का श्रेय दिया है।¹⁴⁸

सत्यदेव वैयक्तिक तथा राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के समर्थक थे। उन्होंने ‘मनुष्य के अधिकार’ नामक एक पुस्तिका लिखी थी जिसमें उन्होंने बतलाया था कि अत्याचार का प्रतिरोध करना ईश्वर के आदेश का पालन करना है।¹⁴⁹ पुस्तिका के शीर्षक से स्पष्ट है कि सत्यदेव पर टॉमस पेन के ‘राइट्स ऑफ मैन’ (मनुष्य के अधिकार) का प्रभाव पड़ा था।

सत्यदेव ने स्वराज तथा स्वतन्त्रता में भेद किया। स्वराज का अर्थ है नैतिक स्वाधीनता। वह अहं की कुतिसत वासनाओं के दमन पर आधारित होती है। इसके विपरीत स्वतन्त्रता मनुष्य के निम्न अहंकार तथा आत्म प्राप्ताय जताने की प्रवृत्तियों को महत्व देती है। नैतिक स्वाधीनता गुड़ आत्मा के प्रतिष्ठापन पर निर्भर होती है न कि वासनाओं के तुष्टीकरण पर। स्वाधीनता भौतिक अथवा यांत्रिक वस्तु नहीं है। वह दैवी तत्व है, और उसका आधार आत्म-साक्षात्कार है। इस प्रकार वास्तविक स्वाधीनता नैतिक तथा दायनिक है। उन्होंने यह भी बतलाया कि स्वाधीनता एक शक्ति है और वह बुद्धि तथा चरित्र के प्रशिक्षण के द्वारा ही उपलब्ध हो सकती है। आत्म साक्षात्कार तथा सावभौमवाद के आदर्श और स्थितियों तथा क्षुद्रा का उत्पीड़न, ये दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं, इनका सह-अस्तित्व सम्भव नहीं है। आध्यात्मिक जागृति के लिए सामाजिक सुधार तथा

141 एक स्थल पर सत्यदेव न केवल विचार भी व्यक्त किये थे जो किसी रूप में उक्त धारणा के विपरीत थे। देखिये नान के उद्घान में द्वितीय संस्करण 1954, पृष्ठ 117।

142 स्वामी सत्यदेव, *The Gospel of Indian Freedom* पृ 9 (जवालापुर सत्य ज्ञान निकेतन, 1938)।

143 वही पृ 11।

144 वही पृ 12।

145 वही पृ 13।

146 वही पृ 14-15।

147 वही पृ 17।

148 ‘ज्ञान के उद्घान’ में पृ 118।

149 यह क्रांतिकारियों की प्रिय पुस्तक थी। मनपुरी पंडित केस म सरकारी बकील जयंत नारायण ने कहा था कि क्रांतिकारियों को इस पुस्तक से प्रेरणा मिली थी। पुस्तक के उद्गू तथा सिन्धी अनुवाद भी प्रकाशित किये गये थे— स्वाधीनता की घोषणा पृ 174।

देश की राजनीतिक स्वाधीनता दोनों ही तत्त्व आवश्यक हैं। अतः 'याय' के प्रतिष्ठापन के लिए 'वीरतापूर्वक' प्रयत्न करना आध्यात्मिक साक्षात्कार की कुंजी है।¹⁵⁰ सत्यदेव ने स्वतंत्रता के एक व्यापक दशन का समर्थन किया है। सामाजिक सुधार, पूँजीपतियों के चंगुल से आर्थिक स्वतंत्रता तथा साम्राज्यवाद की शृंखलाओं से देश की राजनीतिक स्वाधीनता—ये सब स्वतंत्रता के ही पहलू हैं। किंतु स्वाधीनता के अंतिम साक्षात्कार के लिए मानव आत्मा को आत्मसंयम के द्वारा परम ज्ञान की खोज करनी होगी।

इसलिए सत्यदेव ने नैतिक, बौद्धिक तथा आध्यात्मिक उत्थान की ओर उन्मुख आचारनीतिक संस्कृति और भौतिक मांगों तथा आवश्यकताओं पर आधारित भौतिकवादी सम्प्रदाय, इन दोनों के बीच भेद किया।¹⁵¹ उनका कहना था कि सम्प्रदायों में विविधता तथा अंतर हो सकते हैं किंतु संस्कृति एक है। आवश्यकताओं को सीमित करना तथा सग्रह वृत्ति को 'यूननतम' करना ही सुसंस्कृत प्राणी के लक्षण हैं। उच्च संस्कृति वाला व्यक्ति विज्ञान और कलाओं का अनुशीलन करता है और लोकोत्तर रहस्यों का उद्घाटन करने का प्रयत्न करता है।

सत्यदेव क्षात्र धर्म के उत्साही व्याख्याता थे। विवेकानंद की भांति उन्होंने भी देश के तरुणों को शारीरिक शक्ति का निर्माण करने की प्रेरणा दी। पंचनदप्रदेशोत्पन्न सत्यदेव यजुर्वेद का इस वाक्य—“धेतो त्व तव वधयस्व” को अवश्य अतिशय महत्त्व देते। उनका कहना था कि शारीरिक दृष्टि से वलिष्ठ और बहादुर जनता ही देश के अगणित शत्रुओं का सामना कर सकती है और जीवन के संघर्ष में सफल होने के लिए आवश्यक संकल्पशक्ति का संचय कर सकती है। स्वामीजी ने नववेदादी प्रत्ययवाद तथा बौद्ध शून्यवाद के उन पथों की निममतापूर्वक भत्सना की जिन्होंने अहं तथा विश्व का समुच्छेदन करने की ही जीवन का परम लक्ष्य माना था, उसका गुणगान किया था और सुख, स्वतंत्रता आदि भौतिक मूल्यों की निंदा की थी। वे सुकरात, प्लेटो तथा अरस्तू द्वारा प्रतिपादित उन आदर्शों की भूरिभूरि प्रशंसा किया करते थे जिनमें मनुष्य की भौतिक, बौद्धिक तथा आध्यात्मिक सभी शक्तियों के समुचित विकास पर ध्यान दिया गया था। उन्होंने कुछ समय तक लाहौर में सुकरात संस्कृति पाठशाला नामक एक संस्था चलायी जिसका उद्देश्य यूनानियों के समर्थ, मिताचार तथा व्यायाम संस्कृति के आदर्शों का प्रचार करना था।

स्वामी सत्यदेव ने साम्प्रदायिकता, परम्पराबान, कट्टरता तथा हठवाद की भत्सना की। उन्होंने हिंदू महासभा के साथ सम्बंध स्थापित करने से इनकार कर दिया। किंतु उनके राजनीतिक दशन की मुख्य धारणा यह थी कि हिंदुओं का शक्ति का संचय करना चाहिए। जब हिंदुत्व बल तथा नव जीवन प्राप्त कर लेगा तभी वह इस योग्य हो सकेगा कि मुसलमानों और ब्रिटिश साम्राज्यवाद की कुचाला का विरोध कर सके। हिंदू सगठन ही हिंदुत्व को विविध सामाजिक बुराईयों से मुक्त कर सकता है। नवीन शक्ति और स्फूर्ति प्राप्त करने ही हिंदुत्व राष्ट्रवादी मुसलमानों का स्वागत करने योग्य बन सकता है। सबल भारतीय राष्ट्रवाद के विकास के लिए आवश्यक है कि मुसलमानों में बुद्धिवाद की वृद्धि हो। इसके अतिरिक्त यह भी आवश्यक है कि मुसलमान भी हिंदू साहित्य का अध्ययन करें।¹⁵² धर्म एक व्यक्तिगत मामला है। हर व्यक्ति मसजिद, मंदिर अथवा गिरजाघर में जाने के लिए स्वतंत्र है। किंतु राष्ट्र को शक्तिशाली बनाने के लिए एक साहित्य और संस्कृति का होना आवश्यक है।¹⁵³ सत्यदेव गांधीजी के इस विचार से सहमत नहीं थे कि स्वराज के लिए हिंदू मुसलिम एकता आवश्यक है। उनका कहना था कि इस प्रकार के विचारों से हिंदुओं में हीनता का भाव और मुसलमानों में प्रगल्भता तथा घमण्ड उत्पन्न होता है।¹⁵⁴ अहिंदुओं का प्रति तथा विरोधी विचारों के सम्बंध में सहिष्णुता शताब्दियों से हिंदुत्व का मुख्य आदर्श रही है। इसलिए स्वराज हिंदू सगठन के आधार पर ही स्थापित किया जा सकता है क्योंकि हिंदू अथवा सम्प्र-

150 सत्यदेव, 'स्वतंत्रता की खोज' पृ. 129।

151 सत्यदेव, 'साहित्य और संस्कृति, विचार स्वतंत्रता के प्राणधर्म', पृ. 172-83।

152 'स्वतंत्रता का ध्यान', पृ. 295।

153 वही पृ. 295।

154 वही पृ. 299।

दायो के अधिकारो को उचित मायता प्रदान करेंगे। पाश्चात्य ढंग के राष्ट्रवादी दशन को अंगीकार करने का परिणाम अल्पसंख्यको का दमन होगा जैसा कि कमालपाशा ने आर्मीनी लोगो का और हिटलर ने यहूदियो का किया है।¹⁵⁵ अतः सत्यदेव ने राष्ट्रवाद के पाश्चात्य सिद्धांत और व्यवहार के स्थान पर हिंदू सगठन का सिद्धांत प्रतिपादित किया। सगठन हिंदुआ में संस्कृति का गव तथा सजीव सामाज्य एकात्म-चेतना उत्पन्न करेगा और साथ ही साथ उनको शारीरिक शक्ति के विकास की प्रेरणा देगा।

सत्यदेव को व्यक्तिगत रूप से महात्मा गांधी के प्रति गहरी श्रद्धा थी, किंतु वे उह भूल से परे मानने के लिए तैयार नहीं थे। वे गांधीजी के सावभौमवाद, त्याग, आत्मानुशासन और धर्म परायणता की प्रशंसा किया करते थे। वे राजनीति में आध्यात्मिक मूल्यों के महत्व को भी स्वीकार करते थे, और अवसरवादी मनोवृत्ति की निंदा किया करते थे। उन्होंने अहिंसात्मक सत्याग्रह के महत्व को भी स्वीकार किया, विशेषकर सत्ताब्दी के द्वितीय शतक के सवर्ध में जब दश में सवर्ध निराशा और निष्क्रियता व्याप्त थी। किंतु वे पूण रूप से गांधीवादी कभी नहीं थे। उनका कहना था कि गांधीजी ने 1922 में चौराचौरी की हिंसात्मक घटना के बाद प्रस्तावित सविनय अवज्ञा के कार्यक्रम को स्थगित करके भारी भूल की थी। खिलाफत तथा असहयोग के प्रचार स जनता में भारी असंतोष उत्पन्न हो गया था। उसका साम्राज्यवाद विरोधी सघष के लिए प्रयोग किया जाना चाहिए था। किंतु आंदोलन के स्थगित हो जाने से उस असंतोष की अभिव्यक्ति आंतरिक कलह तथा पारस्परिक सहार के रूप में हुई। 1952 में सत्यदेव ने एक ऐसी बात कहदी जिससे देश में कुछ सनसनी फैल गयी। उन्होंने कहा कि गांधीजी का अहिंसा पर अतिशय जोर तथा उनकी पाकिस्तान और मुसलमानों का सन्तुष्ट करने की नीति ही उनकी हत्या के लिए जिम्मेदार थी। उनका कहना था कि गोडसे उन 'शक्तिया' का प्रतिनिधि था जिन्हें गांधीजी के शांतिवाद और पाकिस्तान के प्रति रिआयती की नीति ने उत्पन्न कर दिया था। इस प्रकार सत्यदेव ने अप्रत्यक्ष रूप से गोडसे को गांधीजी की हत्या के अपराध से मुक्त करने का प्रयत्न किया।¹⁵⁶ उन्होंने गांधीजी के पूण अहिंसा के अतिवादी पथ के विपरीत बुद्ध के 'मध्यम मार्ग' का समर्थन किया। बुद्ध ने सिंह सेनापति के प्रश्नों का उत्तर देते हुए अपने अहिंसा के सिद्धांत की व्याख्या इस प्रकार की है "जो दण्ड का भागी हो उसे दण्ड अवश्य दिया जाना चाहिए और जो अनुग्रह के योग्य है उस पर अनुग्रह करना चाहिए। किंतु साथ ही उन्होंने (गीतम बुद्ध ने) किसी भी प्राणी को कष्ट न देने तथा सबके प्रति प्रेम और करुणा का व्यवहार करने का उपदेश दिया। इन आदेशों में परस्पर विरोध नहीं है, क्योंकि जिस मनुष्य को उसने अपराधों के लिए दण्ड दिया जाता है वह 'यायाधीश के विद्वेष के कारण नहीं अपितु अपने ही कुकर्मों के कारण कष्ट भोगता है। कानून का निष्पादक उसे जो दण्ड देता है वह वास्तव में उसी के कर्मों का फल है। जब दण्डाधीश किसी को दण्ड दे तो उसके मन में घृणा नहीं होनी चाहिए किंतु जिस हत्यारे को मृत्युदण्ड दिया जाय उसे भी समझना चाहिए कि यह मेरे ही कर्मों का परिणाम है। जैसे ही वह इस बात को समझ लेगा वैसे ही उसकी अपनी आत्मा शुद्ध हो जायगी, वह अपने माय्य पर विलाप नहीं करेगा, अपितु प्रसन्न होगा। तयागत ने आगे कहा 'तयागत का उपदेश है कि हर बुद्ध जिसमें मनुष्य अपने बंधु का वध करता है शोकनीय है, किंतु उनकी सीख यह नहीं है कि जो लोग 'पाप' के रस्ताय पहले सब शांतिमय उपायों का निःशेष करके बुद्ध में सलज्ज होते हैं, वे निन्दनीय हैं। निन्दा उसी की करनी चाहिए जो बुद्ध का कारण है।'¹⁵⁷

स्वामी सत्यदेव शक्ति की नीति में विश्वास करते थे और उनका राजनीतिक सत्य यह था कि पूर्वी पाकिस्तान को भारतीय सघ में मिला लिया जाय। वे चाहते थे कि भारतीय मुसलमान

155 बही पृष्ठ 309।

156 बही पृष्ठ 517।

157 सत्यदेव *The Gospel of Indian Freedom* पृ 60 61, वॉल वरुण की पत्निका *The Gospel of Buddha* पृ 126 से उद्धृत।

बाहरी देशों के प्रति अपनी भक्ति त्याग दें और बिना विशेष अधिकारों और अनुग्रह की मांग किये देशभक्त नागरिकों की भाँति आचरण करें।

स्वामी सत्यदेव देश के विभाजन को उचित मानकर जमीन कर देने के लिए कभी तैयार नहीं हुए। वे 'अखण्ड भारत' के आदर्श पर दृढ़ रहे।¹⁵⁸

वे पाकिस्तान के निर्माण को कृत्रिम मानते थे और ब्रह्मपुत्र से सिंधु तक संयुक्त भारतीय सभ का स्वप्न देखा करते थे।¹⁵⁹ उनका कहना था कि पाकिस्तान का कल्याण इसी में है कि वह भारतीय सभ की इकाई बन जाय।¹⁶⁰

4 निष्कर्ष

अपने आधी शताब्दी में अधिक के सामाजिक तथा साहित्यिक जीवन में सत्यदेव ने प्राचीन आय सत्कृति का गौरवगान किया, स्वतंत्रता का तथा साम्राज्यीय शासन के प्रति प्रतिरोध का संदेश दिया, द्वितीय दशक के अंतिम दिनों में हिंदू संगठनों की युयुत्सु धारणा का उद्घोष किया, हिंदुआ तथा मुसलमानों की घमांघता और वैवीथ्य प्रकाश (ईश्वरीय ज्ञान, इलहाम) के सिद्धांत के विरुद्ध यूनानियों के जीवन दर्शन तथा बुद्धिवाद का पुनरुत्थान करने की सलाह दी। 1939 में वे हिटलर के आर्यवाद के प्रशंसक बन गये और अंत में एक सत्यासी के रूप में अनंत के रहस्या की खोज में मुख और सात्वता प्राप्त की। उन्होंने यहाँ तक दावा किया कि मैं प्राचीन भारतीय सत्कृति तथा पश्चिमी सभ्यता के बीच एक पुल हूँ। किंतु अगणित उतार-चढ़ाव के बीच भी वे सदैव जीवन की शुद्धता, त्याग, अपरिग्रह, सत्यनिष्ठा आदि हिंदू जीवन मूल्यों पर दृढ़ता से खड़े रहे। अपने जीवन के विभिन्न युगों में उन्होंने बुद्ध, महात्मा गांधी, सुकरंत और हिटलर की प्रशंसा की, किंतु दयानंद के प्रति उनकी भक्ति सबसे प्रगाढ़ थी, क्योंकि उन्होंने ही उनके मन में आत्मा की स्वतंत्रता की खोज की उत्कट अभिलाषा जाग्रत की थी।

अपने युयुत्सु व्यक्तित्व, रचनाशक्ति तथा शक्तिशाली और प्रेरणादायक भाषणा द्वारा सत्यदेव ने हिंदू पुनरुत्थानवाद के विकास में महत्वपूर्ण योग दिया है। वे बुद्धिवादी थे।¹⁶¹ अपने स्वाध्याय से तथा पश्चिम में भ्रमण करके उन्होंने स्वतंत्रता, परिश्रम अध्यवसाय का तथा स्त्रियों और जनता के सामाजिक उद्धार का महत्व भलीभाँति हृदयगत कर लिया था। वे स्वराज के अग्रगण्य सेनानी थे। किंतु उनका दृढ़ विश्वास था कि भारतीय राष्ट्रवाद का निमाण पुनर्जागरण, शक्ति-सम्पन्न तथा उत्साहपूर्ण हिंदू संगठन के आधार पर ही किया जा सकता है।

158 स्वतंत्रता की खोज में, पृष्ठ 474। सत्यदेव, 'पाकिस्तान एक भ्रमण'।

159 सत्यदेव, 'पाकिस्तान', पृष्ठ 10-32, 101।

160 वही, पृष्ठ 89।

161 किंतु बुद्धिवादी हात हुए भी सत्यदेव भौतिकवादी नहीं थे। वे अपने बुद्धिवाद का जिसकी आतिशय में संपत्ति थी, पश्चिम के भौतिकवादी और अनीश्वरवादी बुद्धिवाद के विपरीत मानते थे।

प्रकरण 1

सैयद अहमद खाँ

1 प्रस्तावना

सैयद अहमद खाँ एक महान मुसलमान नेता थे। उन्नीसवीं शताब्दी में सर सात्तार जग के बाद मुसलिम समाज में वे सबसे अग्रणी विभूति हुए। वे चाहते थे कि उनके सहघर्मी आगे बढ़ें तथा प्रगतिशील बनें। इसलिए उन्होंने दो आधारभूत बातों पर बल दिया (1) पाश्चात्य ढंग की उदार शिक्षा, तथा (2) ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति भक्ति। आधुनिक मुसलिम राजनीतिक चिन्तन के नेता के रूप में उनका बड़ा महत्व है।

सैयद अहमद खाँ का जन्म अक्टूबर 17, 1817 को हुआ था और मार्च 18, 1898 को उनका शरीरांत हुआ। उन्होंने एक लिपिक के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया था, और 1841 में मुसिफ के पद पर पहुँच गये। उन्होंने ईस्ट इण्डिया कम्पनी की नौकरी की, न कि पतनशील मुगल सम्राट की। 1846 से 1854 तक उन्होंने दिल्ली के 'यायालया' में कार्य किया। 1857 के आन्दोलन के समाप्त होने पर उन्होंने 'भारतीय विद्रोह के कारण' नामक प्रसिद्ध पुस्तक लिखी। सम्भव है कि इस पुस्तक ने एलन ओवटेवियन ह्यूम को प्रभावित किया था। 1869-1870 में उन्होंने इंग्लैण्ड की यात्रा की। 1877 में लार्ड लिटन द्वारा आयोजित दिल्ली दरबार के अवसर पर ऐसे सिद्धांतों और विचारों को दृढ़ निकालने के लिए एक सम्मेलन हुआ जो भारतीय जनता के सभी वर्गों को स्वीकार हो सकें। स्वामी दयानन्द, सैयद अहमद खाँ तथा केशवचन्द्र सेन सम्मेलन में सम्मिलित हुए। किंतु जिस आदर्शवाद से प्रेरित होकर सम्मेलन बुलाया गया वह कोई ठोस रूप में नहीं सका। 1878 में लार्ड डफरिन ने सैयद अहमद को लोक सेवा आयोग का सदस्य नियुक्त किया। 1872 से 1882 तक सैयद अहमद वाइसरॉय की परिषद के सदस्य रहे। जिस समय सैयद अहमद भारतीय विधान परिषद के सदस्य थे और जब उसमें मध्य प्रांतीय स्वशासन विधेयक पर विवाद हो रहा था उस समय जनवरी 12, 1883 को उन्होंने सतोष व्यक्त किया कि भारतवासियों को स्वशासन की उस कला की शिक्षा दी जा रही है जिसने इंग्लैण्ड को महान बनाया है। फिर भी सैयद अहमद ने भारतीय राजनीति में चुनाव की प्रणाली को समाविष्ट करने का विरोध किया। अंत स्पष्ट है कि मुहम्मद अली के शब्दों में वे 'राजभक्ता के भी राजभक्त बने रहे।'

सैयद अहमद खाँ ने समझ लिया था कि पुराने पाण्डित्यवादी और घमशास्त्रीय ज्ञान का पुनरुत्थान करना मात्र पर्याप्त नहीं है। उन्होंने अनुभव किया कि जीवन में पाश्चात्य ज्ञान का पुट देना भी अत्यावश्यक है। वे युग की प्रवृत्तियों और शक्तियों के प्रति सजग थे, और इस्लाम को एक नयी दिशा देना चाहते थे।¹ 1864 में उन्होंने गाजीपुर में वस्तुनिष्ठ प्रथा के अनुवाद के लिए एक अनुवाद संस्थान खोला। 24 मई, 1875 को उन्होंने अलीगढ़ में एक स्कूल स्थापित किया जिसने

1 *Select Writings and Speeches of Muhammad Ali* पृष्ठ 13।

2 सैयद अहमद ने 1864 में एक ट्रांसलेशन सोसाइटी की स्थापना की थी। उसका उद्देश्य उर्दू में पाश्चात्य ग्रंथों का अनुवाद करना था।

शीघ्र ही विकसित होकर मोहम्मडेन एग्लो-ओरियण्टल कॉलिज का रूप धारण कर लिया। लाड लिटन ने 1877 में एग्लो ओरियण्टल कॉलिज की आधारशिला रखी। सैयद अहमद का एक उद्देश्य यह था कि मानसिक प्रवृद्धीकरण के लिए पश्चिम के वैज्ञानिक तथा बुद्धिवादी विश्व दशन को लोकप्रिय बनाया जाय। उनके मन में एक तात्कालिक तथा व्यावहारिक विचार भी था। वे चाहते थे कि मुसलमान अंग्रेजी शिक्षा प्राप्त करें जिससे उन्हें सरकारी नौकरियों के लिए समुचित प्रशिक्षण मिल सके।

सैयद अहमद समाज सुधार के महत्व को भी भली-भांति समझते थे। अपनी मासिक पत्रिका 'तहजीबुल अखलाक' के द्वारा उन्होंने इस बात का समयन किया। समाज-सुधार के लिए आवश्यक उत्साह जाग्रत करने के लिए उन्होंने मोहम्मडेन एडुकेशनल कांफ्रेंस (मुसलिम शिक्षा सम्मेलन) की स्थापना की। सैयद अहमद मुसलमानों की दीन दशा को देखकर बहुत दुःखी होते थे। उन्होंने लिखा "वे भूछे तथा निरथक दुर्भाग्यो के प्रभाव में हैं, और अपना भी भला बुरा नहीं समझते। इसके अतिरिक्त उनमें हिंदुओं की तुलना में एक दूसरे के प्रति ईर्ष्या और प्रतिस्पर्धा की भावना अधिक है तथा वे मिथ्या अहंकार के शिकार हैं। वे दरिद्र भी अधिक हैं और इसी कारण से मुश्किल दर है कि वे अपने लिए अधिक कुछ नहीं कर सकते।" इसलिए उन्होंने आधुनिक शिक्षा पर बल दिया। कुरान के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण बुद्धिवादी था और इसलिए उनके कुछ सहचरों में उन्हें धर्मद्रोही समझते थे। उन्होंने समाज-सुधार का समयन किया और ऐसे शैक्षिक पाठ्यक्रम की आवश्यकता पर बल दिया जिसमें प्राचीन तथा नवीन ज्ञान का सम्मिश्रण हो। अतः सैयद अहमद खा का अलीगढ़ आन्दोलन हाजी शरियत उल्ला, दुधू मिया आदि मुसलिम पुनरुत्थानवादियों के विचारों तथा अहल-ए हदीस के विरुद्ध जागृकृत कर चलाया गया आन्दोलन था। सैयद अहमद आधुनिक ऐहिक शिक्षा तथा इस्लामी धर्मविद्या दोनों को ही उच्च स्थान देना चाहते थे।

2 भारतीय विद्रोह के कारण

1858 में सैयद अहमद खा ने 'भारतीय विद्रोह के कारण' नामक पुस्तक लिखी। मूल पुस्तक उर्दू में लिखी गयी थी, 1873 ई में कौत्बा और ग्राहम ने उसका अंग्रेजी में अनुवाद किया। सैयद अहमद के अनुसार भारतवासियों को विधि निर्माण के कार्य से दूर रखना विद्रोह का मूल कारण था। उन्होंने कहा कि परिपदों में भारतीयों को सम्मिलित करना अत्यावश्यक है। भारत-वासियों के लिए अपना विरोध प्रकट करने तथा अपना मत व्यक्त करने के सभी माग बन्द थे। इस प्रकार सरकार के वास्तविक इरादों के सम्बन्ध में जनता में भारी भ्रम फैला हुआ था। एक समय आ गया था "जब सब लोग ब्रिटिश सरकार को धीमा विप, रेत की रज्जु और अग्नि की विद्रोह-घाती ज्वाला समझने लगे थे।" यदि विधान परिपद में कोई भारतीय होता तो यह भारी गलत फहमी दूर हो सकती थी। अतः अपनी पुस्तक 'भारतीय विद्रोह के कारण' में उन्होंने इस बात पर खेद प्रकट किया कि शासकों तथा प्रजाजनों के बीच विचारों के आदान प्रदान का निरन्तर अभाव था। उन्हें इसका भी दुःख था कि यद्यपि देश में ब्रिटिश सरकार की स्थापित हुए लगभग एक शताब्दी हो गयी थी, फिर भी जनता के प्रेम तथा सहमावना की प्राप्ति करने के लिए कोई प्रयत्न नहीं किया गया था। उन्हें खेद था कि जनता के पास शासकों तक अपनी शिकायतें पहुँचाने का कोई साधन नहीं था। सैयद अहमद ने इस बात पर बल दिया कि परिपदों में जनता की सामेदारी होनी चाहिए। उन्होंने कहा कि यह खेदजनक है कि जनता के पास अब्राहमीय कानूना के विरुद्ध अपना विरोध प्रकट करने का कोई साधन नहीं है। उसके लिए अपनी इच्छाओं को सावजनिक रूप से व्यक्त करने का भी कोई माग नहीं है। अतः सरकार को चाहिए कि यह जनता के प्रेम तथा मैत्री को प्राप्त करने के लिए पहल करे। उन्होंने लिखा "मुझे विश्वास है कि अधिजन लोग इस बात से सहमत होंगे कि सरकार की समृद्धि तथा वृत्त्याण के लिए आवश्यक है कि जनता का परिपद में अपना मत प्रकाशित करने का अधिकार हो—यत्कि यह बात सरकार के स्थापित्व के लिए भी नितात जरूरी है। जनता के मत को जानकर ही सरकार इस बात का पता लगा सकती है कि उसकी योजनाओं का स्वागत किया जायगा अथवा नहीं। इस बात का आदवामन तब तक नहीं मिल सकता जब तक कि जनता को सरकार तब अपन विचार पहुँचाने का समुचित अवसर नहीं

दिया जाता। जो लोग भारत पर शासन कर रहे हैं उन्हें यह कभी नहीं भ्रमना चाहिए कि इस देश में वे विदेशिया की स्थिति में हैं। सरकार तभी सुरक्षित हो सकती है जब उसे शासिता के सम्बन्ध में जानकारी हो और वह उनके अधिकारों तथा विशेषाधिकारों का सावधानी के साथ सम्मान करे।³

सैयद अहमद के अनुसार भारतीय विद्रोह के कुछ शीघ्र कारण भी थे जिनका आधार भा भारतीयों का विधान परिषदा में सम्मिलित न किया जाना था। वे इस प्रकार हैं

(1) ऐसे कानूनों का पारित होना और ऐसी कार्यवाहियों का किया जाना जो जनता की सम्मानित परम्पराओं तथा परिपाटियों के विरुद्ध थीं। उनमें से कुछ कानून तथा कार्यवाहियाँ निश्चित रूप से आपत्तिजनक थीं।

(2) सरकार जनता की इच्छाओं तथा आकांक्षओं से अनभिज्ञ थी।

(3) शासक न उन आधारभूत सिद्धांतों की उपेक्षा की जो भारत में मुस्लिमों के लिए आवश्यक थे।

(4) सेना का कुप्रबंध जिससे उसमें असंतोष फैल गया।

1857 के विद्रोह से सैयद अहमद ने राजनीतिक दशन के लिए कुछ निष्कर्ष निकाले। उन्होंने शासक तथा प्रजा के बीच मैत्री तथा सहानुभूतिपूर्ण विचार विनिमय की आवश्यकता पर बल दिया। वस्तुस्थिति जगत के साथ सादृश्य दर्शाते हुए उन्होंने बतलाया कि सरकार मूल है और जनता उस मूल का विकसित रूप है। उन्होंने भारतीयों के सम्बन्ध में सत्त पॉल के आदेश को उद्धृत किया। उन्होंने ईमा मसीह के वचन को उद्धृत किया, 'तुम अथ लोका के साथ बैसा ही बर्ताव करो जसा कि तुम चाहते हो कि वे तुम्हारे साथ करे, क्योंकि पैगम्बरों का यही कानून है।'

3 सयद अहमद के राजनीतिक विचार

आरम्भ में सयद अहमद का दशमर्तिकी की भावनाओं से उत्प्रेरित हुए थे। 27 जनवरी, 1883 को एक भाषण में उन्होंने कहा "जिस प्रकार उच्च जाति के हिन्दू किसी समय बाहर से आकर इस देश में बस गये और भूल गये कि उनका आदि निवास स्थान कहा था तथा भारत को ही अपना देश समझने लगे, मुसलमानों ने भी ठीक वसा ही किया। उन्होंने भी सैकड़ों वर्ष पूर्व अपने-अपने देश छोड़ दिये, और वे भी इस भारत भूमि को अपना समझते हैं। मेरे हिन्दू भाई तथा सहकर्मी मुसलमान दोनों एक ही वायु में मांस लेते हैं, पबिन बना और यमुना का जल पीते हैं, उसी भूमि की उपज का भोग करते हैं जो ईश्वर ने इस देश को दी है, और साथ साथ जीते तथा मरते हैं। मैं विश्वास के साथ कहता हूँ कि यदि एक क्षण के लिए हम ईश्वर की धारणा को भुला दें तो हम देखेंगे कि दैनिक जीवन के हर मामले में हिन्दू तथा मुसलमान एक ही राष्ट्र (कौम) के सदस्य हैं और देश की उन्नति तभी सम्भव हो सकती है जब हमारे हृदय एक हो तथा हमारे बीच पारस्परिक प्रेम और सहानुभूति हो। मैंने सदैव यही कहा है कि हमारा भारत देश एक नवविचारित वधू के सदृश है और हिन्दू तथा मुसलमान उसकी दो सुन्दर तथा मनमोहक नभ हैं, यदि दोनों में पारस्परिक मेलमिलाप हो तो वधू सदैव देदीप्यमान तथा सुन्दर बनी रहगी किन्तु यदि उन्होंने मित्र दिशाशा में देशन का सकल्य कर लिया तो वधू निश्चय ही माझी हो जायगी और हो सकती है कि अन्त अन्त भी हो जाय।' अपन जीवन के दशमर्तिकीपूर्ण काल में सयद अहमद ने इलवट विधेयक का, जिसने द्वारा भारतीय यायाधीशों के क्षेत्राधिकारों के सम्बन्ध में भेदभाव की नीति को दूर करने का प्रस्ताव किया गया था, ममथन किया।⁴

आगे चलकर सयद अहमद के विचारों में उल्लेखनीय परिवर्तन आ गया। उन्हें भारतीय राष्ट्रीय भावों पर सदेह होने लगा, और उन्होंने अपन सम्प्रदाय के सदस्यों का उससे पृथक् रहने

3 सैयद अहमद का *The Causes of the Indian Revolt* पृष्ठ 12।

4 क्रिश्चियान प्रेस में भाषित परिषद में इनके विचारों का ममथन किया था।

की सलाह दी।⁵ उन्होंने सोचा कि मुसलमानों के लिए हितकर यही है कि वे शिक्षा की प्रगति पर ही ध्यान केंद्रित करें, और इसीलिए उन्होंने 1888 में एडुकेशनल कांग्रेस (शिक्षा सम्मेलन) की स्थापना की। उन्होंने यूनाइटेड इण्डियन पैट्रियाटिक एसोसिएशन (1888) तथा मोहम्मडन एंग्लो-इण्डियन डिफेंस एसोसिएशन (1893) नाम की उन दो संस्थाओं का भी नेतृत्व किया जिनका मुख्य उद्देश्य भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के प्रभाव को रोकना था। सैयद अहमद ने पैट्रियाटिक एसोसिएशन की स्थापना वाराणसी के राजा शिवप्रसाद की सहायता से की थी। मोहम्मडन एंग्लो-इण्डियन एसोसिएशन स्पष्टतः राजमत्त था। उसके उद्देश्यों में भी इस बात की घोषणा कर दी गयी थी। मुसलमानों में राजनीतिक आंदोलन को रोकना उसकी मुख्य नीति थी। किंतु सैयद अहमद के प्रयत्नों के बावजूद बंदरूदीन तैयबजी जैसे अनेक मुसलमान भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में सम्मिलित हो गये।

निष्कर्ष

सैयद अहमद खाँ को लोकप्रिय शासन में विश्वास नहीं था। जान स्टुअर्ट मिल की भांति उन्हें “बहुसंख्य के अत्याचार” का वास्तविक भय था। चूंकि वे एक अल्पसंख्यक सम्प्रदाय के सदस्य थे इसलिए उन्हें डर था कि लोकप्रिय शासन की प्रगति से मुसलमानों के हितों का कुचल दिया जायगा। उन्होंने लोकतन्त्र का विरोध अभिजाततन्त्र की दृष्टिकोण से नहीं किया, इसलिए यह कहना अनुपयुक्त होगा कि वे खेतिहर अभिजातवर्ग के हितों के प्रतिनिधि थे। विशाल हिंदू समाज की भारी संख्या का डर ही उनके विचारों का मुख्य आधार था। इस बात को सदैव स्वीकार किया जायगा कि मुसलिम समाज में आधुनिक विद्या की प्रगति में सैयद अहमद का प्रमुख योग था। अंग्रेजी भाषा का उनका स्वयं का ज्ञान बहुत सीमित था, किंतु उन्होंने आधुनिक शिक्षा का निर्भीकता के साथ समर्थन किया, और इस प्रकार नवजागरण को उन्होंने महान प्रोत्साहन दिया।

प्रकरण 2

मुहम्मद अली जिन्ना

1 प्रस्तावना

मुहम्मद अली जिन्ना का जन्म 20 अक्टूबर, 1875 (अथवा दिसम्बर 23, 1876) को हुआ था और सितम्बर 10, 1948 को उसका देहांत हो गया। उसका जन्म तथा मृत्यु दोनों कराची में हुए। जिन्ना ने चतुर वकील के रूप में ख्याति प्राप्त कर ली थी और उसका कानूनी व्यवसाय बहुत अच्छा चलता था। 1906 में उसने दादाभाई नौरोजी के निजी सचिव के रूप में कार्य किया।

गोखले को जिन्ना से हिन्दू-मुसलिम एकता के दूत के रूप में बड़ी आशाएँ थीं।⁶ उन्होंने कहा था “उसमें वास्तविक गुण विद्यमान हैं। साथ ही साथ वह साम्प्रदायिक दुर्भावनाओं से मुक्त है, इसलिए वह हिन्दू मुसलिम एकता का सच्चा दूत बन सकता है।” जिन्ना के मन में गोखले के लिए बड़ा सम्मान था और वह उनकी अत्यधिक प्रशंसा किया करता था। मई 1915 में बम्बई में एक भाषण में उसने कहा था कि गोखले “एक महान राजनीतिक ऋषि, भारतीय वित्त के पण्डित और शिक्षा तथा सफाई के सबसे बड़े समर्थक हैं।”

2 जिन्ना के राजनीतिक विचार

अपने प्रारम्भिक दिना में जिन्ना गण्टवादी था। 1916 में उसने राजद्रोह के अभियोग में तोषामाय तिलक की परवी की ओर उन्हें दण्डित होने से बचा लिया। इससे उसकी दृष्टि में भारी बाह बाह हुई। उसने 1908 के राजद्रोह के अभियोग में भी प्रारम्भिक अवस्था में निरक्षर की परवी की थी।

5 एम एन राय लिखते हैं, “जिन हिन्दुओं ने प्रतिनिधि शासन और समाज सुधार के लिए आन्दोलन आरम्भ किया था वे बुद्धिजीवी बुजुर्ग थे। इनके विपरीत अलीगढ़ में शिक्षा प्राप्त करने वाले, जिन पर अंग्रेजों ने अनुग्रह की दृष्टि की थी, में भी अभिजाततन्त्र की वृत्ति का योग था। सामाजिक दृष्टि से इनमें विषय तर्कों का एक राष्ट्रीय आन्दोलन के अन्तर्गत संयुक्त करना सम्भव नहीं। *India in Transition* पृष्ठ 125।

6 *Speeches and Writings of Jinnah*, पृष्ठ 125। (मनम, गणेश एण्ड कंपनी, 1917)।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

अप्रैल 1912 में जिन्ना ने गायत्री द्वारा प्रस्तावित प्राथमिक शिक्षा विधेयक का समर्थन किया। उसने विधेयक का विरोध करने वाले हाउस ऑफ़ बटलर के तर्कों का खण्डन किया। अपने भाषण में उन्होंने कहा "यदि आपने पाम धन है तो आपको अल्पाधिक्य मिल जायेंगे, यदि आपका पास धन है तो आपको पाठशालाओं के लिए इमारतें मिल जायेंगी। तत्व की बात यह है कि आपका पास धन है अथवा नहीं। मैं नेवल यही कह सकता हूँ कि धन प्राप्त कीजिए। धन प्राप्त कीजिए। मैं पूछता हूँ—नया साम्राज्यीय कोष से तीन करोड़ रुपये प्राप्त कर लेना इतनी बड़ी कठिनाई है कि हम उस पर बावू पा ही नहीं सकते? क्या भारत जैसे विस्तार देते के लिए जिसमें तीस करोड़ लोग रहते हैं यह पाई इतना बड़ा और दुप्पट काम है? मैं कहता हूँ कि धन प्राप्त कीजिए—और यदि आवश्यक हो तो जनता पर कर लगाइए। किन्तु मुझ से सांग कहूँ कि जनता पहले से ही कर दे रही है, मुझ से यह भी कहा जायगा कि अधिक कर लगाने से हम जनता में बहुत अभिमान हो जायेंगे। मेरा उत्तर है कि ब्रिटिश शासन पर जो यह उचित आरोप लगाया जाता है कि उसने प्राथमिक शिक्षा की अवहेलना की है, इसको दूर कीजिए। मेरा उत्तर है कि जनता के शिक्षित बनाना हर समय सरकार का कर्तव्य है, और यदि आपको कुछ लोकप्रियता का सामना करना पड़े तथा कुछ खतरा उठाना पड़े तो कर्तव्य के नाम पर उसका साहस के साथ सामना कीजिए।"

1910 में जिन्ना बम्बई के मुसलिम निर्वाचन क्षेत्र से साम्राज्यीय विधान परिषद का सदस्य चुना गया। 1916 में पुनः उसी निर्वाचन क्षेत्र से साम्राज्यीय विधान परिषद के लिए निर्वाचित किया गया। साम्राज्यीय परिषद में जिन्ना ने गोखले के प्राथमिक शिक्षा विधेयक (जहाज हस्तांतरण विधेयक) का विरोध नहीं किया। वह भारतीय प्रतिरक्षा बल विधेयक (इण्डियन डिफेंस फोर्स बिल) के पक्ष में था। प्रारम्भ में वह साम्प्रदायिक निर्वाचन क्षेत्रों के विरुद्ध था, किन्तु 1917 में उसने उस धोपणा की कि पृथक निर्वाचन मुसलमानों के लिए हितकर हैं, क्योंकि इसी प्रकार उह उनके मानसिक प्रमाद से जगाया जा सकता है।

अखिल भारतीय मुसलिम लीग की स्थापना 1906 में हुई और उसका पहला अधिवेशन दिसम्बर 1906 में आगा खान के नेतृत्व में हुआ। 22 मार्च 1913 को लखनऊ अधिवेशन में अखिल भारतीय मुसलिम लीग ने अपना नया सविधान अंगीकृत किया। मुहम्मद अली तथा सैयद वजीर हुसैन ने जिन्ना को मुसलिम लीग में सम्मिलित होने के लिए राजी कर लिया। किन्तु उसने स्पष्टतः कह दिया था कि मुसलमानों के हितों के प्रति मेरी शक्ति राष्ट्र के व्यापक हितों के मांग में बाधा नहीं डाल सकेगी। 1914 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने भारतीय परिषद के प्रस्तावित सुधारों के सम्बन्ध में एक प्रतिनिधि मण्डल इंग्लैण्ड भेजा, जिन्ना उस मण्डल का सदस्य बनकर गया।

जब अप्रैल तथा सितम्बर 1916 में तिलक तथा बेसेंट ने अपनी-अपनी होम रूल लीगें स्थापित कीं तो जिन्ना उनमें से किसी ने भी सम्मिलित नहीं हुआ। किन्तु डॉ॰ बेसेंट के नजरबंद किये जाने के उपरान्त वह बम्बई होम रूल लीग में सम्मिलित हो गया।

अक्टूबर 1916 में जिन्ना ने अहमदाबाद में छठे बम्बई प्रांतीय सम्मेलन का सभापतित्व किया। उसने हिंदुओं तथा मुसलमानों के बीच हठ एकता का समर्थन किया। उसे पूर्ण विस्वास था कि स्वतन्त्रता की शीघ्र ही दृष्टिगोचर होने वाला है। उसने कहा कि जनता को विवेक तथा सावधानी से काम लेना चाहिए। उसने मुसलमानों को जाग्रत करने के लिए साम्प्रदायिक निर्वाचन-क्षेत्रों का समर्थन किया। उसने दिसम्बर 1916 में अखिल भारतीय मुसलिम लीग के लखनऊ अधिवेशन का भी सभापतित्व किया और हिंदू मुसलिम एकता पर बल दिया। जिन्ना ने उन्नीस स्मृतिपत्र पर हस्ताक्षर किये थे और लखनऊ में उसने कांग्रेस-लीग योजना का समर्थन किया। लीग तथा कांग्रेस के अधिवेशन में लखनऊ सम्मेलन स्वीकृत कर लिया गया। उसके अनुसार पृथक निर्वाचन क्षेत्रों को स्वीकार कर लिया गया, और मुसलिम अल्पसंख्यक प्रांतों में मुसलमानों को प्रांतीय विधान परिषदों में उनकी जनसंख्या के अनुपात से अधिक स्थान देने का सिद्धांत भी मान लिया गया।

जिन्ना भी सखनऊ कांग्रेस में अनुसमर्थित कांग्रेस-सींग योजना से सहमत था। 1917 की कलकत्ता कांग्रेस में भी उसने कांग्रेस लोग योजना का समर्थन किया। उसने स्वराज्य सम्बन्धी प्रस्ताव का भी अनुमोदन किया।

जैसे ही अमहयोग आन्दोलन आरम्भ हुआ और जनजागरण का ज्वार आया वैसे ही जिन्ना ने अनुभव किया कि अब कांग्रेस में मेरा स्थान नहीं है। 1920 को नागपुर कांग्रेस में उसने असहयोग सम्बन्धी मुख्य प्रस्ताव का विरोध किया। एव वकील के नाते वह साविधानिक तरीके में विद्रोह करना आया था। किन्तु कांग्रेस ने अब गांधीजी के नेतृत्व में अहिंसात्मक कार्यक्रमों को आरम्भ कर दोषी, इसलिए वह उसकी इस उग्र नीति से सहमत न हो सका। 19 फरवरी, 1921 का पूना में एक अवसर पर भाषण दत्त हुए उसने कहा था कि गांधीजी असहयोग, खादी आदि के कार्यक्रम के स्थान पर मैं "राजनीतिक कार्यक्रम" चाहता हूँ।

1924 में जब 1919 के भारत शासन अधिनियम की कामोद्धारिता की जाँच करने के लिए मुदीमन समिति नियुक्त की गयी तो जिन्ना का उनका सदस्य बनाया गया। उसने सभ्र, पराजय और शिवस्वामी अय्यर के साथ उन अल्पसंख्यक प्रतिवेदन पर हस्ताक्षर किये जिसमें द्रष्टा शासन को समाप्त करने का प्रस्ताव दिया गया था। वह उस स्वीन समिति का भी सदस्य था जिसने भारतीय सभा के अधिकारियों के भारतीयकरण के प्रश्न पर विचार किया था।

जिन्ना ने 1918 की नेहरू रिपोर्ट का विरोध किया यद्यपि उसमें मुसलमानों की उनकी जनसंख्या के अनुपात से बड़ी अधिक स्थान देने का प्रस्ताव दिया गया था। नेहरू रिपोर्ट के विपरीत जिन्ना ने अपने चौदह सूत्र प्रस्तुत किये। 1937 के चुनावों के उपरांत जब कांग्रेस ने मुसलिम जनसंख्या की नीति अपनायी तो उससे जिन्ना बहुत घबड़ाया। 1939 में उसने मुस्लिम लीग की ओर से दावा प्रस्तुत किया कि 'राजनीतिक शक्ति में मुसलिम भारत' तथा 'गैर मुसलिम भारत का पंचम-पंचास प्रतिशत का सामा होना चाहिए।

जिन्ना हिंदू समाज व्यवस्था तथा कांग्रेस का सक्रिय शत्रु बन गया। 1939 में जब सात प्रांता में कांग्रेस मंत्रिमण्डली ने त्यागपत्र दे दिया तो जिन्ना की प्रेरणा से ही मुसलमानों ने 22 नवम्बर की मुक्ति दिवस मनाया। उसने इस बात का विकराल होमा खड़ा कर दिया कि यदि भारत में पादचात्य ढंग का लोकतन्त्र स्थापित किया गया तो देश में सबका हिंदुओं का आधिपत्य स्थापित हो जायगा। उसने कहा कि लोकतन्त्र का अर्थ होगा मुसलमानों, अछूतों, यहूदियों, पारसियों और ईसाइयों के ऊपर उन सबकी इच्छा के विरुद्ध हिंदुओं का शासन। इसलिए जिन्ना ने 'कांग्रेसी अत्याचार' और 'हिंदू आधिपत्य' के उत्तेजनात्मक नारे लगाये। उसने दावा किया कि लीग भारतीय मुसलमानों की एकमात्र प्रतिनिधि संस्था है। उसने यहाँ तक कह दिया कि कांग्रेस शुद्ध हिंदू संगठन है। मार्च 1940 में मुसलिम लीग के लाहौर अधिवेशन में जिन्ना ने अपने 'दो राष्ट्रों' का सिद्धांत निरूपित किया। 9 मार्च, 1940 के 'टाइम्स एण्ड टाइड' में उसका एव लेख प्रकाशित हुआ। उसमें उसने लिखा "भारत का राजनीतिक भविष्य क्या है? ब्रिटिश सरकार का प्रस्थापित (घोषित) उद्देश्य यह है कि भारत शीघ्रातिशीघ्र वेस्टमिन्सटर अधिनियम के अनुसार औपनिवेशिक स्वराज्य का उपयोग करे। इस उद्देश्य का पूरा करने के लिए वह स्वभावतः चाहेगी कि भारत में लोकतांत्रिक ढंग के संविधान की स्थापना हो, क्योंकि वह इसी प्रकार के संविधान से सबसे अधिक परिचित है और इसी को सर्वोत्तम समझती है। ऐसे संविधान के अंतर्गत देश की सरकार चुनावों के द्वार-नीति के आधार पर किसी एक दल के सुपुंड कर दी जाती है। किन्तु ब्रिटिश संसद के सदस्यों तक में भारतीय परिस्थितियों के सम्बन्ध में इतना अज्ञान फैला हुआ है कि अतीत के सब अनुभव के बावजूद वे अभी तक यह नहीं समझ सकते हैं कि इस प्रकार का शासन भारत के लिए सबका अनुपयुक्त है। लोकतांत्रिक प्रणालियाँ जो इंग्लैंड जैसे समान राष्ट्र की धारणा पर आधारित हैं, निश्चित रूप से भारत जैसे विषम देश में लागू नहीं की जा सकती। यह सीधा सादा तथ्य ही भारत की साविधानिक बुराइयों की जड़ है।" जिन्ना ने बतलाया कि पारंपारिक लोकतन्त्र का आधार समरूपता तथा सामुदायिकता के बंधन हैं, किन्तु भारत में इस प्रकार के बंधनों का स्थापित करना असम्भव है। अतः ऑस्ट्रेलिया और कनाडा के ढंग का संघात्मक संविधान भारत

स्थापना की। 1920-21 में उन्होंने महात्मा गांधी के माध्यम-य काम किया। 1921 में वह तथा उनके अग्रज शीवतअली को भारतीय सेना में राजद्रोह फैलाने के अपराध में गिरफ्तार किया गया। कराची के अखिल भारतीय खिलाफत सम्मेलन के अध्यक्ष के रूप में मुहम्मद अली ने इन मानों को नङ्कवाया कि जब तक ब्रिटिश सरकार तुर्कों के साथ किये गये अत्याचार को दूर न करे तब वह भारतीय सेना में सेवा नहीं करनी चाहिए। कराची में अपने अनियाण परामर्श के दौरान उन्होंने जा भाषण दिया उनमें उन्होंने योद्धा के-से उल्लाह का परिचय दिया और तत्कालीन सरकार को चुनौती भरे शब्दों में ललकारा। इसी कारण वह नापण ऐतिहासिक महत्व का हो गया है। दो वर्ष कारागार में बिताने के उपरान्त अगस्त 1923 में वे मुक्त कर दिये गए। कारागार से छूटने के बाद उन्होंने घोषणा की कि मुझे गांधीजी के अहिंसात्मक असहयोग तथा हिंदू-मुसलिम एकता के कार्यक्रम में अहिंसा आस्था है। 1923 में उन्होंने कोकोनाडा के कांग्रेस अधिवेशन का समन्वयन किया। जब 1923 के बाद साम्प्रदायिक समस्याओं ने विकराल रूप धारण कर लिया तो उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष की हैसियत में 1924 में उस समय एकता सम्मेलन बुलाया वह गांधीजी ने 21 दिन का उपवास आरम्भ कर दिया था। 1928 में वे यूरोप के लिए रवाना हो गये इसलिए वे उस सबदलीय सम्मेलन की बैठकों तथा विचारविमर्श में भाग न ले सके जो नापण के लिए सविधान तैयार करने तथा देश में फैली हुई साम्प्रदायिक समस्या का हल ढूँढ निकालने के लिए बुलाया गया था। उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की अवहलना करते हुए 1930 में इन गालमज सम्मेलन में भाग लिया।

2 मुहम्मद अली के विचारों का धर्मशास्त्रीय आधार

मुहम्मद अली तत्कालीन मुसलिम धर्मशास्त्री थे। इस्लाम के सिद्धान्तों में उनकी गहरी जाला थी। मुसलिम समाज परम्परा से धर्मशास्त्रिक दृष्टिकोण का अनुसरण करता पाया था, उन्होंने इस समाज की राजनीतिक नय पद्धति पर भी गहरा धार्मिक रंग चढ़ा दिया। वे धर्म को विज्ञान के भी ऊँचा मानते थे। उन्होंने कुरान की उदारवादी तथा बौद्धिक व्याख्या का विरोध किया। उन्होंने लिखा है "कि-तु जहा विज्ञान और धर्म के सघर्ष का प्रश्न है मैं उन दोनों के बीच किसी सघर्ष की सम्भावना को स्वीकार नहीं करता, और न उनके बीच समझौते के लिए हाँ बुझ है। धर्म जीवन की व्याख्या है, इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि उसका विज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं है। कि-तु उसका काम केवल प्रोत्साहन देना है और उसे (विज्ञान से) मुक्त तथा अथाह छोड़ देना है। धर्म का उद्देश्य यह है कि विधान की प्रगति हो और उसकी उपलब्धियाँ का इतल प्रार प्रयोग किया जाय कि उनसे सम्पूर्ण मानव जाति को, बल्कि ईश्वर की समग्र दृष्टि को लाभ पहुँचे। कि-तु वह मानव जाति को विज्ञान पढ़ाने का काम अपने हाथों में नहीं लेता। धर्म प्रभु है और उसने कोई भूल नहीं हो सकती, कल्पना को तथ्य समझ बैठने की भूल करने की जिम्मेदारी मनी और प्रजा की है—अर्थात् विज्ञान की। कुरान का उद्देश्य सचमुच यह सिखाना नहीं है कि विज्ञान की सृष्टि जिस प्रकार हुई थी। आज विज्ञान के महत्व को कोई कम नहीं मानगा, फिर भी धर्म की महत्ता से तुलना करने पर यह तुच्छ तथा हेय प्रतीत होता है, क्योंकि धर्म जीवन का विधान है मय विज्ञानों और दशना का सार है। चूँकि इस्लाम जीवशास्त्र की शिक्षा नहीं देता, इसलिए धर्म कोई चीज है ही नहीं जिसका वह अपनी व्याख्या द्वारा खण्डन करने का प्रयत्न करे। इनमें ऐसे लागों को देखकर दुखी होगा जो इतने प्रमादी और अकमण्य हैं कि प्रगति से अप्रभावित हो रहते हैं, और जो डार्विन द्वारा विकासवाद के सिद्धान्त के प्रतिपादित किये जाने के बावजूद ईश्वर के सृष्टि विषयक अध्याय की दुहाई देते रहते हैं। फिर भी इस्लाम डार्विन तथा उसके विचारों को वनानिक सत्य के सम्बन्ध में अन्तिम वाक्य मानकर उस पर अपनी मुहर लगाने के लिए तैयार नहीं होगा। तथापि मैं यह मानने के लिए कोई कारण नहीं देखता कि इतिहासकारों ने

॥ शीवत अली (1873-1938) ने अपने अनुज मुहम्मद अली का निष्ठापूर्वक अनुगमन किया और उनके शीवत और शीवत में साक्षात् बटाया। 1931 में जब मुहम्मद अली की मृत्यु हो गयी उसका भार शीवत अली ने मुसलिम सम्प्रदायवादी बनते चल गये।

अनुकूल नहीं हो सकता। उसने लिखा "अंग्रेज लोग ईसाई होते हुए भी अपने इतिहास के धार्मिक युद्धों को भूल जाते हैं और धर्म को ईश्वर तथा मनुष्य के बीच का निजी तथा वैयक्तिक मामला समझते हैं। किंतु हिंदुत्व तथा इस्लाम के सम्बंध में यह बात लागू नहीं हो सकती, क्योंकि ये दोनों धर्म निश्चित आचार सहित हैं जो मनुष्य तथा ईश्वर के सम्बंधों का उतना नियमन नहीं करता जितना कि मनुष्य तथा उसके पड़ोसी के बीच सम्बंधों का निर्धारण करती है। हिंदुत्व तथा इस्लाम मनुष्य की विधि तथा सत्सृष्टि को ही नहीं, अपितु उसके सम्पूर्ण सामाजिक जीवन को शासित करते हैं। इस प्रकार के धर्म जो तत्त्व बहिष्कारवादी हैं उस अपनत्व के विलयन तथा चिन्तन की एकाग्रता के विरोधी हैं जिस पर पाश्चात्य लोकतंत्र आधारित है।"

1944 में गांधी जिन्ना वार्ता के दौरान जिन्ना दृढ़ता तथा कटुता के साथ इस सिद्धान्त पर दृढ़ रहा कि मुसलमान एक पृथक् राष्ट्र हैं। 15 सितम्बर, 1944 को अपने एक पत्र में उसने गांधीजी को लिखा "हमारा दावा है कि हम किसी भी परिभाषा अथवा कसौटी का क्या न अपायें, हिंदू तथा मुसलमान दो बड़े राष्ट्र हैं। हम दस बरोड़ का एक राष्ट्र हैं, और उससे भी अधिक उल्लेखनीय यह है कि हम एक ऐसा राष्ट्र हैं जिसकी अपनी विशिष्ट सत्सृष्टि और सम्यता, भाषा और साहित्य, कला तथा स्थापत्य, नाम तथा नामव्यवस्था, मूल्यो तथा अनुपात की धारणा, विधि कानून तथा नैतिक सहिताएँ परिपाटियाँ तथा जमीन, इतिहास तथा परम्पराएँ, प्रवृत्तियाँ तथा महत्वाकांक्षाएँ हैं। संक्षेप में, हमारा जीवन के प्रति अपना दृष्टिकोण तथा जीवनदर्शन है। अंतरराष्ट्रीय विधि के हर सिद्धांत के अनुसार हम एक राष्ट्र हैं।" यह किसी भी रूप में सम्झौता करने के लिए तैयार नहीं था, और उसका आग्रह था कि देश का विभाजन ही हिंदू मुसलिम समस्या का एकमात्र हल है। मुसलमानों के अनेक सगठन जैसे जमीअत-ए-उल्लेमा, अह्मद और इतिहाद-ए-मिल्लत जिन्ना के इस मत से सहमत नहीं थे। 4 अक्टूबर, 1944 को लंदन के 'यूज जैनीकल' के एक प्रतिनिधि से मेट में उसने कहा था, "मुसलमानों और हिंदुओं के झगड़ों को निपटाने का एक ही व्यावहारिक तथा यथार्थवादी तरीका है। वह यह है कि भारत को पाकिस्तान तथा हिंदुस्तान दो प्रभुत्वसम्पन्न भागों में बांट दिया जाय, और उसके लिए सम्पूर्ण उत्तर-पश्चिमी सीमांत प्रदेश, बलूचिस्तान, सिंध, पंजाब, बंगाल और आसाम को, जिस रूप में वे आज हैं प्रभुत्वसम्पन्न मुसलिम राज्य मान लिया जाय। इसके अतिरिक्त हम एक दूसरे का विद्वान करें कि पाकिस्तान में हिंदू अल्पसंख्यकों और हिंदुस्तान में मुसलिम अल्पसंख्यकों के साथ 'यायोजित व्यवहार' किया जायगा। तथ्य यह है कि हिंदू कोई ऐसा सम्झौता चाहते हैं जिससे किसी न किसी रूप में उनका नियंत्रण बना रहे। वे हमारी पूर्ण स्वतंत्रता को सहन नहीं कर सकते।"

अंत में जिन्ना को वह वस्तु मिल गयी जो उसके लिए भी एक स्वप्न थी। शक्ति तथा उत्तरदायित्व के पद पर आसीन होकर 11 जून, 1947 को पाकिस्तान की सविधान सभा के सामने अपने अध्यक्षीय भाषण में उसने कहा "आप स्वतंत्र हैं पाकिस्तान के इस राज्य में आप अपने मंदिरों में, अपनी मस्जिदों में अथवा आराधना के किसी अन्य स्थान में जाने के लिए स्वतंत्र हैं। आप किसी भी धर्म, जाति अथवा पंथ के हों—उसका इस आधारभूत सिद्धांत से कोई सम्बंध नहीं है कि हम सब एक राज्य के नागरिक और समान नागरिक हैं। मेरा विचार है कि अब हम इस बात को अपने मामले एक आदर्श के रूप में रखें, और फिर आप देखेंगे कि कालांतर में हिंदू हिंदू नहीं रहेंगे और मुसलमान मुसलमान नहीं रहेंगे—धार्मिक अर्थ में नहीं क्योंकि धर्म तो हर व्यक्ति के निजी विद्वान की चीज है, बल्कि एक राज्य के नागरिकों के रूप में, राजनीतिक अर्थ में।"

जिन्ना ने पाकिस्तान में इस्लामी धर्मतन्त्र की परम्परा की नींव डाली। 1 जुलाई, 1948 को उसने कहा 'पश्चिम के अधिपत्य ने मानव जाति के लिए ऐसी समस्याएँ उत्पन्न कर दी हैं जिनको हल करना लगभग असम्भव है, और हममें से अनेक लोगों को ऐसा प्रतीत होता है कि विद्वान के स्तर पर विनाश के जो बादल भँडरा रहे हैं उनसे उसे कोई चमत्कार ही बचा सकता है। पश्चिमी

अथवा मनुष्य तथा मनुष्य के बीच 'याय' स्थापित करने में, तथा अन्तरराष्ट्रीय क्षेत्र में संधि का उमूलन करने में असफल रहा है। चूंकि पिछली आधी शताब्दी में जो दो विश्व युद्ध हुए हैं उनका उत्तरदायित्व मुख्यतः उसी पर है। यद्यपि पश्चिमी जगत की यंत्रीकरण तथा औद्योगिक क्रांति का भारी लाभ है फिर भी वह आज जिस विपदावस्था में है वैसा इतिहास के किसी युग में नहीं रहा। पश्चिम के आर्थिक सिद्धांत तथा व्यवहार को अपनाकर हम जनता को सुखी तथा सन्तुष्ट बनाने के अपने उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर सके। हमें अपनी होतव्यता की प्राप्ति के लिए अपने ढंग से कार्य करना चाहिए तथा विश्व के समस्त एक ऐसी आर्थिक व्यवस्था प्रस्तुत करनी चाहिए जो मानव जाति की समानता तथा सामाजिक 'याय' के इस्लामी आदर्शों पर आधारित हो। तब हम मुसलमानों के रूप में अपने ध्येय को पूरा करने में सफल होंगे और मनुष्य जाति के लिए बख्शाव, सुख तथा समृद्धि प्राप्त कर सकेंगे।" जिन्ना पर मुस्तफा कमाल के जीवन का प्रभाव पड़ा था, किन्तु कमाल आधुनिकवादी था जबकि जिन्ना को धर्मतन्त्र तथा इस्लामी ताकत में विश्वास था।

3 निष्पत्ति

जिन्ना धार्मिक व्यक्ति नहीं था। वह राजनीतिज्ञ था। एक राजनीतिक व्यक्ति के रूप में वह भारतीय राष्ट्रवाद के अन्तर्विरोधी तथा भ्रातृघात की उपज था। ब्रिटिश साम्राज्यवादियों को 'फूट डालो और शासन करो' की नीति उसका एक मुख्य अवलम्ब थी। जब तक भारतीय राष्ट्रवाद विदेशी साम्राज्यवाद के विरुद्ध संधि की इमानी विचारधारा का रूप धारण किये रहा तब तक भारतीय सामाजिक तथा साम्प्रदायिक जीवन के विघटनकारी तत्व सुपुष्ट पड़े रहे। किन्तु जब राष्ट्रीय स्वाधीनता का साकार करने की सम्भावना उत्पन्न हो गयी तो शिक्षित मुसलिम समुदाय घबड़ा उठा, क्योंकि स्वाधीनता का अर्थ था बहुसंख्यका के लोकतान्त्रिक शासन की स्थापना, जिसे मुसलमानों ने बहुसंख्यक हिन्दुओं का शासन समझा। ऐसी स्थिति में मुसलिम जनता जो अलीगढ़ आन्दोलन के शक्ति प्रभाव तथा मुहम्मद अली और शौकत अली के सब इस्लामवादी विचारों से जादोलित हो उठी थी भविष्यपूर्वक मुहम्मद अली जिन्ना के भड़े के नीचे एकत्र हो गयी और पाकिस्तान की धर्म-तान्त्रिक तथा साम्प्रदायिक भाग की जिहाद में उसका समर्थन करने लगी।

प्रकरण 3

मुहम्मद अली

1 प्रस्तावना

मौलाना मुहम्मद अली का जन्म 1878 में रामपुर में हुआ था और 3 जनवरी, 1931 को लंदन में उनका देहांत हुआ। उन्होंने अलीगढ़ तथा जोनसफाई में शिक्षा पायी।¹ चार वर्ष (1898 से 1902 तक) ओकमफाई में शिक्षा प्राप्त करके वे 1902 में भारत छोड़ो और रामपुर राज्य के शिक्षा विभाग में नौकरी कर ली। उसके उपरांत वे बड़ौदा के गायकवाड़ के महा नौकरी करने लगे। 1911 में उन्होंने कलकत्ता में पत्रकार का जीवन आरम्भ किया और 'कौमरेड' नाम की एक साप्ताहिक अंग्रेजी पत्रिका प्रारम्भ की जिसका पहला अंक 11 जनवरी, 1911 को प्रकाशित हुआ। 'कौमरेड' के द्वारा मुहम्मद अली ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों के पारस्परिक वैमनस्य तथा भगडा को मिटाने और उन दोनों के बीच एकता स्थापित करने का प्रयत्न किया। उनका 'युक्तों की पसंद' नाम का प्रसिद्ध लेख 16 सितम्बर, 1914 के 'कौमरेड' में प्रकाशित हुआ जिससे अग्रिमार्थियों के मन में भारी कटुता उत्पन्न हो गयी। मुहम्मद अली ने 1914 में स्थापित 'हमदद' नामक एक उर्दू दैनिक का भी सम्पादन किया। 1913 में उन्होंने अखिल भारतीय मुसलिम लीग के अधिवर्ग का सम्पादन किया। मई 1915 में उन्हें पांच वर्ष के लिए नजरबंद कर दिया गया, और 25 दिसम्बर, 1919 को मुक्त किया गया। मुक्त होने के उपरांत वे अमृतसर को काँग्रेस में सम्मिलित हुए। 1920 में वे खिलाफत के सम्बन्ध में एक प्रतिनिधि मंडल के साथ इंग्लैंड गये। खिलाफत आन्दोलन के वे प्रमुख नेता थे। 1921 में उन्होंने दिल्ली में जामिया मिल्लिया इस्लामिया की

8 मुहम्मद अली My Life A Fragment (साहोदर श मुहम्मद जगरण, कश्मीरी बाजार 1942)।

अनुकूल नहीं हो सकता। उसने लिखा “अंग्रेज लोग ईसाई होते हुए भी अपने इतिहास के धार्मिक युद्धों को भूल जाते हैं और धर्म को ईश्वर तथा मनुष्य के बीच का निजी तथा वैयक्तिक मामला समझते हैं। किन्तु हिंदुत्व तथा इस्लाम के सम्बन्ध में यह बात लागू नहीं हो सकती, क्योंकि ये दोनों धर्म निश्चित आचार संहिताएँ हैं जो मनुष्य तथा ईश्वर के सम्बन्धों का उतना नियमन नहीं करती जितना कि मनुष्य तथा उसके पड़ोसी के बीच सम्बन्धों को निर्धारित करती हैं। हिंदुत्व तथा इस्लाम मनुष्य की विधि तथा सस्कृति को ही नहीं, अपितु उसके सम्पूर्ण सामाजिक जीवन को शासित करते हैं। इस प्रकार के धर्म जो तत्त्वतः बहिष्कारवादी हैं उस अपनत्व के विलयन तथा चिन्तन की एकता के विरोधी हैं जिस पर पाश्चात्य लोकतन्त्र आधारित है।”

1944 में गांधी जिन्ना वार्ता के दौरान जिन्ना दृढ़ता तथा कट्टरता के साथ इस सिद्धान्त पर डटा रहा कि मुसलमान एक पृथक राष्ट्र हैं। 15 सितम्बर, 1944 को अपने एक पत्र में उसने गांधीजी को लिखा “हमारा दावा है कि हम किसी भी परिभाषा अथवा कसौटी को क्या न अपनायें, हिंदू तथा मुसलमान दो बड़े राष्ट्र हैं। हम दस करोड़ का एक राष्ट्र हैं, और उससे भी अधिक उल्लेखनीय यह है कि हम एक ऐसा राष्ट्र हैं जिसकी अपनी विशिष्ट सस्कृति और सम्प्रदाय, भाषा और साहित्य, कला तथा स्थापत्य, नाम तथा नामव्यवस्था, मूल्यों तथा अनुपात की धारणा, विधिक कानून तथा नैतिक संहिताएँ, परिपाटियाँ तथा जन्मी, इतिहास तथा परम्पराएँ, प्रवृत्तियाँ तथा महत्वाकांक्षाएँ हैं। संक्षेप में, हमारा जीवन के प्रति अपना दृष्टिकोण तथा जीवनदर्शन है। अन्तरराष्ट्रीय विधि के हर सिद्धान्त के अनुसार हम एक राष्ट्र हैं।” वह किसी भी रूप में समझौता करने के लिए तैयार नहीं था, और उसका आग्रह था कि देश का विभाजन ही हिंदू मुसलिम समस्या का एकमात्र हल है। मुसलमानों के अनेक सगठन जैसे जमीअत-ए-उलमा, अहल हदीस और इत्तिहाद ए मिल्लत जिन्ना के इस मत से सहमत नहीं थे।⁷ 4 जनवरी, 1944 को लंदन के ‘यूज कौन्सिल’ के एक प्रतिनिधि से मेट में उसने कहा था, “मुसलमानों और हिंदुओं के झगड़ों को निपटाने का एक ही व्यावहारिक तथा यथायुक्त तरीका है। वह यह है कि भारत को पाकिस्तान तथा हिंदुस्तान दो प्रमुख सम्पन्न भागों में बांट दिया जाय, और उसके लिए सम्पूर्ण उत्तर-पश्चिमी सीमांत प्रदेश, बलूचिस्तान, सिंध, पंजाब, बंगाल और आसाम को, जिस रूप में वे आज हैं, प्रमुख सम्पन्न मुसलिम राज्य मान लिया जाय। इसके अतिरिक्त हम एक दूसरे का विश्वास करें कि पाकिस्तान में हिंदू अल्पसंख्यकों और हिंदुस्तान में मुसलिम अल्पसंख्यकों के साथ ‘यायोचित व्यवहार किया जायगा।’ तथ्य यह है कि हिंदू कोई ऐसा समझौता चाहते हैं जिससे किसी न किसी रूप में उनका नियन्त्रण बना रहे। वे हमारी पूर्ण स्वतन्त्रता को सहन नहीं कर सकते।”

अंत में जिन्ना को वह वस्तु मिल गयी जो उसके लिए भी एक स्वप्न थी। शक्ति तथा उत्तरदायित्व के पद पर आसीन होकर 11 अगस्त, 1947 को पाकिस्तान की संविधान सभा के सामने अपने अध्यक्षीय भाषण में उसने कहा “आप स्वतन्त्र हैं पाकिस्तान के इस राज्य में आप अपने मंदिरों में, अपनी मस्जिदों में अथवा आराधना के किसी अन्य स्थान में जाने के लिए स्वतन्त्र हैं। आप किसी भी धर्म, जाति अथवा पंथ के हो—उसका इस आधारभूत सिद्धान्त से कोई सम्बन्ध नहीं है कि हम सब एक राज्य के नागरिक और समान नागरिक हैं। मेरा विचार है कि अब हम इस बात को अपने सामने एक आदर्श के रूप में रखें, और फिर आप देखेंगे कि कालांतर में हिंदू हिंदू नहीं रहेंगे और मुसलमान मुसलमान नहीं रहेंगे—धार्मिक अंधम नहीं क्योंकि धर्म तो हर व्यक्ति के निजी विश्वास की चीज है, बल्कि एक राज्य के नागरिकों के रूप में, राजनीतिक अर्थ में।”

जिन्ना ने पाकिस्तान में इस्लामी धर्मतन्त्र की परम्परा की नींव डाली। 1 जुलाई, 1948 को उसने कहा ‘पश्चिम के अर्थतन्त्र ने मानव जाति के लिए ऐसी समस्याएँ उत्पन्न कर दी हैं जिनको हल करना लगभग असम्भव है, और हममें से अनेक लोगों का ऐसा प्रतीत होता है कि विश्व के गिर पर बिनाश के जो बादल मँडरा रहे हैं उनमें उसे कोई चमत्कार ही बचा सकता है। पश्चिम

7 देखिये एम. नूर हुसैन *Jinnah, Mufti & Azam* (लाहौर, 15 सितम्बर 1944) तथा अहमद हुसैन, *Jinnah and League Politics* (लखनऊ, 1940)।

अनुकूल नहीं हो सकती। उसने लिखा 'अंग्रेज लोग ईसाई होत हुए भी अपने इतिहास के धार्मिक युद्धों को भूल जाते हैं और धर्म को ईश्वर तथा मनुष्य के बीच का निजी तथा वैयक्तिक मामला समझते हैं। किंतु हिंदुत्व तथा इस्लाम के सम्बन्ध में यह बात लागू नहीं हो सकती, क्योंकि ये दोनों धर्म निश्चित आचार संहिताएँ हैं जो मनुष्य तथा ईश्वर के सम्बन्धों का उतना नियमन नहीं करती जितना कि मनुष्य तथा उसके पड़ोसी के बीच सम्बन्धों को निर्धारित करती हैं। हिंदुत्व तथा इस्लाम मनुष्य की विधि तथा सत्त्वृति को ही नहीं, अपितु उसके सम्पूर्ण सामाजिक जीवन को शासित करते हैं। इस प्रकार के धर्म जो तत्त्वतः बहिष्कारवादी हैं उस अपनत्व के विलयन तथा चिन्तन की एकरूपता के विरोधी हैं जिस पर पाश्चात्य लोकतंत्र आधारित है।"

1944 में गांधी जिन्ना वार्ता के दौरान जिन्ना दबता तथा कट्टरता के साथ इस सिद्धांत पर डटा रहा कि मुसलमान एक पृथक् राष्ट्र हैं। 15 सितम्बर, 1944 को अपने एक पत्र में उसने गांधीजी को लिखा "हमारा दावा है कि हम किसी भी परिभाषा अथवा कसौटी को क्या न अपनायें, हिंदू तथा मुसलमान दो बड़े राष्ट्र हैं। हम इस बरौद का एक राष्ट्र हैं, और उससे भी अधिक उल्लेखनीय यह है कि हम एक ऐसा राष्ट्र हैं जिसकी अपनी विशिष्ट सत्त्वृति और सम्प्रदाय, भाषा और साहित्य बला तथा स्वायत्त, नाम तथा नामव्यवस्था, मूल्यो तथा अनुपात की धारणा, विधि कानून तथा नैतिक संहिताएँ परिपाटियाँ तथा जमीन, इतिहास तथा परम्पराएँ, प्रवृत्तियाँ तथा महत्वाकांक्षाएँ हैं। संक्षेप में, हमारा जीवन के प्रति अपना दृष्टिकोण तथा जीवनदर्शन है। अंतरराष्ट्रीय विधि के हर सिद्धांत के अनुसार हम एक राष्ट्र हैं।" यह किसी भी रूप में समझौता करने के लिए तैयार नहीं था, और उसका आग्रह था कि देश का विभाजन हो हिंदू मुसलमान समस्या का एकमात्र हल है। मुसलमानों के अनेक संगठन जैसे जमीअत ए-उल्लेमा, अह्मद और इत्तिहाद ए मिल्लत जिन्ना के इस मत से सहमत नहीं थे। 4 अक्टूबर, 1944 को लंदन के 'यूज कौन्सिल' के एक प्रतिनिधि से भेंट में उसने कहा था, 'मुसलमानों और हिंदुओं के झगड़ा को निपटाने का एक ही व्यावहारिक तथा यथार्थवादी तरीका है। वह यह है कि भारत को पाकिस्तान तथा हिंदुस्तान दो प्रभुत्वसम्पन्न भागों में बांट दिया जाय, और उसके लिए सम्पूर्ण उत्तर-पश्चिमी सीमांत प्रदेश, बलूचिस्तान, सिंध, पंजाब, बंगाल और आसाम को, जिस रूप में वे आज हैं, प्रभुत्वसम्पन्न मुसलिम राज्य मान लिया जाय। इसके अतिरिक्त हम एक दूसरे का विद्वेष करें कि पाकिस्तान में हिंदू अल्पसंख्यकों और हिंदुस्तान में मुसलिम अल्पसंख्यकों के साथ 'यायचित व्यवहार किया जायगा। तथ्य यह है कि हिंदू कोई ऐसा समझौता चाहते हैं जिससे किसी न किसी रूप में उनका नियंत्रण बना रहे। वे हमारी पूर्ण स्वतंत्रता को सहन नहीं कर सकते।"

अतः वे जिन्ना को वह वस्तु मिल गयी जो उसके लिए भी एक स्वप्न थी। शक्ति तथा उत्तरदायित्व के पद पर आसीन होकर 11 अगस्त, 1947 को पाकिस्तान की संविधान सभा के सामने अपने अध्यक्षीय भाषण में उसने कहा "आप स्वतंत्र हैं पाकिस्तान के इस राज्य में आप अपने मंदिरों में, अपनी मसजिदों में अथवा आराधना के किसी अन्य स्थान में जाने के लिए स्वतंत्र हैं। आप किसी भी धर्म, जाति अथवा पंथ के हो—उसका इस आधारभूत सिद्धांत से कोई सम्बन्ध नहीं है कि हम सब एक राज्य के नागरिक और समान नागरिक हैं। मेरा विचार है कि अब हम इस बात को अपने सामने एक आदर्श के रूप में रखें, और फिर आप देखेंगे कि कालांतर में हिंदू हिंदू नहीं रहेंगे और मुसलमान मुसलमान नहीं रहेंगे—धार्मिक अर्थ में नहीं क्योंकि धर्म तो हर व्यक्ति के निजी विद्वेष की चीज है, बल्कि एक राज्य के नागरिकों के रूप में, राजनीतिक अर्थ में।"

जिन्ना ने पाकिस्तान में इस्लामी धर्मतंत्र की परम्परा की नींव डाली। 1 जुलाई, 1948 को उसने कहा 'पश्चिम के अर्थतंत्र में मानव जाति के लिए ऐसी समस्याएँ उत्पन्न कर दी हैं जिनको हल करना लगभग असम्भव है, और हममें से अनेक लोगों को ऐसा प्रतीत होता है कि विश्व के सिर पर विनाश के जो बादल मँडरा रहे हैं उनसे उसे कोई चमत्कार ही बचा सकता है। पश्चिमी

अथवा मनुष्य तथा मनुष्य के बीच 'याय' स्थापित करने में, तथा अंतरराष्ट्रीय क्षेत्र से संधि का उन्मूलन करने में असफल रहा है बल्कि पिछली आधी शताब्दी में जो दो विश्व युद्ध हुए हैं उनका उत्तरदायित्व मुख्यतः उसी पर है। यद्यपि पश्चिमी जगत को यंत्रीकरण तथा औद्योगिक क्रांति का भारी लाभ है फिर भी वह आज जिस विपत्ति-वस्था में है वैसा इतिहास के किसी युग में नहीं रहा। पश्चिम के आर्थिक सिद्धांत तथा व्यवहार को अपनाकर हम जनता को सुखी तथा सन्तुष्ट बनाने के अपने उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर सकते। हमें अपनी होतव्यता की प्राप्ति के लिए अपने ढंग से कार्य करना चाहिए तथा विश्व के समक्ष एक ऐसी आर्थिक व्यवस्था प्रस्तुत करनी चाहिए जो मानव जाति की समानता तथा सामाजिक 'याय' के इस्लामी आदर्शों पर आधारित हो। तब हम मुसलमानों के रूप में अपने धर्म को पूरा करने में सफल होंगे और मनुष्य जाति के लिए सन्तुष्टि, सुख तथा समृद्धि प्राप्त कर सकेंगे।" जिन्ना पर मुस्लिम कलाम के जीवन का प्रभाव पड़ा था, किन्तु कलाम आधुनिकवादों या जबकि जिन्ना को धर्मतन्त्र तथा इस्लामी लोकतन्त्र में विश्वास था।

3 निष्कर्ष

जिन्ना धार्मिक व्यक्ति नहीं था। वह राजनीतिज्ञ था। एक राजनीतिक व्यक्ति के रूप में वह भारतीय राष्ट्रवाद के अन्तर्विरोधी तथा आतियोगी की उपज था। ब्रिटिश साम्राज्यवादियों की 'पूट डालो और शासन करो' की नीति उसका एक मुख्य अवलम्ब थी। जब तक भारतीय राष्ट्रवाद विदेशी साम्राज्यवाद के विरुद्ध संधि की हमानी विचारधारा का रूप धारण कर रहा तब तक भारतीय सामाजिक तथा साम्प्रदायिक जीवन के विघटनकारी तत्व सुपुष्ट पड़े रहे। किन्तु जब राष्ट्रीय स्वाधीनता को साकार करने की सम्भावना उत्पन्न हो गयी तो शिक्षित मुसलिम समुदाय घबड़ा उठा, क्योंकि स्वाधीनता का अर्थ था बहुसंख्यकों के लोकतांत्रिक शासन की स्थापना, जिसे मुसलमानों ने बहुसंख्यक हिन्दुओं का शासन समझा। ऐसी स्थिति में मुसलिम जनता जो अलीगढ़ आन्दोलन के राजनीतिक प्रभाव तथा मुहम्मद अली और मौलाना अली के सब इस्लामवादी विचारों से आदीरित हो उठी थी नकिनपूर्वक मुहम्मद अली जिन्ना के भेद के पीछे एकत्र हो गयी और पाकिस्तान की धर्म-तांत्रिक तथा साम्प्रदायिक मांग की जिहाद में उसका समर्थन करने लगी।

प्रकरण 3

मुहम्मद अली

1 प्रस्तावना

मौलाना मुहम्मद अली का जन्म 1878 में रामपुर में हुआ था और 3 जनवरी, 1931 को लन्दन में उनका देहांत हुआ। उन्होंने अलीगढ़ तथा ओक्सफर्ड में शिक्षा पायी।¹ चार वर्ष (1898 से 1902 तक) ओक्सफर्ड में शिक्षा प्राप्त करके वे 1902 में भारत लौट आए और रामपुर राज्य के शिक्षा विभाग में नौकरी कर ली। उसके उपरान्त वे बड़ौदा के गायकवाड़ के यहाँ नौकरी करने लगे। 1911 में उन्होंने कलकत्ता में पत्रकार का जीवन आरम्भ किया और 'कौमरेड' नाम की एक साप्ताहिक अंग्रेजी पत्रिका प्रारम्भ की जिसका पहला अंक 11 जनवरी, 1911 को प्रकाशित हुआ। 'कौमरेड' के द्वारा मुहम्मद अली ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों के पारस्परिक वैमनस्य तथा झगडा को मिटाने और उन दोनों के बीच एकता स्थापित करने का प्रयत्न किया। उनका 'तुर्कों की पसन्द' नाम का प्रसिद्ध लेख 16 सितम्बर, 1914 के 'कौमरेड' में प्रकाशित हुआ जिससे अधिकारियों के मन में भारी चटुता उत्पन्न हो गयी। मुहम्मद अली ने 1914 में स्थापित 'हमदद' नामक एक उर्दू दैनिक का भी सम्पादन किया। 1913 में उन्होंने अखिल भारतीय मुसलिम लीग के अधिवेशन का सम्पादन किया। मई 1915 में उन्हें पांच वर्ष के लिए ज़ख़रबद कर दिया गया और 25 दिसम्बर, 1919 को मुक्त किया गया। मुक्त होने के उपरान्त वे अमृतसर की कांग्रेस में सम्मिलित हुए। 1920 में वे खिलाफत के सम्बन्ध में एक प्रतिनिधि मंडल के साथ इंग्लैंड गये। खिलाफत आन्दोलन के वे प्रमुख नेता थे। 1921 में उन्होंने दिल्ली में जामिया मिल्लिया इस्लामिया

8 मुहम्मद अली *My Life A Fragment* (लाहौर में मुहम्मद अकरफ, कश्मीरी बाजार 1942)।

स्थापना की। 1920-21 में उन्होंने महात्मा गांधी के साथ-साथ काम किया। 1921 में उन्हें तथा उनके अग्रज शीकतअली⁹ को भारतीय सेना में राजद्रोह फैलाने के अपराध में कठोर दण्ड दिया गया। कराची के अखिल भारतीय खिलाफत सम्मेलन के अध्यक्ष के रूप में मुहम्मद अली ने मुसलमानों को भड़काया कि जब तक ब्रिटिश सरकार तुकों के साथ किये गये अत्याचार को दूर न करे तब तक उन्हें भारतीय सेना में सेवा नहीं करनी चाहिए। कराची में अपने अभियोग परीक्षण के दौरान उन्होंने जो भाषण दिया उसमें उन्होंने योद्धा के से उत्साह का परिचय दिया और तत्कालीन सरकार को चुनौती भरे शब्दों में चलवाया। इसी कारण वह भाषण ऐतिहासिक महत्व का हो गया है। दो बप कारागार में बिताने के उपरांत अगस्त 1923 में वे मुक्त कर दिये गये। कारागार से छूटने के बाद उन्होंने घोषणा की कि मुझे गांधीजी के अहिंसात्मक असहयोग तथा हिंदू-मुसलिम एकता के कार्यक्रम में अडिग आस्था है। 1923 में उन्होंने कोकोनाडा के कांग्रेस अधिवेशन का समापन किया। जब 1923 के बाद साम्प्रदायिक समस्याओं ने विकराल रूप धारण कर लिया तो उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष की हैसियत में 1924 में उस समय एकता सम्मेलन बुलाया जब गांधीजी ने 21 दिन का उपवास आरम्भ कर दिया था। 1928 में वे यूरोप के लिए रवाना हो गये इसलिए वे उस सबदलीय सम्मेलन की बैठकें तथा विचारविमर्श में भाग न ले सके जो भारत के लिए संविधान तैयार करने तथा देश में फैली हुई साम्प्रदायिक समस्या का हल ढूँढ निकालने के लिए बुलाया गया था। उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की अवहेलना करते हुए 1930 में प्रथम गोलमेज सम्मेलन में भाग लिया।

2 मुहम्मद अली के विचारों का धर्मशास्त्रीय आधार

मुहम्मद अली तबत मुसलिम धर्मशास्त्री थे। इस्लाम के सिद्धांतों में उनकी गहरी आस्था थी। मुसलिम समाज परम्परा से धर्मतान्त्रिक दृष्टिकोण का अनुसरण करता आया था, उन्होंने उस समाज की राजनीतिक नीति पद्धति पर भी गहरा धार्मिक रंग चढ़ा दिया। वे धर्म को विज्ञान से भी ऊँचा मानते थे। उन्होंने कुरान की उदारवादी तथा बौद्धिक व्याख्या का विरोध किया। उन्होंने लिखा है “किंतु जहाँ विज्ञान और धर्म के संघर्ष का प्रश्न है मैं उन दोनों के बीच किसी संघर्ष की सम्भावना को स्वीकार नहीं करता, और न उनके बीच समझौते के लिए ही कुछ है। धर्म जीवन की व्याख्या है, इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि उसका विज्ञान से कोई सम्बंध नहीं है। किंतु उसका काम केवल प्रोत्साहन देना है और उसे (विज्ञान से) मुक्त तथा अबाध छोड़ देना है। धर्म का उद्देश्य यह है कि विधान की प्रगति हो और उसकी उपलब्धियाँ का इस प्रकार प्रयोग किया जाय कि उनसे सम्पूर्ण मानव जाति को, बल्कि ईश्वर की समग्र दृष्टि को लाभ पहुँचे। किंतु वह मानव जाति को विज्ञान पढ़ाने का काम अपने हाथों में नहीं लेता। धर्म प्रभु है और उससे कोई भूल नहीं हो सकती, कल्पना को तथ्य समझ बैठने की भूल करने की जिम्मेदारी मंत्री और प्रजा की है—अर्थात् विज्ञान की। कुरान का उद्देश्य सचमुच यह सिखाना नहीं है कि विश्व की सृष्टि जिस प्रकार हुई थी। आज विज्ञान के महत्व को कोई कम नहीं मानेगा, फिर भी धर्म की महत्ता से तुलना करने पर यह तुच्छ तथा हेय प्रतीत होता है, क्योंकि धर्म जीवन का विधान है, सब विज्ञानों और दर्शनों का सार है। चूँकि इस्लाम जीवशास्त्र की शिक्षा नहीं देता, इसलिए ऐसी कोई चीज है ही नहीं जिसका वह अपनी व्याख्या द्वारा खण्डन करने का प्रयत्न करे। इस्लाम ऐसे लोगों को देखकर दुःखी होगा जो इतने प्रमादी और अकमण्य हैं कि प्रगति से अप्रभावित बने रहते हैं, और जो डार्विन द्वारा विकासवाद के सिद्धांत के प्रतिपादित किये जाने के बावजूद इजोल के सृष्टि विपर्यय अध्याय की दुहाई देते रहते हैं। फिर भी इस्लाम डार्विन तथा उसके विकासवाद को वैज्ञानिक सत्य के सम्बंध में अंतिम वाक्य मानकर उस पर अपनी मुहर लगाने के लिए तैयार नहीं होगा। तथापि मैं यह मानने के लिए कोई कारण नहीं देखता कि अतिप्राकृतिक (लोकों

9 शीकत अली (1873-1938) ने अपने अनुज मुहम्मद अली का निष्ठापूर्वक अनुसरण किया और उनके जीवन का गौरव में साक्ष्य बढ़ाया। 1931 में जब मुहम्मद अली की मृत्यु हो गयी उसका बाद शीकत अली अधिकाधिक मुसलिम सम्प्रदायवादी बनते चले गये।

त्तर) कम ईश्वर के लिए असम्भव है, उसके लिए सब कुछ सम्भव है। निवचन की इस स्वतन्त्रता के अतिरिक्त, जिसे हर व्यक्ति को अपने लिए सुरक्षित रखना चाहिए, मैं अद्य किसी बात का दावा नहीं करता और मैं यह मानता हूँ कि निवचन रूपी मनमथ के नाम पर ईश्वर के वाक्य में अपनी ओर से कुछ जोड़ना, उसमें परिवर्तन करना अथवा उसमें से कुछ निकालना मनुष्य के लिए घातक पाप है, और कुरान मेरे इस मत का समर्थन करती है।¹⁰ जीवन तथा राजनीति के सम्बन्ध में मुहम्मद अली का दृष्टिकोण धार्मिक था। ईश्वर तथा कुरान में उनकी जो उत्साहपूर्ण आस्था थी वह उनके राजनीतिक कथना में भी व्यक्त होती है। 1921 में जूरी के समक्ष बोलते हुए उन्होंने भावावेश के साथ कहा था, “ईश्वर सर्वोपरि है—ईश्वर राजमक्ति के ऊपर है, ईश्वर राजा के ऊपर है, ईश्वर देशमक्ति के ऊपर है, ईश्वर मेरे देश के ऊपर है, ईश्वर मेरे माता, पिता और सन्तान के ऊपर है। यही मेरा धर्म है।” मुहम्मद अली कुरान को अपना पथ प्रदर्शक तथा जीवन के लिए प्रेरणा का स्रोत मानते थे। उनका विश्वास था कि इस्लाम एक सम्पूर्ण जीवन दर्शन है और समाज व्यवस्था की आदर्श योजना है। उन्होंने लिखा था “आठ वर्ष पूर्व अपनी नजर-बन्दी के प्रारम्भिक कुछ महीनों में मेरे मन में इस्लाम की महत्ता के सम्बन्ध में जो श्रद्धा अनायास ही उत्पन्न हो गयी है उसमें मैंने जो कुछ पढ़ा है उसमें कोई परिवर्तन नहीं हुआ है। कुरान तथा हदीस का मुख्य उपदेश है ‘ईश्वर का राज्य तथा ‘ईश्वर के बड़े मनुष्य की सेवा, और तब से मैंने जो कुछ पढ़ा है उससे इस्लाम के धर्मतान्त्रिक रूप की पुष्टि ही होती है।”¹¹

3 मुहम्मद अली के राजनीतिक विचार

मुहम्मद अली का कहना था कि मुसलमानों के ‘साम्प्रदायिक व्यक्तित्व का स्वीकार कर लेना भारतीय समस्याओं के रचनात्मक समाधान का एकमात्र आधार है।’ उनकी राय में भारत पर कृत्रिम एकता अथवा रुमानी देशमक्ति थोप देना सम्भव नहीं था। बीसवीं शताब्दी के द्वितीय दशक में मुहम्मद अली ने देशमक्ति का उपदेश दिया था और देशमक्तिपूर्ण आचरण भी किया था।¹² 1907 में ‘टाइम्स आफ इण्डिया’ तथा ‘इण्डियन स्पेक्टेटर’ में प्रकाशित अपने ‘वर्तमान असंतोष पर विचार नामक लेख में उन्होंने बतलाया था कि भारत का असंतोष प्रथमतः पाश्चात्य शिक्षा तथा प्रबुद्धीकरण की प्रगति के कारण है। उन्होंने स्वीकार किया कि बक, ब्राइट, मैकाले और बेंटिक न भारतीय नवजागरण में बहुमूल्य योग दिया था। किंतु उन्होंने इस बात का भी उल्लेख किया कि कांग्रेस के तिलक, पाल, लाजपत राय आदि अतिवादी नेताओं ने असंतोष का विस्तार किया था। उन्होंने ‘कामरेड के प्रथम अंक में लिखा “हमें इस नारे में विश्वास नहीं है कि (मैंने 14 जनवरी, 1911 को लिखा था) भारत संयुक्त है।”¹⁴ यदि भारत संयुक्त था तो इस वर्ष के अध्यक्ष (सर विलियम बडरवन) को इतने दूर दश से घसीटकर यहाँ लान की क्या आवश्यकता थी? हमारा दृढ़ विश्वास है कि यदि मुसलमान अथवा हिंदुओं में एक दूसरे के विपरीत चलकर अथवा एक दूसरे के सहाय के बिना भी सफलता पाने का प्रयत्न किया तो वे असफल ही नहीं होंगे अपितु अपमानपूर्वक असफल होंगे। किंतु हर कदम बड़ी सावधानी से रखना है। आधुनिक भारत की जो स्थिति है उसका साहस्य हमें प्राचीन अथवा आधुनिक इतिहास में कहीं नहीं मिलेगा। इतिहास अपने को कभी

10 *My Life A Fragment*, पृष्ठ 166-68।

11 वही पृष्ठ 154।

12 *Select Writings and Speeches of Muhammad Ali*, पृष्ठ 69।

13 1930 में मुहम्मद अली ने दावा किया था कि वह उन नामों में से थे जिन्होंने 1906 में पृथक निर्वाचन-धारा की माँग की थी। इसलिए उन्होंने कहा कि मैं उनका सम्मर्पण करने वाला अनिवार्य व्यक्ति होऊँगा। *Select Writings and Speeches of Muhammad Ali* पृष्ठ 478।

14 एम एन राय *India in Transition* में पृष्ठ 224 पर लिखते हैं “मुसलिम बुद्धिजीवी प्रारम्भ में कांग्रेस से पृथक रहे और फिर आगे चलकर उनके सम्प्रदाय की गतिशीलता से विरक्त सर्पाङ्गित हो गये। इसका कारण सरकार की पणपत की नाति नहीं बल्कि उनमें (मुसलिम बुद्धिजीवियों) का यह सम्बन्ध था। मुसलमान तब तक राष्ट्रीय आन्दोलन में भाग नहीं ले सकते थे जब तक उनके बीच ऐसा बुझाव नहीं उत्पन्न हुआ जो आजाद विमर्श नाम की व्यवस्था से कोई सम्बन्ध न होना जिसका आदिष्ट दृष्टिकोण प्रस्तावितों तथा सोवियतों द्वारा ओद्योगिक तथा व्यावसायिक क्षेत्रों तक विस्तार होता।

स्थापना की। 1920-21 में उन्होंने महात्मा गांधी के साथ-साथ काम किया। 1921 में उन्हें तथा उनके अग्रज शोकतअली⁹ को भारतीय सेना में राजद्रोह फँगान के अपराध में बंठोर दण्ट दिया गया। कराची के अखिल भारतीय खिलाफत सम्मेलन के अध्यक्ष के रूप में मुहम्मद अली ने मुसलमानों को भड़काया कि जब तक ब्रिटिश सरकार तुर्कों के साथ किये गये अयाय को दूर न करे तब तक उन्हें भारतीय सेना में सेवा नहीं करनी चाहिए। कराची में अपने अभियोग परीक्षण के दौरान उन्होंने जो भाषण दिया उसमें उन्होंने योद्धा के से उत्साह का पस्चिम दिया और तत्कालीन सरकार को चुनौती भर शब्दा में सतकारा। इसी कारण वह भाषण ऐतिहासिक महत्व का हो गया है। दो वर्ष कारागार में बिताने के उपरांत अगस्त 1923 में वे मुक्त कर दिये गए। कारागार से छूटने के बाद उन्होंने घोषणा की कि मुझे गांधीजी के अहिंसात्मक असहयोग तथा हिंदू-मुसलिम एकता के कार्यक्रम में अडिग आस्था है। 1823 में उन्होंने बोवोनाडा के कांग्रेस अधिवेशन का समापन किया। जब 1923 के बाद साम्प्रदायिक समस्याओं ने विकराल रूप धारण कर लिया तो उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष की हैसियत से 1924 में उस समय एकता सम्मेलन बुलाया जहाँ गांधीजी ने 21 दिन का उपवास आरम्भ कर दिया था। 1928 में वे यूरोप के लिए रवाना हो गये इसलिए वे उस सबदलीय सम्मेलन की बैठक तथा विचारविमर्श में भाग न ले सके जो भारत के लिए संविधान तैयार करने तथा देश में फैली हुई साम्प्रदायिक समस्या का हल ढढ निकालने के लिए बुलाया गया था। उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की अवहेलना करते हुए 1930 में प्रथम गोलमेज सम्मेलन में भाग लिया।

2. मुहम्मद अली के विचारों का धर्मशास्त्रीय आधार

मुहम्मद अली तत्कालीन मुसलिम धर्मशास्त्री थे। इस्लाम के सिद्धांतों में उनकी गहरी आस्था थी। मुसलिम समाज परम्परा से धर्मतार्किक दृष्टिकोण का अनुसरण करता आया था, उन्होंने उस समाज की राजनीतिक क्रिय पद्धति पर भी गहरा धार्मिक रंग चढ़ा दिया। वे धर्म की विज्ञान से भी ऊँचा मानते थे। उन्होंने कुरान की उदारवादी तथा बौद्धिक व्याख्या का विरोध किया। उन्होंने लिखा है “किंतु जहाँ विज्ञान और धर्म के संघर्ष का प्रश्न है मैं उन दोनों के बीच किसी संघर्ष की सम्भावना को स्वीकार नहीं करता, और न उनके बीच समझौते के लिए ही कुछ है। धर्म जीवन की व्याख्या है, इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि उसका विज्ञान से कोई सम्बंध नहीं है। किंतु उसका काम केवल प्रोत्साहन देना है और उसे (विज्ञान से) मुक्त तथा अबाध छोड़ देना है। धर्म का उद्देश्य यह है कि विधान की प्रगति हो और उसकी उपलब्धियों का इस प्रकार प्रयोग किया जाय कि उनसे सम्पूर्ण मानव जाति को, बल्कि ईश्वर की समग्र दृष्टि को लाभ पहुँचे। किंतु वह मानव जाति को विज्ञान पढ़ाने का काम अपने हाथों में नहीं लेता। धर्म प्रभु है और उससे कोई भूल नहीं हो सकती, कल्पना को तथ्य समझ बैठने की भूल करने की जिम्मेदारी मंत्री और प्रजा की है—अर्थात् विज्ञान की। कुरान का उद्देश्य सबकुछ यह सिखाना नहीं है कि विश्व की सृष्टि किस प्रकार हुई थी। आज विज्ञान के महत्व को कोई बर्ग नहीं मानेगा, फिर भी धर्म की महत्ता से तुलना करने पर यह सुख तथा हेय प्रतीत होता है क्योंकि धर्म जीवन का विधान है, सब विज्ञान और दशानों का सार है। चूँकि इस्लाम जीवशास्त्र की शिक्षा नहीं देता, इसलिए ऐसी कोई चीज है ही नहीं जिसका वह अपनी व्याख्या द्वारा खण्डन करने का प्रयत्न करे। इस्लाम ऐसे लोगों को देखकर दुःखी होगा जो इतने प्रमादी और अकमण्य ह कि प्रगति से अप्रभावित बने रहते हैं, और जो डार्विन द्वारा विकासवाद के सिद्धांत के प्रतिपादित किये जाने के बावजूद इजील के सृष्टि विषयक अध्याय की दुहाई देते रहते हैं। फिर भी इस्लाम डार्विन तथा उसके विकासवाद को वैज्ञानिक सत्य के सम्बंध में अंतिम वाक्य मानकर उस पर अपनी मुहर लगाने के लिए तैयार नहीं होगा। तथापि मैं यह मानने के लिए कोई कारण नहीं देखता कि अतिप्राकृतिक (लोक-

9 शोकत अली (1873-1938) ने अपने अनुज मुहम्मद अली का निष्ठापूर्वक अनुसरण किया और उनके जीवन के गौरव में साम्रा बटाया। 1931 में जब मुहम्मद अली की मृत्यु हो गयी उसका नाम शोकत अली अधिकाधिक मुसलिम सम्प्रदायवादी बनते चले गये।

त्तर) कम ईश्वर के लिए असम्भव है, उसके लिए सब कुछ सम्भव है। निवचन की इस स्वतन्त्रता के अतिरिक्त, जिसे हर व्यक्ति को अपने लिए सुरक्षित रखना चाहिए, मैं अब किसी बात का दावा नहीं करता और मैं यह मानता हूँ कि निवचन रूपी मनगढ़त के नाम पर ईश्वर के वाक्य में अपनी ओर से कुछ जोड़ना, उसमें परिवर्तन करना अथवा उसमें से कुछ निकालना मनुष्य के लिए घातक पाप है, और कुरान मेरे इस मत का समर्थन करती है।¹⁰ जीवन तथा राजनीति के सम्बन्ध में मुहम्मद अली का दृष्टिकोण धार्मिक था। ईश्वर तथा कुरान में उनकी जो उत्साहपूर्ण आस्था थी वह उनके राजनीतिक कथनों में भी व्यक्त होती है। 1921 में जूरी के समक्ष बोलते हुए उन्होंने भावावेद के साथ कहा था, “ईश्वर सर्वोपरि है—ईश्वर राजमक्ति के ऊपर है, ईश्वर राजा के ऊपर है, ईश्वर देशमक्ति के ऊपर है, ईश्वर मेरे देश के ऊपर है, ईश्वर मेरे माता, पिता और सन्तान के ऊपर है। यही मेरा धर्म है।” मुहम्मद अली कुरान को अपना पथ प्रदर्शक तथा जीवन के लिए प्रेरणा का स्रोत मानते थे। उनका विश्वास था कि इस्लाम एक सम्पूर्ण जीवन दर्शन है और समाज व्यवस्था की आदर्श योजना है। उन्होंने लिखा था “आठ वष पूर्व अपनी नजर-बन्दी के प्रारम्भिक कुछ महीनों में मेरे मन में इस्लाम की महत्ता के सम्बन्ध में जो श्रद्धा अनायास ही उत्पन्न हो गयी है उसमें मैंने जो कुछ पढ़ा है उसमें कोई परिवर्तन नहीं हुआ है। कुरान तथा हदीस का मुख्य उपदेश है ‘ईश्वर का राज्य’ तथा ‘ईश्वर के बड़े मनुष्य की सेवा’, और तब से मैंने जो कुछ पढ़ा है उससे इस्लाम के धर्मतांत्रिक रूप की पुष्टि ही होती है।”¹¹

3 मुहम्मद अली के राजनीतिक विचार

मुहम्मद अली का कहना था कि मुसलमानों के ‘साम्प्रदायिक व्यक्तित्व’ को स्वीकार कर लेना भारतीय समस्याओं के रचनात्मक समाधान का एकमात्र आधार है।¹² उनकी राय में भारत पर कृत्रिम एकता अथवा रूसी देशमक्ति थोप देना सम्भव नहीं था। बीसवीं शताब्दी के द्वितीय दशक में मुहम्मद अली ने देशमक्ति का उपदेश दिया था और देशमक्तिपूर्ण आचरण भी किया था।¹³ 1907 में ‘टाइम्स ऑफ इण्डिया’ तथा ‘इण्डियन स्पेक्टेटर’ में प्रकाशित अपने ‘वर्तमान असतोष पर विचार’ नामक लेख में उन्होंने बतलाया था कि भारत का असतोष प्रथमतः पाश्चात्य शिक्षा तथा प्रबुद्धीकरण की प्रगति के कारण है। उन्होंने स्वीकार किया कि बक न्नाइट, मैकॉले और ब्रेंटिक ने भारतीय नवजागरण में बहुमूल्य योग दिया था। किन्तु उन्होंने इस बात का भी उल्लेख किया कि कांग्रेस के तिलक, पाल, लाजपत राय आदि अतिवादी नेताओं ने असतोष का विस्तार किया था। उन्होंने ‘कामरेड’ के प्रथम अंक में लिखा “हमें इस नारे में विश्वास नहीं है कि (मैंने 14 जनवरी, 1911 को लिखा था) भारत समुक्त है।”¹⁴ यदि भारत समुक्त था तो इस वष के अध्यक्ष (सर विलियम बडरबन) को इतने दूर देश से घसीटकर यहाँ लाने की क्या आवश्यकता थी? हमारा दृढ़ विश्वास है कि यदि मुसलमानों अथवा हिंदुओं में एक दूसरे के विपरीत चलकर अथवा एक दूसरे के सहयोग के बिना भी सफलता पाने का प्रयत्न किया तो वे असफल ही नहीं हाग अपितु अपमानपूर्वक असफल होंगे। किन्तु हर कदम बड़ी सावधानी से रखना है। आधुनिक भारत की जो स्थिति है उसका सादृश्य हमें प्राचीन अथवा आधुनिक इतिहास में कहीं नहीं मिलेगा। इतिहास अपने को कभी

10 *My Life A Fragment*, पृष्ठ 166-68।

11 वही पृष्ठ 154।

12 *Select Writings and Speeches of Muhammad Ali*, पृष्ठ 69।

13 1930 में मुहम्मद अली ने दावा किया था कि वह उन लोगों में से थे जिन्होंने 1906 में पृथक निर्वाचन-प्रश्नों की माँग की थी। इसलिए उन्होंने कहा कि मैं उनका सम्पन्न करने वाला अन्तिम व्यक्ति होऊँगा। *Select Writings and Speeches of Muhammad Ali*, पृष्ठ 478।

14 एम. एन. राय *India in Transition* में पृष्ठ 224 पर लिखते हैं “मुसलिम बुद्धिवादी प्रारम्भ में कांग्रेस से पृथक रहे और फिर धीरे धीरे चलकर उनके सम्प्रदाय की शक्तियाँ उससे विरुद्ध समर्थित हो गयीं। इसका कारण सरकार की पृथक्ता की नीति तथा बस्कि उनके (मुसलिम बुद्धिजीवियों) के वय सम्बन्ध थे। मुसलमान तब तक राष्ट्रीय आन्दोलन में भाग नहीं ले सकते थे जब तक उनके बीच ऐसा जुनूब बग नहीं उत्पन्न हुआ जिसे सामंती व्यवस्था से कोई सम्बन्ध न होता जिसका धार्मिक दृष्टिकोण धुस्वाभियों तक सीमित न होकर औद्योगिक तथा व्यावसायिक क्षेत्रों तक विस्तीर्ण होता।

दुहराता नहीं। किन्तु मनुष्य जाति के लिए वह शिक्षा का सबसे अच्छा माध्यम है और हम भी उससे बहुत कुछ सीख सकते हैं। भारत की समस्याएँ लगभग अंतरराष्ट्रीय समस्याएँ हैं। आज हमारे लिए अपने देश में वैसा देशभक्तिपूर्ण उत्साह और राष्ट्रीय उमाद उत्पन्न करना भले हो सम्भव न हो जैसा कि हम चार कराख की समाग जनसंख्या वाले जापान में देखने को मिलता है। किन्तु बनावडा के समान समझौता कर लेना व्यावहारिक दृष्टि से असम्भव नहीं है। हम ईमानदारी के साथ साधारण काम प्रारम्भ कर देना चाहिए, उसके बाद हम बड़ी सफलताएँ भी मिल जायेंगी। किन्तु यह काम भी सरल नहीं है। फिर भी वह भारत के पुत्र पुत्रिया के अनुरूप है और इस योग्य है कि उसके लिए परिश्रम और त्याग किया जाय।

हे एकता ! तू आयेगी और मनुष्य में मेल उत्पन्न करेगी तथा राष्ट्राँ को परस्पर समुक्त करेगी, किन्तु तू हम लोगों के लिए जो आज प्रतीक्षा कर रहे और जल रहे है, नहीं आयेगी, तू वर्षों के परिश्रम, ध्यान, प्रतीक्षा, धैर्यपूर्ण उत्कण्ठा तथा नीरस त्याग के उपरान्त आयेगी।'

खिलाफत आन्दोलन के नेता के रूप में मुहम्मद अली ने पुनरुत्थानवादी प्रवृत्तियों का परिचय दिया। खिलाफत आन्दोलन के तीन मुख्य उद्देश्य थे (1) खिलाफत को छिन्न भिन्न न किया जाय और खलीफा के हाथ में पर्याप्त लौकिक शक्ति रहने दी जाय, (2) अरब प्रायद्वीप पर बिना किसी बाहरी मरम्भ के अनन्य रूप से मुसलमानों का नियन्त्रण हो, (3) खलीफा मक्का, मदीना, यरूसलम आदि तीर्थ-स्थानों का तथा जजफ, कबला, सम्मर, कबीम तथा बगदाद की पुण्य दरगाहों का प्रतिपालक माना जाय।¹⁵ अगस्त 1921 में मुहम्मद अली ने खिलाफत सम्मेलन का मसौदा पत्रित्व किया। एक प्रस्ताव पारित किया गया जिसमें घोषणा की गयी कि मुसलमानों के लिए ब्रिटिश सरकार की नौकरी करना धर्म के विरुद्ध है। इस प्रस्ताव के लिए जिसमें कहा गया कि मुसलमानों को सेना में सम्मिलित नहीं होना चाहिए, अली बहुमत को कारागार में डाल दिया गया। अपने मुकद्दमे के दौरान मुहम्मद अली ने कुरान विहित मुसलिम धार्मिक नियम का आधार पर अपने कार्य को उचित ठहराया। उन्होंने तुर्की के सुलतान अब्दुल हमीद द्वितीय द्वारा प्रतिपादित सबदस्तामवाद के आदेश को ही स्वीकार नहीं किया, बल्कि वे यह भी चाहते थे कि भारत के मुसलमान अवयवी मुसलिम समाज के अंग बनकर रहें। जब विपिनचन्द्र पाल और लाला लाजपत राय ने सबदस्तामवाद की धारणा को चुनौती दी तो मुहम्मद अली ने कहा "सबदस्तामवाद स्वयं इस्लाम से न कुछ अधिक है और न कुछ कम—वह पांच महाद्वीपों के मुसलमानों का सावनीम संगठन है।"¹⁶ इस प्रकार वे एक ऐसी समस्या का समघन करना चाहते थे जो मुस्लिम कमाल जस बुद्धिवादियों की दृष्टि में युग की भावनाओं का सबसे प्रतिकूल थी। प्रथम गोलमेज सम्मेलन में अपने भाषण में उन्होंने कहा था कि मेरी भक्ति दोहरी है—भारत के प्रति और मुसलिम जगत के प्रति। उनसे शब्द थे 'मेरी एक सत्कृति है, एक राज्यतन्त्र, तथा जीवन के प्रति एक दृष्टिकोण है—एक पूरा समन्वय है और वहीं इस्लाम है। जहाँ इस्वर के आदेश का प्रश्न है वहाँ मैं सबप्रथम मुसलमान हूँ, उसके बाद मैं मुसलमान हूँ और अंत में मैं मुसलमान हूँ मुसलमान के अतिरिक्त और कुछ नहीं हूँ। यदि आप मुझसे कहें कि मैं उन समन्वय का, उस राज्यतन्त्र, उस सत्कृति उस आचारनीति का परित्याग करके आपके साम्राज्य में प्रवेश करूँ तो मैं ऐसा नहीं करूँगा। किन्तु जहाँ भारत का सम्बन्ध है भारत की स्वतन्त्रता का और भारत के कल्याण का सम्बन्ध है वहाँ मैं सबप्रथम भारतीय हूँ उसके बाद मैं भारतीय हूँ और अंत में मैं भारतीय हूँ, और भारतीय के अतिरिक्त कुछ नहीं हूँ। मेरा सम्बन्ध समान आकार के दो परिमण्डलों से है, किन्तु उन दोनों का वेद एक नहीं है। उन परिमण्डलों में एक भारत है और दूसरा है मुसलिम जगत। हम भारतीय मुसलमानों का दोनों ही परिमण्डल में स्थान है। हम जाना हैं और उनमें से प्रत्येक की जनसंख्या 30 करोड़ है। हम उनमें से एक का भी परित्याग नहीं कर सकें। हम राष्ट्रवादी नहीं हैं बल्कि सावनीमवादी अथवा अंतरराष्ट्रवादी हैं। और मुसलमान होने के नाम में कहना है कि

15 *Select Writings and Speeches of Muhammad Ali*, p. 159.

16 वही, पृ. 389.

ईश्वर ने मनुष्य को बनाया और शतान ने राष्ट्र का निर्माण किया।' राष्ट्रवाद फूट डालता है, हमारा धर्म हमें परस्पर मिलाता है। किसी धार्मिक युद्ध में, किसी जिहाद में इतना नरसंहार नहीं हुआ है और न किसी में इतनी क्रूरता का परिचय दिया गया है जितना कि आपके पिछले युद्ध में, और वह युद्ध आपके राष्ट्रवाद का युद्ध था, मेरा जिहाद नहीं था।"

खिलाफत आंदोलन के नेता तथा कांग्रेस के एक प्रमुख सदस्य के रूप में 1920 में मुहम्मद अली ने सिन फिन प्रणाली को अपनाने का समर्थन किया। इस प्रणाली का आशय यह था कि परिपदों के लिए चुनाव लड़ा जाय, किंतु जीतने पर भी उनमें बैठ न जाय। परंतु महात्मा गांधी परिपदों के बहिष्कारों के पक्ष में थे और कांग्रेस ने उन्हीं के दृष्टिकोण को स्वीकार किया।

1923 में मुहम्मद अली ने काकोनाडा में हुए कांग्रेस के वार्षिक अधिवेशन में अपने अध्यक्षीय भाषण में राष्ट्रीय नीति का समर्थन किया। उन्होंने स्वीकार किया कि यदि रचनात्मक कार्य-क्रम को निष्ठापूर्वक चलाया जाय तो स्वराज प्राप्त हो सकता है। उन्होंने हिंदू-मुसलिम एकता के पक्ष में अोजस्वी तर्क प्रस्तुत किये और सहिष्णुता के लिए अपील की। उनका प्रस्ताव था कि साम्प्रदायिक मेल मिलान के लिए स्थानीय समितियाँ तथा जिला शांति परिषदों का निर्माण किया जाय। उन्होंने प्रेस तथा कांग्रेस संगठन को अधिक सजग रहने की प्रेरणा दी। उनका कहना था "एक बात निश्चित है, और वह यह है कि न हिंदू मुसलमानों का उभूलन कर सकते हैं और न मुसलमान हिंदुओं से अपना पिंड छुड़ा सकते हैं। यदि वे एक दूसरे से पिंड नहीं छुड़ा सकते तो फिर उनके लिए केवल यही विकल्प रह जाता है कि वे एक दूसरे के साथ सहयोग करना आरम्भ कर दें। मुसलमानों को चाहिए कि वे हिंदुओं को इस बात का पूरा विश्वास दिलायें कि वे (मुसलमान) भी स्वराज के लिए स्वराज चाहते हैं और हर विदेशी आक्रमण का प्रतिरोध करने को तैयार हैं। इसी प्रकार हिंदुओं को मुसलमानों के मन से यह आशंका दूर कर देनी चाहिए कि हिंदू बहुमत मुसलमानों की दासता का पर्यायवाची है। जब 1916 में लखनऊ में हिंदुओं ने मेरे स्वर्गीय नेता बाल गंगाधर तिलक महाराज से शिकायत की कि आप मुसलमानों को बहुत अधिक दे रहे हैं तो एक सच्चे तथा दूरदर्शी राजनीतिज्ञ की भाँति उन्होंने उत्तर दिया 'आप मुसलमानों को बहुत अधिक बर्ती दे ही नहीं सकते।' इस प्रश्न (हिंदू मुसलिम एकता) को उचित तथा स्थायी रूप से निपटारने बिना आप कुछ भी नहीं कर सकते।"

1923 की कोकोनाडा कांग्रेस के उपरांत मुहम्मद अली कुछ सीमा तक मुसलिम साम्प्रदायिकता के समर्थक बन गये, यद्यपि उनका दृष्टिकोण सम्प्रदायवाद तथा प्रतिस्पर्धा के कट्टर समर्थक से भिन्न था। उनके मन में मुसलिम समाज को सुदृढ़ बनाने की उत्कट अभिलाषा थी। किंतु महात्मा गांधी भी मानते थे कि सबइस्लामवाद हिंदू विरोधी नहीं था।¹² मुहम्मद अली नेहरू समिति रिपोर्ट में प्रस्तावित संयुक्त निर्वाचन क्षेत्रों पर आधारित साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व की योजना के विरुद्ध थे, क्योंकि उन्हें हिंदुओं के आधिपत्य का भय था। 1930 में मुहम्मद अली ने बम्बई में अखिल भारतीय मुसलिम सम्मेलन का सम्पादन किया और उस अवसर पर उन्होंने महात्मा गांधी द्वारा संचालित सविनय अवज्ञा आंदोलन की कटु आलोचना की। उन्होंने कहा कि गांधीजी के आंदोलन का उद्देश्य भारत के लिए पूर्ण स्वराज्य प्राप्त करना नहीं है, वह तो भारतीय मुसलमानों पर हिंदू महासभा का आधिपत्य स्थापित करने के लिए चलाया गया है।

इस सबके बावजूद मुहम्मद अली के मन में देशप्रेम विद्यमान रहा। वे निष्ठापूर्वक भारत की स्वाधीनता में विश्वास करते थे। लन्दन में मोलमेज परिषद के अधिवेशन में उन्होंने यस्मरणीय शब्द कहे थे "मैं स्वतंत्रता का सार अपने हाथों में लेकर स्वदेश लौटना चाहता हूँ। अथवा मैं एक गुलाम देश में लौटकर नहीं जाऊँगा। मैं पराये देश में मरना पसन्द करूँगा, यदि वह पराया देश स्वतंत्र हो। यदि आप भारत में हमें स्वतंत्रता प्रदान नहीं करते तो आपको अपन यहाँ मुझे एक कब्र देनी पड़ेगी। हम यहाँ शांति, मंत्री और स्वतंत्रता के हेतु आये हैं और मुझे आना है कि हम वह सब लेकर वापस लौटेंगे। यदि हम वह सब लेकर नहीं लौटते तो हम पुनः यादगाँव की

श्रेणी में सम्मिलित हो जायेंगे जहाँ दस वष पूर्व थे। मैं तथा मेरा माई पहले व्यक्ति थे जिन्हें लाइ रीडिंग ने जेल भेजा था, मुझे उनसे कोई शिकायत नहीं है। किन्तु मैं वह शक्ति चाहता हूँ जिसमें यदि लाइ रीडिंग भारत में पुन गलती कर तो मैं उन्हें जेल भेज सकूँ। हम परिश्रम और कठिनाई से आगे बढ़ रहे हैं, हमारी चाल विश्व को चकित कर देगी। हम तब तक लौटकर भारत नहीं जायेंगे जब तक कि एक नये उपनिवेश (डोमोनियन) का जन्म नहीं हो जाता। यदि हम एक नय उपनिवेश के जन्म के बिना ही लौटकर भारत जाते हैं तो विश्वास रखिये कि हम ऐसे उपनिवेश में जायेंगे जो आपके हाथ से निक्कल चुकेगा। हम एक स्वतन्त्र राष्ट्र को वापस जायेंगे। तब आप एक स्वतन्त्र सयुक्त राज्य भारत का दर्शन करेंगे जो ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल अथवा ब्रिटिश साम्राज्य के अंतर्गत नहीं बल्कि उसके बाहर होगा। वह स्वतन्त्र सयुक्त राज्य भारत से भी कुछ अधिक होगा। अनेक वष पूर्व ओक्सफर्ड से निकलने के बाद मैंने लिखा था कि भारत अमेरिका से श्रेष्ठ होगा, क्योंकि वह केवल एक सयुक्त राज्य नहीं होगा बल्कि सयुक्त धर्म भी होगा। मैं अब अपना स्थान ग्रहण करता हूँ। समापति महादय, मुझे आशा है कि मुझे पूर्ण सम्मेलन में बोलने के लिए तब तक नहीं आमंत्रित किया जायगा जब तक कि आप यह घोषणा नहीं कर देते कि भारत वसा ही स्वतन्त्र है जसा कि इंग्लैण्ड।¹⁸

मुहम्मद अली का दावा था कि ईश्वरीय विधि साविधानिक तथा राजकीय विधि से उच्च है। 1921 में कराची में जूरी को सम्बोधित करते हुए उन्होंने कहा था, "जैसा कि मैं इस समय आपसे कह रहा हूँ, जब हम राजा को अपना राजा नहीं मानते। हम किसी ऐसे व्यक्ति के प्रति निष्ठावान होने के लिए कतयबद्ध नहीं हैं जो हमें हमारे ईश्वर भक्ति के अधिकार से वंचित करने का प्रयत्न करता है। मुझे राजा के विरुद्ध एक शब्द भी नहीं कहना है—मुझे राजपरिवार के विरुद्ध एक शब्द भी नहीं कहना है। किन्तु जहाँ सरकार के मुकाबले में ईश्वर का प्रश्न उठता है, मेरे मन में ऐसी सरकार के प्रति कोई आदर नहीं हो सकता जो मुझ से माय करती है कि मैं पहले ईश्वर तथा उसके नियमों का पालन न करूँ। अतः जैसा कि मैं कह चुका हूँ, वस्तुतः सम्पूर्ण प्रश्न यह है कि ईश्वर के कानून का पालन किया जाय अथवा मनुष्य के आदेश का।" मुहम्मद अली का यह दृष्टिकोण अगस्टाइन, एन्विनास, बोसे और फेनेला के दृष्टिकोण से मिलता था। महात्मा गांधी भी कहा करते थे कि मानवीय कानून के प्रति निष्ठा के मुकाबले में ईश्वरीय विधान के प्रति निष्ठा का स्थान पहला होता है। किन्तु ईश्वरीय विधान से गांधीजी का अभिप्राय उन आध्यात्मिक तथा नैतिक सिद्धांतों से था जो शाश्वत तथा सार्वभौम हुआ करते हैं, जबकि मुहम्मद अली मुसलिम धर्मशास्त्री होने के नाते कुरान की विधि को ही ईश्वरीय विधान मानते थे। इस प्रकार गांधीजी का राजनीतिक दर्शन सार्वभौम रूप से मानवीय अन्तःकरण की प्रेरणा देता था, जबकि मुहम्मद अली के विचार सकीण साम्प्रदायिकता के प्रतीक बन गये। मुहम्मद अली निष्ठावान तथा धर्मपरायण थे किन्तु उनकी धार्मिक कट्टरता बीसवीं शताब्दी में समय की भावना के प्रतिकूल थी। 1 जनवरी, 1931 को उन्होंने प्रधानमंत्री रेम्जे मकडोनेल्ड को अपना एक पत्र में लिखा था, "मैं कम से कम इतना अवश्य कहूँगा कि मुसलिम धर्म को मानवीय विधान के ऊपर स्थान दिया जाय, वह विधान चाहे भारतीय संसद का बनाया हुआ हो अथवा ब्रिटिश संसद का। उसके बिना कोई मुसलमान किसी भी संविधान के प्रति निष्ठावान होने का उत्तरदायित्व अपने ऊपर नहीं ले सकता।"¹⁹ इस प्रकार की मायताबा के आधार पर धर्मतन्त्र के अतिरिक्त अय किसी प्रकार का संविधान सम्भव नहीं हो सकता।

4 निष्कर्ष

मुहम्मद अली भावुक तथा निर्भीक व्यक्ति थे। उनके व्यक्तित्व में भावनाओं की प्रधानता थी। अतः उनके राजनीतिक विचार तर्कमूलक कम थे उनका मुख्य आधार भावात्मक आवेश था। उनका आचरण सीधा-सादा था व स्पष्टवादी ही नहीं अपितु मुहफ्ट भी थे। वे कूटनीतिक

18 : *Proceedings of the London Round Table Conference* 1930 31 पृष्ठ 98 106।

19 *Select Speeches and Writings* पृष्ठ 482।

कुचालो से अपरिचित थे। भारत में ब्रिटिश शासन के प्रति उनकी शत्रुता 1921 से 1931 तक अक्षुण्ण रही, उसमें कभी कोई कमी नहीं आयी। किंतु उनकी राष्ट्रवादी धारणा में समकालीन साम्प्रदायिक राजनीतिक की आवश्यकताओं के अनुसार उतार चढ़ाव होता रहा। उनका राष्ट्रवाद सावभौमवाद अथवा अंतरराष्ट्रवाद से सम्मिश्रित था। उन्हें कुरान की शिक्षाओं में ही आस्था नहीं थी, बल्कि सबइस्लामवादी आंदोलन के प्रति भी उनकी सक्रिय सहानुभूति थी। 1924 के भारत में साम्प्रदायिक उन्माद फैल गया और भीषण साम्प्रदायिक दंगे हुए। इसका मुहम्मद अली पर भी प्रभाव पड़ा। मुसलिम मिल्लत की धारणा के प्रति उनका जो जमजात सम्मान था उसको इन साम्प्रदायिक दंगों से मनोवैज्ञानिक बल मिला। प्रारम्भ में उन्होंने खिलाफत की सबइस्लामवादी धारणा का समर्थन किया। आगे चलकर गोलमेज परिषद में उन्होंने घोषणा की कि वे सावभौमवादी इस्लाम और राष्ट्रवादी भारत इन दो ऐसे परिमण्डलों के सदस्य थे जिनका केन्द्र एक नहीं था।

1 प्रस्तावना

डा मुहम्मद इकबाल (1873-1938) कवि, धार्मिक दार्शनिक तथा राजनीतिक आदर्शवादी थे। उनका जन्म 22 फरवरी, 1873 को सियालकोट (पश्चिमी पाकिस्तान) में हुआ था, और 21 अप्रैल को लाहौर में उनका देहांत हुआ। इकबाल लाहौर के आरियण्टल कालिज तथा गवर्नमेण्ट कालिज में आचार्य थे। उन्होंने केम्ब्रिज तथा म्यूनिख में उच्च शिक्षा पायी थी। 1905 से 1908 तक उन्होंने मैकर्टेगाट (1866-1925) तथा जेम्स वाड (1843-1925) के निर्देशन में केम्ब्रिज में और फिर जर्मनी में उच्च शोध-नायक किया। उन्होंने म्यूनिख में रहकर 'ईरान में तत्वशास्त्र' पर एक शोध निबंध लिखा। उन पर डॉ. मैकर्टेगाट का प्रभाव पड़ा था। इकबाल 1925 से 1928 तक पंजाब विधान परिषद के सदस्य रहे। उन्हें लंदन में हुए द्वितीय तथा तृतीय गोलमेज सम्मेलनों के लिए प्रतिनिधि नाम निर्देशित करके भेजा गया था।

मुहम्मद इकबाल पर जलालुद्दीन रूमी (1207-1273) के आदर्शों का, जिनकी सुंदर अभिव्यक्ति उनकी रचना 'मसनवी शरीफ' में हुई थी, गहरा प्रभाव पड़ा था। एक धार्मिक दार्शनिक के रूप में इकबाल ने मुसलिम विचारधारा का नवनिर्माण करने का प्रयत्न किया। उन्होंने इस्लामी धर्मविद्या तथा विधिशास्त्र की प्रमुख प्रवृत्तियाँ और पिछरी अनेक शताब्दियों में विकसित हुए आश्चर्यजनक मानव चिंतन के बीच सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न किया।

2 इकबाल के राजनीतिक चिंतन के तत्वशास्त्रीय आधार

(क) परम अह—इकबाल ने अपना बौद्धिक जीवन एक सर्वेश्वरवादी रहस्यवादी¹ के रूप में आरम्भ किया। उनका विश्वास था कि ईश्वर सब कुछ है और सब कुछ ईश्वर ही है। दूसरे शब्दों में वे 'सब खल्विद ब्रह्म' के सिद्धांत को मानते थे। आगे चलकर अपने केम्ब्रिज के अध्यापक के प्रभाव से वे आस्तिक अनेकवादी बन गये और सर्वेश्वरवाद की उस प्रवृत्ति की आलोचना करने लगे जो अह की व्यक्तिगतता तथा दृश्य जगत की स्थूलता का खण्डन करती है। वे प्लेटोवादिया तथा सूफियों की इस धारणा के शत्रु हो गये कि जीवन में चिंतन ही सब कुछ है। इसके उपरान्त उन्हें कुरान के सिद्धांतों से सात्वना मिलने लगी। उनकी व्याख्या के अनुसार कुरान परम अखण्ड अह का प्रतिपादन करती है और बतलाती है कि उसी अह से अनन्तता तथा असंमिता का प्रादुर्भाव होता है। इकबाल एकेश्वरवाद के पक्ष में समर्थक थे। किंतु वे परमात्मा के सम्बन्ध में इस धारणा का नहीं मानते थे कि वह मानव रूप है, विशालकाय भूलरूप है और पृथ्वीमण्डल के उस पार कहीं स्वर्ग में विराजमान है। जेम्स वाड की भाँति इकबाल ने भी ईश्वर की सत्ता के सम्बन्ध में ब्रह्माण्ड-शास्त्रीय, तत्वशास्त्रीय तथा हेतुवादी तर्कों को प्रस्तुत नहीं किया। उनकी व्याख्या के अनुसार कुरान का विश्व सम्बन्धी सिद्धांत सृजनात्मक विकास के सिद्धांत के समतुल्य है।

1 यद्यपि इकबाल अपनी दार्शनिक विकास के दौरान सर्वेश्वरवाद से दूर हुए थे फिर भी उनके कुछ विचारों और कथनों में हम सर्वेश्वरवादी प्रभाव देखने को मिलता है। उदाहरण के लिए उनका वाक्य 'दबी अह' कि लिए प्रयुक्त वही है जो मानवीय अह के लिए प्रयुक्त चरित होता है। कुरान के विलक्षण शब्दों में प्रकृति अल्लाह का स्वभाव है। *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* पृष्ठ 76 (लाहौर, कपूर माट प्रिंटिंग प्रेस 1930)।

इकबाल इस धारणा पर दृढ़ रहे कि विश्व में एक परम आध्यात्मिक सत्ता है।² इसीलिए उनका विश्वास था कि मानव इतिहास एक 'विरोध उद्देश्य' को साक्षात्कृत करने का साधन है। उन्होंने निश्चित रूप से कहा कि आइस्टाइन का सिद्धांत केवल वस्तुओं की संरचना बतलाता है, किंतु वह उन परम तथा अंतिम सत्ताओं के विषय में कुछ नहीं कहता जो उस संरचना का आधार हैं।³ इकबाल के अनुसार परम सत्ता शुद्ध बालावधि⁴ है जिसमें चेतना, प्राणशक्ति, तथा शाश्वत स्वतः पूर्ण प्रयोजन का एक दूसरे में गतिशील अंतरवर्धन होता रहता है।⁵ परम सत्ता के सोद्देश्य स्वभाव से यह सिद्ध होता है कि वह शाश्वत, स्वतः स्फूर्त सृजनशक्ति है, न कि एक ऐसी ज्ञानशून्य प्रचण्ड तथा विशाल जीवनशक्ति जिसकी काय दिशा मनमानी हो, जिसके सम्बंध में न कोई भविष्यवाणी की जा सके और न पहले से कोई अनुमान लगाया जा सके। अतः परम सत्ता को शाश्वत, आध्यात्मिक, सोद्देश्य सृजनात्मकता कहा जा सकता है।⁶ 'पियामे मशरिक' में इकबाल ने भौतिकवादी विश्वदर्शन के खालखलेपन को उघाड़कर रख दिया है।

इकबाल अहंपूजा के दशन के प्रवर्तक थे। कुछ सीमा तक उन्होंने भी फिट्टे तथा मैक्स स्टनर की भांति आत्मिक अहं (मैं) के विजयी सिद्धांत का प्रतिपादन किया। इस्लाम में प्रतिपादित 'सम पण' के सिद्धांत के विपरीत इकबाल ने अहं तथा अहं का अपना' की धारणा का समर्थन किया है। वे ईश्वर को परम अहं मानते थे। ससीम अहं परम अहं के रूपांतर मात्र है।⁷ परम अहं सृजनात्मक, अनंत आत्मा तथा स्वतः स्फूर्त धनीभूत शक्ति है। वही अखण्ड सत्ता है और उसके जीवन की कलाएं आत्म निर्धारित हैं। वह बुद्धि-संचालित सृजनात्मक जीवनशक्ति है। किंतु परमात्मा में अहं भाव आरोपित करने का अर्थ उसे मानव रूप मानना नहीं है। उसका अर्थ इस बात पर बल देना है कि जीवन का तत्व एकता का एक सघटनकारी तत्व है, एक समन्वय है जो उसके जीवित अवयवों को बांधकर रखता है और उसकी प्रवृत्तियों को रचनात्मक उद्देश्यों के लिए संचालित करता है।⁸ वैयक्तिक अहं परम अहं में अपना व्यक्तित्व विलीन नहीं कर देते, बल्कि उससे उनका रूप तथा दिशा सुनिश्चित होती है। ईश्वर मनुष्य के ध्यान तथा प्रार्थना को सुनता है क्योंकि "अहं की वास्तविक कसौटी यह है कि वह दूसरे अहं की पुकार को सुनता है अथवा नहीं।"⁹ ईश्वर निरपेक्ष है, क्योंकि सब कुछ उसमें समाविष्ट है, उसके बाहर कुछ नहीं है। कुरान में प्रतिपादित 'तौहीद' का सिद्धांत इस धारणा पर आधारित है कि ईश्वर एक है, अद्वितीय और अजमा है। इस प्रकार परम अहं सर्वव्यापी तथा विकल्पातीत दोनों है और पुरुष भी है। इकबाल लिखते हैं "परम अहं में काय तथा सकल्प का एकात्म्य होता है, उसकी सृजनात्मक शक्ति अहमों की एकता के रूप में काय करती है। ईश्वरीय शक्ति का हर परमाणु चाहे वह अस्तित्व की श्रेणी में कितना ही निम्न क्या न हो, एक अहं के रूप में कार्य करता है। किंतु अहं की अभिव्यक्ति को सीढ़ियां हुआ करती है।"¹⁰ अस्तित्व जगत में संचरन अहं का शान-शाने बृद्धिमान अंश देखने का मिलता है और अतः में वह मनुष्य में पहुँचकर पूर्णत्व को प्राप्त कर लेता है। इसलिए कुरान कहती है कि परम अहं मनुष्य के उसके कण की धारा से भी अधिक निकट है। हम भौतियों की भांति ईश्वरीय जीवन के शाश्वत प्रवाह में रहते, कार्य करते तथा जीवन बिताते हैं।¹¹ परम अहं सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान शाश्वत चिरंतन है और सतत

2 Six Lectures, पृष्ठ 233।

3 वही पृष्ठ 52।

4 कुरान में उस कथन से तुलना कीजिए जिसमें बत्लाह और दहर का एक ही माना गया है।

5 Six Lectures पृष्ठ 75।

6 वही पृष्ठ 70-72।

7 कुरान ने खल अथवा सृष्टि और अन्न अथवा दिशा में भेद दिया है। ईश्वरीय अन्न अहं का रूप में काय करता है।

8 Six Lectures, पृष्ठ 82।

9 इकबाल McTaggart's Philosophy Journal of East India Society में प्रकाशित Truth (लाहौर, जुलाई 1937) में प्रमुद्रित। इनके अतिरिक्त भी ए. दर की पुस्तक A Study in Iqbal's Philosophy में मुद्रित, पृष्ठ 402-413 (लाहौर 1944)।

10 सत्ता की कोटियां हुआ करती हैं यह विचार इकबाल ने एम. एस. मकतून का बतलाया है।

11 इकबाल Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, पृ 99-100।

अपनी सृजनात्मक सम्भावनाओं को व्यक्त करता रहता है। किन्तु इक्वाल ने यही सावधानी से इस बात को स्पष्ट किया है कि ईश्वर की सव्यापकता का अर्थ किसी भी अर्थ में सर्वेश्वरवाद नहीं है।

(ख) काल का सिद्धांत, इक्वाल तथा बर्गसाँ—विश्व अतर्क-सम्बद्ध घटनाओं की अवयवी व्यवस्था है और जीवन तथा शक्ति से स्पष्टित है। वह अविरल उदभव तथा अभिव्यक्ति की प्रक्रिया है। वह कोई ऐसा ढाँचा नहीं है जिसकी सृजनात्मक सम्भावनाएँ निरोध हो चुकी हों और जो देश-काल की स्थिति में स्थिरता की अवस्था में पड़ा हुआ हो। इक्वाल ने अपनी तत्त्वशास्त्रीय धारणाओं को उस समय निरूपित किया था जब आइंस्टाइन का सापेक्षता का सिद्धांत और प्लांक का क्वांटम यांत्रिकी का सिद्धांत विश्व पर छाये हुए थे। इक्वाल ने लिखा है, “द्रव्य के प्रत्यय को सबसे बड़ा आघात आइंस्टाइन ने पहुँचाया है। उनका अनुसंधान ने मानव चिन्तन के समस्त क्षेत्र में दूर-गामी शक्ति की नींव डाल दी है।”¹² इक्वाल ह्लाइटहैड के अवयवी सिद्धांत से तथा रसल की द्विचरित सामग्री के सिद्धांतों से भी परिचित थे। उन्होंने कैंटर के इस सिद्धांत का भी उल्लेख किया है कि देश तथा काल अविच्छिन्न हैं।¹³ उनका बर्गसाँ के सृजनात्मक विकास की धारणाओं से तथा ग्रैंडले, स्पेंगलर आदि के सिद्धांतों से भी परिचित था। भौतिकी के आधुनिक अनुसंधानों ने इस धारणा को मिलाया सिद्ध कर दिया है कि द्रव्य देश (स्पेस) और काल (टाइम) में फला हुआ एक घना तथा बँधोर तत्व है। इक्वाल लिखते हैं, “चिरसम्मत (चिरप्रतिष्ठित) भौतिकी ने जिस आत्म-अवस्थित भौतिकता का प्रतिपादन किया है उस जैसी किसी वस्तु का कोई अस्तित्व ही नहीं है।”¹⁴ उसने (सापेक्षता के सिद्धांत ने) प्रकृति की वस्तुगत सत्ता का खण्डन नहीं किया है, उसने केवल इस धारणा का खण्डन किया है कि देश में स्थिति ही द्रव्य है—यही धारणा चिरसम्मत भौतिकी के भौतिकवाद का मुख्य कारण थी। आधुनिक सापेक्षता मूलक भौतिकी के अनुसार द्रव्य कोई ऐसी निरंतर वस्तु नहीं है जिसकी अवस्थाएँ बदलती रहती हैं, वह तो अतर्क-सम्बद्ध घटनाओं की एक व्यवस्था है।¹⁵ इक्वाल वास्तव विश्व की वस्तुगत सत्ता को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे देश और काल में उनकी भौतिक स्थिति को नहीं मानते। किन्तु उन्होंने विज्ञान के यांत्रिक रीतिविधान (पद्धति) की प्रवृत्ति का परित्याग कर दिया है, क्योंकि वे विश्व प्रक्रिया की प्रकृति को उद्देश्यात्मक मानते हैं। वे इससे भी एक कदम आगे चले गये हैं, और एक विषयीविज्ञानवादी (सब्जेक्टिविस्ट-आत्मवादी) की भाँति मानते हैं कि ‘देश-काल सन्दर्भ में आत्मा’ ही द्रव्य है।¹⁶ इक्वाल के विचारों पर पाश्चात्य विज्ञान तथा दर्शन की महत्वपूर्ण प्रवृत्तियों की गहरी छाप थी। आधुनिक भौतिकी तथा दर्शन से उन्होंने द्रव्य की भौतिकता का खण्डन करने वाली धारणा को ग्रहण किया।

इक्वाल विश्व की गतिशीलता के सिद्धांत को मानते हैं। उनकी दृष्टि में प्रकृति स्थिर तथा सीमित सत्ता नहीं है। वह सदैव के लिए निश्चित नहीं है, बल्कि उसमें सृजनात्मकता विद्यमान है। इस विषय में इक्वाल के विचार ह्लाइटहैड से मिलते हैं। प्रकृति अतर्क-सम्बद्ध घटनाओं की बद्धिमान प्रक्रिया है। उसमें अविरल प्रगति देखने को मिलती है। द्रव्य अहमा का पुत्र है। इन अहमा की चेतना के स्तर अव्यक्त और अस्पष्ट हैं। उस द्रव्य में से उच्चतर प्रकार के अह उत्पन्न होते हैं। इक्वाल आइंस्टाइन की इस धारणा को भी स्वीकार करते हैं कि विश्व सात किन्तु असौम्य है। उनके अनुसार इस धारणा का बीज कुरान के इस विचार से मिलता है कि विश्व की बद्धि भी हो सकती है। इक्वाल का कहना है कि इस्लाम का सावमीय गति का सिद्धांत अस्तु की स्थिर विश्व की धारणा के विरुद्ध प्रतिक्रिया के रूप में प्रादुर्भूत हुआ था। यूनानी कल्पनाशील व्यक्ति थे और प्रकारा प्रतिमानों और सिद्धांतों को ढूँढ़ निकालने के लिए लालायित रहते थे। इस्लामी विद्रोह का महत्व यह था कि उसने ठोस, तथ्यात्मक तथा ऐतिहासिक चीजों की खोज पर अधिक बल दिया। इस

12. वही, पृ. 47।

13. वही पृ. 50।

14. वही, पृ. 52।

15. वही पृ. 52।

16. वही पृ. 216। श्री भरविन् के विचारों से तुलना कीजिए।

प्रकार विश्व की स्थिरता के ऐकिकीय दृष्टिकोण के स्थान पर इस्लामी विद्रोह के रूप में इस सिद्धांत का उदय हुआ कि निरंतर विकासशील नवीन मृजनात्मक सम्भावनाओं का नाम ही विश्व है। अतः प्रकृति आत्म-साक्षात्कार का क्षेत्र तथा माध्यम है। सम्पूर्ण अभिव्यक्ति उम्र प्रच्छन्न आत्मा के वैभव का प्रकटीकरण है। मृजनात्मकता के सिद्धांत के प्रतिपादक होने के नाते इकबाल ने नीत्शे की 'शाश्वत पुनरावृत्ति के रहस्य' की धारणा को यांत्रिक तथा भाग्यवादी बतलाया।

इकबाल के अनुसार काल वास्तविक है। उनका कथन है कि काल की गति को इस्लाम वास्तविकता का प्रतीक मानता है।¹⁷ उन्होंने मॅकटेगाट की इस धारणा का खण्डन किया कि काल अवास्तविक है। काल की वास्तविकता के सम्बन्ध में मॅकटेगाट की आपत्ति यह है कि कोई घटना अतीत, वर्तमान अथवा भविष्य की है, यह उस मनुष्य की दृष्टि से ही कहा जा सकता है जो उस घटना के सम्बन्ध में विचार करता है, स्वयं में अतीत, वर्तमान अथवा भविष्य कोई वस्तु नहीं है। इसके विरुद्ध इकबाल का कहना है कि यह आपत्ति क्रमबद्ध स्थिर काल के सम्बन्ध में ही उचित है, यह उस शुद्ध कालावधि के सम्बन्ध में, जो भविष्य को एक खुली सम्भावना मानती है, लागू नहीं हो सकती।¹⁸ इकबाल यूनानियों तथा हिंदुओं के इस दृष्टिकोण से भी सहमत नहीं है कि काल की गति चक्र की गति के सदृश्य है। बगसा के अनुसार वास्तविक काल क्रमबद्ध सरलरेखीय देशबद्ध काल से भिन्न है। सामान्य धारणा का काल अथवा गणितीय काल अतीत, वर्तमान, और भविष्य के पदों में मापा जाता है। बगसा ने देशबद्ध काल और कालावधि में जो भेद किया है उसे इकबाल स्वीकार करते हैं। वास्तविक काल की अनुभूति गम्भीर आंतरिक आत्मा के द्वारा अथवा जिसे इकबाल अनुभूतिशील अह कहते हैं उसके द्वारा ही की जा सकती है। अनुभूतिशील अह का काल केवल एक वर्तमान है। उसके विपरीत लोगों के साधारण विविध अनुभव पौर्वाय की धारणा पर आधारित होते हैं। इस पौर्वाय को बुद्धि अथवा कायसाधक या आनुभविक अह¹⁹ के द्वारा ही हृदयगम किया जा सकता है, और यह बुद्धि अथवा आनुभविक अह साहचर्य के मनोवैज्ञानिक नियम के अनुसार कार्य करता है। कायसाधक अह 'एकल वर्तमान' को चर-चूर करके 'वर्तमानों' की शृंखला में परिवर्तित कर लेता है। रहस्यात्मक अनुभूति में क्रमबद्ध काल की अवास्तविकता का भान होता है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि क्रमबद्ध काल से पूर्ण विमुक्ति हो जाती है।²⁰

यद्यपि इकबाल बगसा के क्रमबद्ध अथवा देशबद्ध गणितीय काल तथा शुद्ध कालावधि के भेद का स्वीकार करते हैं, किन्तु उनका फ्रांसीसी दार्शनिक से दो बातों में मतभेद है। प्रथम, बगसा प्राणवादी (जीवनशक्तिवादी) है, किन्तु उसके विपरीत इकबाल आध्यात्मवादी हैं। इकबाल के अनुसार सत् प्राणमूलक नहीं, अपितु आध्यात्मिक सत्ता है। वह कोई नानशून्य द्रव्य नहीं है, बल्कि देदीप्यमान व्यक्तित्व है। द्वितीय, बगसा सत् की उद्देश्यात्मक प्रगति को स्वीकार नहीं करता, क्योंकि उसने अनुसार उद्देश्यवाद (हेतुवाद) काल को अवास्तविक कर देता है। इसके विपरीत इकबाल सत् की प्रकृति को उद्देश्यात्मक मानते हैं। वे कुरान के इस कथन का कि विश्व की वृद्धि हो सकती है, यह अर्थ लगाते हैं कि विश्व एक चयनशील काल प्रक्रिया है जो प्रकृति में नित्य नयी सम्भावनाओं को उत्पन्न करती रहती है। वे परम अह का एक अवयवी सत्ता मानते हैं जिसके अंतर्गत विचार, जीवन तथा उद्देश्य का अंतर-सम्बन्ध देखने को मिलता है।

(ग) मानवीय अह स्वतंत्रता तथा अमरत्व—मानवीय अह के सम्बन्ध में इकबाल कुरान के दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं।²¹ वह आदि है अर्थात् उसका कभी क्षान्त प्रारम्भ हुआ था। देश-काल के परिवर्तन में प्रादुर्भूत होने से पहले उसका कोई अस्तित्व नहीं था, केवल प्रत्ययात्मक सम्भावना के रूप में उसकी सत्ता भले ही रही हो। मौलिक प्राणी की मृत्यु के उपरान्त अह पृथ्वी में

17 *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 54।

18 *Six Lectures*, p. 77-78।

19 आनुभविक अह तथा अनुभूतिशील अह के बीच भेद के लिए देखिये *Six Lectures* p. 66।

20 वही p. 29।

21 मुहम्मद इकबाल, *Self in the Light of Relativity*, Crescent, 1925।

लीन नहीं हो जाता। अहं सात है, किंतु उसकी सातता व्यथा का कारण नहीं है। उससे तो हम कम करने का तथा आत्म सयम, अपनी विशिष्टता और गरिमा का विकास करने का अवसर मिलता है। असरारे खुदी (आत्म अभिवचन) से पर (अनहं) का प्रादुर्भाव होता है। दूसरा के द्वारा अहं सधप तथा विरोध के आनंद का रसास्वादन करता है। सात अहं मृगमरीचिका नहीं है। अपनी 'रहस्य' का नवीन उद्यान शीपक कविता में इकबाल लिखत है

“अहं अहंशय है और उसके प्रमाण की आवश्यकता नहीं है।

तनिक सोचो और अपने रहस्य को समझो।

अहं ही सत्य है, वह मृगमरीचिका नहीं है।

परिपक्व होने पर वह शाश्वत हो जाता है।”

अहं व्यक्तित्व को प्राप्त करने के लिए निरंतर तनाव की अवस्था में रहता है। कठिन सधप के द्वारा वह स्वतन्त्रता का अनुभव करने की क्षमता प्राप्त कर लेता है। उसका वास्तविक स्वभाव यह है कि वह मानसिक अनुभूतियों को स्थायी भोक्ता नहीं है, बल्कि स्वतः स्फूर्त सजनात्मक अप्रवर्ती गति है। 'असरारे खुदी' में इकबाल लिखत हैं

वह (अहं) अपने हाथ से बंध कर रहा है,

जिससे कि वह अपनी शक्ति का अनुभव कर सके।

गुलाब की भांति वह रक्त में स्नान करके जीवनयापन करता है

एक गुलाब के लिए वह सबडो उद्यानों को नष्ट कर देता है

इस अपव्ययता तथा क्रूरता का बहाना यह है

कि इससे उसका आध्यात्मिक सौंदर्य पूर्णत्व को प्राप्त होता है।¹

इकबाल से 'जवैदनामा' के अनुसार अहं के विकास की तीन अवस्थाएँ हैं (1) अहं की सजनात्मक सम्भावनाओं का साक्षात्कार करना पहली अवस्था है। यह व्यक्तित्व की अवस्था है। (2) अहं को दूसरे अहंमो के सदृश में देखना दूसरी अवस्था है। इसे सामाजिकता की अवस्था कहा जा सकता है। (3) ईश्वर का साक्षात्कार करना और इस ईश्वरीय चेतना को पयवेक्ष्य में अहं को देखना तीसरी अवस्था है। ईश्वर के शाश्वत प्रकाश के समुख अडिग रहकर मनुष्य शक्ति प्राप्त कर सकता है और इस प्रकार आशिव रूप में ईश्वर की भांति सबशक्तिमान बन सकता है।

अहं अमर नहीं है किंतु उसमें अमरत्व की सम्भावना है। अहं के लिए अमरत्व एक चिरंतन आकांक्षा, एक शाश्वत आदर्श है, वह साक्षात्कृत वास्तविकता नहीं है। वह गतव्य है न कि उपलब्धि। यदि मनुष्य प्रयत्न नहीं करता तो वह भ्रष्ट होकर निर्जीव पदार्थ की स्थिति में पहुँच सकता है। जीवन की उद्विग्नता को वायम रखने के लिए सतत प्रयत्न के द्वारा ही अहं अमरत्व का प्रत्याशी बन सकता है। इकबाल का कहना है 'जब अहं परिपक्व होकर आत्मा की स्थिति प्राप्त कर लेता है तब उसके विनाश का डर नहीं रहता।'

(घ) धार्मिक अनुभूति—आध्यात्मिक सत्ता की अनुभूति अतः प्रज्ञा के द्वारा प्राप्त कर लेना सम्भव है। किंतु अतः प्रज्ञा परावैदिक (अतिवैदिक) नहीं है, वह भी सज्ञान और इच्छाशक्ति का ही एक प्रकार है। ज्ञान की प्रक्रिया में चिन्तन निश्चित विशिष्टताओं की ससीमता से ऊपर उठ जाता है, और अपनी गतिशील आत्मानिव्यक्ति के द्वारा सबव्यापी अनन्तता का प्राप्त कर लेता है। चिन्तन तथा अतः प्रज्ञा के बीच अतिविरोध नहीं है। अहं की अतः प्रज्ञा उसकी स्वतन्त्रता तथा अमरत्व को प्रकट करती है। अतः प्रज्ञा आधारभूत ठोस अनुभव है और वह जीवन को सघटनकारी अहं के रूप में व्यक्त करती है उसके द्वारा आध्यात्मिक अनुभूति में प्रगति करना और परम सत का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करना सम्भव है। ठोस सत्ता के रूप में ईश्वर की प्रत्यक्ष, तात्कालिक तथा अलण्ड अनुभूति प्राप्त करना ही अतः प्रज्ञा है। रहस्यात्मक अनुभूति में विषयी तथा विषय का सामांय भेद लुप्त हो जाता है। वह अदभुत तथा उच्चतर अहं के साथ घनिष्ठ साहचर्य की स्थिति है। चूंकि अतः प्रज्ञात्मक रहस्यात्मक अनुभूति की समग्रता का विन्देयण नहीं किया जा सकता इसलिए वह

विधेयात्मक शायदों में प्रेषणीय नहीं होती।²³ किंतु उसकी अप्रेषणीयता के आधार पर उसकी वास्तविकता से इनकार नहीं किया जा सकता। विभिन्न युगों तथा देशों में अगणित मनीषियों ने इस प्रकार की अनुभूति को प्रमाणित किया है। यह एक हृदय की शक्ति है जिसे कुरान 'फौद' अथवा 'कल्व' कहती है। अतः प्रज्ञा तथा चिंतन एक दूसरे के पूरक होते हैं, क्योंकि अतः प्रज्ञा चिंतन को गम्भीर और उदात्त बनाती है। अतः प्रज्ञा सत की शाश्वत प्रकृति का उद्घाटन करती है, जबकि बौद्धिक चिंतन इस प्रपंच जगत की खोज करता है जिसकी अनेक निश्चित विशिष्टताएँ होती हैं।

(इ) प्रायना उसका सामाजिक तथा राजनीतिक महत्व—परम अह की धारणा राजनीतिक क्षेत्र में अनिवार्य विद्वराज्य के आदर्श का समर्थन करती है। इस प्रकार "उस अह की एकता से जिसमें सब कुछ समाविष्ट है और जो सब अहमों की सृष्टि तथा पालन करता है, मानव जाति की तात्त्विक एकता सिद्ध होती है।"²⁴ इकबाल का कहना है कि मानव जाति का जनजातिया, जातिया (नस्ला) तथा राष्ट्रा में विभाजन पहचान के व्यावहारिक उद्देश्य के लिए है। मनुष्य के कोई स्वाभाविक श्रेणी-विभाजन अथवा भ्रम विनाश नहीं है। प्रायना का नैतिक उद्देश्य है। वह मनुष्य की परम अह के साथ साहचर्य की उत्कण्ठा को व्यक्त करती है। परम सत मनुष्य की प्रायना को सुनता है। किंतु सामूहिक प्रायना का व्यापक समाजशास्त्रीय पहलू भी है। उससे सामाजिक एकता और दृढ़ता व्यक्त होती है। दैनिक प्रायना से मनुष्य की एकता पुष्ट होती है। मक्का में संपादित होने वाला वार्षिक घम समारोह इस्लाम के भाईचारे को ठोस रूप में व्यक्त करता है। इस प्रकार प्रायना का नैतिक हो नहीं बल्कि राजनीतिक महत्व भी है।

(च) मुसलिम संस्कृति का नैतिक सत्व—इकबाल ने शुद्ध चिंतन (ध्यान) के आदर्श का तथा स्थूल, तथ्यात्मक जगत की उपेक्षा करने की प्रवृत्ति की आलोचना की है। रहस्यवादियों के मत में सत् के साक्षात्कार में बद्धि की भूमिका बहुत ही अल्प है। इकबाल ने इस दृष्टिकोण की भत्सना की है और कहा है कि यह दृष्टिकोण पूर्वी राष्ट्राँ के परामर्श के लिए बहुत कुछ उत्तरदायी है। यूनानी चिंतन का इस्लामी विचारधारा पर जो प्रभाव पड़ा था उसके इकबाल बड़े शत्रु थे। अतः वे प्रारम्भिक इस्लाम की ओजस्वी प्रवृत्ति को पुनर्जीवित करना चाहते थे। उनका कहना है कि सूफिया के तापसिक परलोकवाद तथा चिंतन के प्रति अन्य भक्ति की भावना ने जो प्रवृत्ति उत्पन्न कर दी है उसके कारण लोग इस बात की भूल गये हैं कि इस्लाम लौकिक के द्वारा आध्यात्मिक का साक्षात्कार करने की प्रेरणा देता है। 'असरारे खुदी' में इकबाल ने हाफिज की शिक्षा-जा की आलाचना की है। लौकिक जीवन की उपेक्षा करने से सामाजिक प्रगति में बाधा पड़ती है। सूफिया ने 'आहिर तथा 'वातिन' के बीच जो भेद किया है उससे विश्व तथा उसकी समस्याओं के प्रति उदासीनता उत्पन्न होती है। इकबाल स्वयं सामूहिक तथा सामाजिक क्रियाकलाप में निरंतर भाग लेते रहने की प्रेरणा देते हैं। उनका कहना है कि घम जीवन की शक्तियों का एकीकरण करता है। इसके अतिरिक्त वह मनुष्य के समक्ष आंतरिक जीवन की उन गहराइयों को जिनकी चाह नहीं ली जा सनी है, प्रकट करके उसे इतिहास के नाटक में सृजनात्मक ढंग से भाग लेने के लिए प्रेरित करता है। इकबाल ने श्रीकृष्ण द्वारा प्रतिपादित कमयोग के सिद्धांत की सराहना की। किंतु वे शर्कर के तत्वशास्त्र के बटु आलोचक थे। वे चाहते हैं कि वैयक्तिक तथा सामाजिक नेता कम, स्फूर्ति तथा उत्साह का जीवन वितायें। वे लिखते हैं

‘यदि तुम्हारी थैली में कविता की मुद्रा हो,
तो उस जीवन की कसीटी पर रगड़कर परख लो,
दीघकाल तक तुम रेसमी विस्तर पर करवटें बदलते रहते हो,
अब खुरदरे सूती बिछौने की आदत डालो।
अब अपने को जलते हुए रत पर फेंक दो

जमजम के प्रपात म बूढ़ पड़ो ।

कय तब तुम मुलमुल की भाँति ध्येय ही प्रसाप करते रहोगे ?

कय तब उछाना म निवाम करते रहोगे ?

तुम्हारा सुंदर नीड अमरपरी के लिए भी सम्मानजनक होगा,

तुम ऊँचे पयत पर अपना नीड बनाओ,

जिससे कि तुम जीवन के मुद्द के लिए सामर्थ्यवान हो सपा,

जिससे तुम्हारी आत्मा तथा दारीर जीवन की ज्वाला मे जल सवें ।”²⁶

इकबाल ने अपनी व्याख्या के द्वारा मिद बगने का प्रयत्न किया है कि इस्लाम कम तथा शक्ति का सन्देश देता है । उनसे अनुसार कुरान की सिद्धा है कि विश्व मानव प्रयत्न के द्वारा उत्तरोत्तर अच्छा बनाया जा सरता है, और यह गिना इस सिद्धांत पर आधारित है कि विश्व की निरंतर वृद्धि हो रही है । कम जीवन का सार है । विश्व शाश्वत शांति का स्थान नहीं है और न गुलाबा की सीपा है । इकबाल की व्याख्या के अनुसार इस्लाम की सिद्धा नीतियों की ‘शाश्वत पुनरावृत्ति’ की धारणा म निहित याि प्रकना तथा जटिलता के विरुद्ध है । अह की धारणा के आधार पर इकबाल ने सबल व्यक्तित्वाध का प्रतिपादन किया है । उह केवल सत्मा की शक्ति मे विद्वांस नहीं है । उनसे अनुसार समाज म शक्ति का एकमात्र स्रोत स्वावलम्बी व्यक्ति, अथवा जिह्ने इकबाल ‘आत्म-केन्द्रित व्यक्ति’ कहते हैं, हुआ करते हैं ।²⁷ केवल वे ही जीवन की विगासता तथा गहराई के व्यक्त करते हैं । वे प्रायः अन्त प्रज्ञा के द्वारा जीवन के तात्त्विक आधारों को पहचान लेते हैं, और वे ही सामाजिक विकास तथा समुच्चय के मापदण्डों को समझने के योग्य होते हैं ।

(ख) अतिमानव—नीतियों की भाँति इकबाल भी अतिमानव के आदर्श के प्रतिपादन हैं । किन्तु इकबाल का अतिमानव (इन्सान ए-कामिल) नीतियों के अतिमानव की भाँति प्रशिया के भू-स्वामी बग के अमिजातत त्रीय गुणा का प्रतिनिधित्व करने वाला ‘नॉर्डिक’ जाति का भीमकाय स्वर्ण-भक्तीयो नरपशु’ नहीं है । अतिमानवता आत्मसमय की प्रक्रिया पर आधारित होती है । अहकार तथा स्वेच्छाचार का परित्याग करना आवश्यक है । जो अपने का निर्धारित कर सकता है वह वायु, जल, अग्नि आदि प्रकृति की शक्तियों से सफलतापूर्वक युद्ध कर सकता है और मुलमान की भाँति योग्य शासक बन सकता है । विश्व की शक्तियों को लोहवत दृढ़ सफल वाले व्यक्ति की सर्वोच्चता स्वीकार करनी पड़ेगी । इकबाल की कल्पना का यह अतिमानव ईश्वर का प्रतिनिधि होने (नियामत-ए-इलाही) मे आनन्द लेता है । वह ईश्वर की दृष्टि को कार्यान्वित करने का प्रभावकारी साधन होता है । इस प्रकार इकबाल के अतिमानव के दो मुख्य गुण हैं (1) पूर्ण आत्मसमय, और (2) स्वेच्छापूर्वक ईश्वरीय आदेशों का पालन करने की क्षमता । इकबाल लिखते हैं

‘ईश्वर का प्रतिनिधि विश्व की आत्मा है,

उसका जीवन महानतम नाम (अल्लाह के नाम) की छाया है ।”

3 इकबाल के राजनीतिक विचार

(क) धर्मतन्त्र—इकबाल इस्लाम का पुनरुत्थान करना चाहते थे । अपने ‘व्याख्यानों’ मे उहोंने लिखा है, ‘इस्लाम के अनुसार सम्पूर्ण जीवन का आध्यात्मिक आधार शाश्वत है और वह अपने का विविधता तथा परिवर्तन के रूप म व्यक्त करता है । किन्तु हमे यह नहीं भूलना चाहिए की जीवन शुद्ध परिवर्तन नहीं है । उसके अतयत स्थायित्व के तत्व भी हैं । एक ओर तो मनुष्य अपने सृजन-आत्मिक-कार्यकलाप मे आनन्द लेता है और जीवन के नये दृश्यों की खोज मे अपनी शक्तियों को केन्द्रित किया करता है, किन्तु दूसरी ओर उसे अपना म्यय का विकास देखकर उद्विग्नता भी होती है । अपनी अग्र गति के दौरान मनुष्य मुड़कर अपने अतीत की ओर देखे बिना भी नहीं रह सकता, और अपने आंतरिक प्रसार को देखकर कुछ मयमीत होने लगता है । मनुष्य की आत्मा को अपनी अग्रगति के दौरान ऐसी शक्तियों के प्रतिरोध का सामना करना पड़ता है जो विपरीत दिशा

मे काय किया करती है। दूसरे शब्दों में, जीवन अपने अतीत के बोझ को अपनी पीठ पर लादकर आगे बढ़ता है, अतः सामाजिक परिवर्तन के किसी भी दृष्टिकोण में स्थायित्व के तत्वों के मूल्य तथा काय की उपेक्षा नहीं की जा सकती। कोई भी जाति अपने अतीत का पूर्णतः परित्याग नहीं कर सकती, क्योंकि उसके अतीत ने ही उसके विशिष्ट व्यक्तित्व का निर्माण किया है।²⁸ किन्तु इकबाल पूर्णतः पुनरुत्थानवादी नहीं थे। वे सामाजिक स्थायित्व तथा परम्परावाद की शक्तियों के अपरिमित महत्त्व को समझते थे। चूँकि वे कुरान के सिद्धांतों के अनुयायी थे, इसलिए उनके चिंतन में परम्परावादी तत्वों का इतना महत्त्वपूर्ण स्थान है। किन्तु वे मुसलिम विधिशास्त्र के उदारवादी सम्प्रदाय के इस दावे को उचित मानते थे कि 'आधारभूत विधिक सिद्धांतों की व्याख्या विधिशास्त्रियों के अनुभव को तथा परिवर्तित परिस्थितियों को ध्यान में रखकर की जानी चाहिए'।²⁹

इकबाल ने आधुनिक विश्व की समस्याओं के धार्मिक समाधान को स्वीकार किया। इसलिए उन्होंने नीरों के अनीश्वरवाद की भत्सना की। आधुनिक राष्ट्रवादी विचारधाराओं तथा नारों में जो अनीश्वरवादी भौतिकवाद के तत्व देखने को मिलते हैं उनके इकबाल कटु आलोचक थे। वे मनुष्य की आध्यात्मिक मुक्ति के आदर्शों पर दृढ़ रहे और सदैव इस बात का समर्थन किया कि मानव जाति का विकास आध्यात्मिक आधार पर ही होना चाहिए। यही कारण था कि पाश्चात्य सभ्यता के भौतिकवाद, बाह्यचारवाद और घनिकता ने उसे उह घृणा थी। उन्होंने मैकियावेली को 'शतान का सदेशवाहक' कहकर उसकी भत्सना की, क्योंकि उसने जाचरनीति और राजनीति को एक दूसरे से पृथक् कर दिया था।³⁰ इकबाल लिखते हैं "राष्ट्रवाद तथा अनीश्वरवादी समाजवाद दोनों के लिए, कम से कम मानव सम्बन्धों की वर्तमान स्थिति में, यह अनिवार्य है कि वे घृणा, संदेह और नोष की उन शक्तियों को उत्तेजित करें जो मनुष्य की आत्मा को क्षीण करती हैं और उसकी आध्यात्मिक शक्ति के स्रोत को बंद कर देती हैं। निराशा में डूबी हुई मानवता को उसके सत्ताप से न मध्ययुगीन रहस्यवाद मुक्त कर सकता है, न राष्ट्रवाद और न अनीश्वरवादी समाजवाद। आधुनिक संस्कृति के इतिहास की वर्तमान घड़ी सचमुच एक महान संकट की घड़ी है। आधुनिक जगत के लिए आवश्यक है कि उसका जैविक नवोद्गीकरण किया जाय। केवल धर्म जो कि अपने उत्तम रूप में भक्तवाद है, न पुरोहित वर्ग और न अनुष्ठान, आधुनिक मनुष्य को उम महान उत्तरदायित्व के बोझ को वहन करने के लिए सक्षम बना सकता है, जो विज्ञान की प्रगति ने उसके ऊपर लाद दिया है, और घन ही श्रद्धा की उस प्रवृत्ति को पुनः जागृत कर सकता है जो उसे इस जगत में अपने व्यक्तित्व का निर्माण करने तथा परलोक में उस व्यक्तित्व को बाधम रखने की योग्यता प्रदान कर सकता है।³¹ इसलिए इकबाल 'फल' के उस इस्लामी आदर्श का समर्थन करते हैं जो मनुष्य का शक्ति देता है और पापा तथा वासनाओं पर विजय प्राप्त करने की क्षमता प्रदान करता है। इकबाल की दृष्टि में धर्म प्रगति का तत्व है। उसने व्यक्तियों तथा समुदायों को उदात्त बनाने में योग दिया है। शुद्ध प्रत्ययवाद में मनुष्य को प्रेरणा देने की शक्ति नहीं होती।³² इसलिए आवश्यकता इस बात की है कि मनुष्य को ऐतिहासिक विरासत की अविच्छिन्नता में और धार्मिक सिद्धांतों पर आधारित संस्कृति में विश्वास हो। राजनीतिक तथा सामाजिक पुनरुत्थान के आदर्श इस धारणा पर आधारित होने चाहिए कि विश्व के मूल में कोई आध्यात्मिक सत्ता है। इकबाल लिखते हैं, "मनुष्य अपनी उत्पत्ति तथा भविष्य के सम्बन्ध में ज्ञात में कहीं से आया है और भुके बिघर जाना है, इस विषय में नवीन कल्पना और दृष्टिकोण के द्वारा ही अमानवीय प्रतियोगिता से अनुप्रेरित समाज पर और उस सभ्यता पर विजय प्राप्त कर सकता है जो अपन धार्मिक तथा राजनीतिक मूल्यों के अन्तर-संघर्ष के कारण अपनी आध्यात्मिक एकता को खो बठी है।"³³

28 वही, पृ 232।

29 वही, पृ 234।

30 वी ए रर, *A Study in Iqbal's Philosophy* पृ 254।

31 'Is Religion Possible?' *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (अध्याय 7)।

32 *Six Lectures*, पृ 248।

33 'Is Religion Possible?' *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (अध्याय 7)।

राजनीतिक शक्ति के सम्बन्ध में इब्नाल का दृष्टिकोण धर्मतान्त्रिक था। वे चाहते थे कि जीवन को इस्लाम के धार्मिक आदर्शों की दिशा में प्रवृत्त किया जाय क्योंकि वैयक्तिक धार्मिक अनुभूति का सामाजिक बातावरण तथा राजनीतिक जीवन पर गहरा प्रभाव पड़ता है। वे लौकिक तथा पारलौकिक अथवा धार्मिक तथा पापिक को एक दूसरे से पृथक् करने के विरुद्ध थे। वे आधुनिक ऐहिकवादी दृष्टिकोण के, जो धर्म को व्यक्ति का निजी मामला मानता है, कट्टर शत्रु थे। उनके अनुसार धर्म का जीवन के सभी पक्षों पर नियन्त्रण होना चाहिए। राजनीति की आधुनिक प्रवृत्तियाँ, जिनकी अभिव्यक्ति लोकप्रभुत्व तथा सामाय इच्छा की सर्वोच्चता के सिद्धांत में होती है, इब्नाल की आत्मा को सन्तुष्ट न कर सकी। उन्होंने पीछे लौटकर इस्लाम में निहित ईश्वरीय प्रभुत्व की उस धारणा को अंगीकार किया जिसके अनुसार मानव जीवन के सभी रूप और पहलू 'शरियत' द्वारा शासित होने चाहिए। प्राकृतिक जगत की अपनी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है, बल्कि यह समझना चाहिए कि वह आध्यात्मिक सिद्धांतों को साक्षात्कृत करने के लिए एक क्षेत्र है। अतः राजनीति तथा प्रशासन को भी आध्यात्मिक आधार पर संगठित करना आवश्यक है। इस्लाम में राज्य, व्यक्ति तथा सरकार को एक दूसरे से पृथक् करने नहीं समझा जा सकता। मानव जीवन के सामाजिक, धार्मिक, राजनीतिक, आर्थिक आदि पहलू विभिन्न विभागों में नहीं बाँटे जा सकते। "इस्लाम के अनुसार सत अथवा हकीकत एक ही है, एक दृष्टि से वह धर्मसभ्य के रूप में प्रकट होती है, और दूसरे दृष्टिकोण से वही राज्य का रूप धारण कर लेती है।"³⁴ इब्नाल के शब्दों में, "इस्लाम ऐसी एकमात्र हकीकत (यथार्थता) है जिसका विश्लेषण नहीं किया जा सकता, वह हर व्यक्ति को उसके दृष्टिकोण के अनुसार विशेष प्रकार की दिलायी देती है।"³⁵ आध्यात्मिक तथा पापिक दो भिन्न क्षेत्र नहीं हैं। हकीकत एक है। किसी कार्य की पवित्रता अथवा सांसारिकता इस बात पर निर्भर है कि उसे किस मनावृत्ति से लिया गया है। "अतः कुरान धर्म तथा राज्य को, आन्तरिक तथा राजनीति को एक ही इलहाम (ईश्वरीय ज्ञान) के अंतर्गत समुक्त करना चाहती है, बहुत कुछ उसी प्रकार जैसा कि प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' में किया है।"³⁶ संक्षेप में इस्लाम एक सामंजस्यपूर्ण अवयवी व्यवस्था है, और वह धार्मिक तथा लौकिक सत्ता का एकीकरण करना चाहता है। ईसाइयत में साम्राज्य बनाम धर्मसभ्य का जो द्वैत देखने को मिलता है वह इस्लाम की मूल प्रवृत्ति के विरुद्ध है। आध्यात्मिक जगत तथा लौकिक जगत के द्वैत का कोई अस्तित्व नहीं है। इब्नाल एक ऐसे मानव राष्ट्रमण्डल की मृष्टि करना चाहते थे जो ईश्वर के प्रभुत्व की स्वीकृति पर आधारित हो। पृथक् करने वाले राष्ट्रवाद के स्थान पर उन्होंने इस्लामी मानववाद का धारणा का समर्थन किया।³⁷ उन्होंने लिखा है "इस्लाम के अनुसार राज्य मानव संगठन में आध्यात्मिक तत्व को साक्षात्कृत करने का प्रयत्न मात्र है।"³⁸ इस प्रकार इब्नाल ने इस अर्थ में धर्मतन्त्र का समर्थन किया कि आध्यात्मिक तत्व राजनीतिक शासन का आधार होना चाहिए। किन्तु उन्होंने इस धारणा का कभी स्वीकार नहीं किया कि शासक ईश्वर का प्रतिनिधि होता है। उन्हें कुरान की इन पंक्तियों से गहरी प्रेरणा मिली थी, "बालो ह ईश्वर! प्रभुत्व के स्वामी, तू जिसे चाहता है शक्ति प्रदान करता है, और जिससे चाहता है, शक्ति आपस से लेता है।"³⁹ इस प्रकार धर्मतन्त्र शक्ति तथा प्रभुत्व के सिद्धांत का खण्डन करता है।⁴⁰

(ख) पूजोवाद तथा समाजवाद की समीक्षा—इब्नाल कुरान के इस ध्येय में विद्वान

34 Lectures, पृष्ठ 216। अखिल भारतीय युवासम्मेलन सभाग के इनाहावाद अधिवेशन में इब्नाल ने कुछ अर्थ में अपने हा विचारों का प्रतिवाद कर दिया था और कहा था कि इस्लाम कोई धर्म सभ्य नहीं है बल्कि वह एक राज्य है जो सविदामुक्त अवयवी के रूप में कल्पित किया गया है और उसका अपना नैतिक आध्यात्मिक जीवन होता है। देखिये Speeches and Statements of Iqbal, पृष्ठ 14।

35 इब्नाल Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, पृष्ठ 216।

36 वही पृ 231।

37 Speeches and Statements of Iqbal, पृष्ठ 7।

38 इब्नाल Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, पृष्ठ 217।

39 कुरान, 3:3।

40 Lectures, पृष्ठ 217।

करते हैं कि "उसने अपने प्राणियों के लिए पृथ्वी की रचना की थी।"⁴¹ पृथ्वी केवल ईश्वर के लिए है, इस धारणा का अभिप्राय यह है कि यदि कोई पूजीपति अथवा जमींदार पृथ्वी पर अपना एकाधिकार जमाना चाहता है तो वह ईश्वरीय विधान में अनुचित हस्तक्षेप करता है। वही व्यक्ति ईश्वर की महिमा में सच्चा विश्वास करने वाला है जो ईश्वर को सम्पूर्ण सम्पत्ति का स्वामी मानता है और अपने को केवल 'यासी (द्रुष्टी या सरक्षक)' समझता है।⁴²

इकबाल हर प्रकार के शोषण के शत्रु थे। उन्होंने श्रमिकों तथा कृषकों के दावों का समर्थन किया और यह भी भविष्यवाणी की कि पूजीवादी अयायों के विरुद्ध किसी दिन प्राति अवश्य होगी। अपनी 'देवदूतों के लिए ईश्वर का आदेश' शोषक कविता में उन्होंने कहा है

"जाओ और मेरे ससार के दरिद्रों तथा स्वत्ववंचित लोगों को जगा दो,
और धनिका के प्रासादों की दीवारों को नीव तक भकभोर दो।

दासों का रक्त आत्मविश्वास की गर्मी से खोल उठे,

दुबल गौरवा महाबली गरुड से टकराये।

जनता के प्रभुत्व का दिन तेजी से निकट आ रहा है,

पुरातन अवशेषों का जहा कहीं देखो ध्वस्त कर दो।

क्या कोई ऐसा खेत है जिससे किसानों की जीविका न चल पाती हो,

जाओ और उसके गेहूँ के हर दाने को जलाकर मिट्टी में मिला दो,

प्रायः लोग ईश्वर का एक सिजदा के लिए और मूर्तियों को परिन्ना

के लिए बेच देते हैं।

अच्छा हो कि मसजिदों और मन्दिरों के दीपक बुझा दिये जायें

मैं सगमरमर के बने इन पूजागहों से ऊँच गया हूँ।

जाओ और मेरी आराधना के लिए मिट्टी की एक भापड़ी बना दो।"

किंतु इकबाल ने कभी समाजवाद अंगीकार नहीं किया, और न वे समाजवाद के अंधशस्त्र तथा समाजशास्त्र को ही मली भाति समझते थे। वे समस्याओं को कुरान के दृष्टिकोण से देखते थे, और समाजवादी दशन के अनेक सम्प्रदायों की भौतिकवादी उग्रता से उह घणा थी। समाजवादी शरीर की भौतिक आवश्यकताओं को अतिशय महत्व देते हैं, और फलस्वरूप मन और आत्मा की आवश्यकताओं की उपेक्षा करते हैं। इकबाल इस प्रवृत्ति के भी विरुद्ध थे। वास्तविक समानता का निर्माण मिट्टी से नहीं किया जा सकता, उसके लिए हृदय को विशाल बनाने की आवश्यकता है। अतः इकबाल काल मावस ने उन अनीश्वरवादी सिद्धांतों के आलोचक थे जो केवल भौतिक सुविधाओं की समानता का उपदेश हैं।⁴³ इस सबके बावजूद इकबाल ने पूजीवाद की बुराइयों की मत्सना की। अपनी एक कविता में उन्होंने लिखा है

"मनुष्य अब भी शोषण तथा साम्राज्यवाद का दयनीय शिकार है,

क्या यह घोर दुःख की बात नहीं है कि मनुष्य मनुष्य का शिकार करे ?

आधुनिक सभ्यता की चमक दृष्टि को चकाचौध कर देती है,

किंतु यह तो झूठे गुरिया की माला है।

विज्ञान जिस पर पश्चिम के विद्वानों का गव है

वह तो लोभ के उत्तरजित हाथों में युद्ध की तलवार है।

राजनीति का कोई जादू उस सभ्यता को बल नहीं दे सकता,

जो पूजीवाद के बलुआ दलदल पर आधारित है।

(ग) सवइस्लामवाद अथवा इस्लामी सावभौमवाद—प्रारम्भ में इकबाल ने देशभक्ति की कविताएँ लिखीं। उसी युग में उन्होंने 'हिंदुस्तान हमारा शोषक कविता की रचना की जिसमें भारत

41 कुरान 55 10 :

42 मुहम्मद इकबाल, *Jau and Nama*, पृष्ठ 90 125 :

43 वही, पृष्ठ 69।

का गौरवगान किया गया है।⁴⁴ वे भारत को ससार में सर्वश्रेष्ठ मानते थे और उनकी दृष्टि में भारत का कण-वर्ण देवता के सदृश्य पवित्र था। उन्होंने देशवासियों में व्याप्त परकीयता, पृथक्ता तथा वैमनस्य के स्थान पर हृदय की सच्ची एकता पर बल दिया। उन्होंने राम तथा स्वामी राम तीर्थ पर भी प्रशस्तियाँ लिखीं। किंतु बाद में वे मुसलमानों की मुसलिम भ्रातृत्व की आवाज़ का समर्थन करने लगे और अपने को सर्वइस्लामवादी घोषित कर दिया। उन्होंने राष्ट्रवाद की प्रादेशिक और जातीय धारणा के स्थान पर इस्लामी पुनरुत्थान का संदेश दिया। वे लिखते हैं, "चीन, अरब तथा भारत हमारे हैं, हम मुसलमान हैं और सारा ससार हमारा है।" 'तौहीद (एकेश्वरवाद) के सिद्धांत से उन्होंने विश्व एकता का निष्कर्ष निकाला। उनकी दृष्टि में इस्लाम न राष्ट्रवाद है और न साम्राज्यवाद है, बल्कि एक 'राष्ट्र संध' है। राजनीतिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए इस्लाम जातीय मित्रताओं को स्वीकार करता है, किंतु अन्त में वह मानव एकात्म में विश्वास करता है। इकबाल लिखते हैं, 'मेरा वास्तविक उद्देश्य अधिक अच्छी सामाजिक व्यवस्था का आवेग करना और विश्व के समक्ष जीवन और काम का ऐसा आदर्श प्रस्तुत करना है जो सावभौम रूप से स्वीकार हो। किंतु इस आदर्श की रूपरेखा प्रस्तुत करते समय मेरे लिए इस्लाम की उस सामाजिक व्यवस्था तथा उन मूल्यों की उपेक्षा करना असम्भव है जिनका मुख्य उद्देश्य जाति, पंथ, रंग तथा आर्थिक स्थिति के पातक द्वन्द्व भेदों को ध्वस्त करना है। इस्लाम ने सर्व जातीय (नस्लगत) श्रेष्ठता की उस धारणा का उग्र विरोध किया है जो अंतर्राष्ट्रीय एकता तथा सहयोग के मार्ग में सबसे बड़ी बाधा है। वस्तुतः इस्लाम तथा जातीय बहिष्कार की नीति एक दूसरे के नितांत विपरीत हैं। यह जातीय आदर्श मनुष्य का सबसे बड़ा शत्रु है और मानव जाति के हितधियों का कतघ्न है कि उसका उन्मूलन करने में योग्य वे। जब मैंने अनुभव किया कि जातीय तथा देशगत भेदभाव पर आधारित राष्ट्रवाद का आदर्श इस्लाम को भी आच्छादित करने लगा है और इस बात का संकट उत्पन्न हो गया है कि मुसलमान भी सकीर्ण देशभक्ति तथा मिथ्या राष्ट्रवाद के पक्ष में सावभौमता के आदर्श का परित्याग कर देंगे तो मैंने मुसलमान तथा मानव जाति का हितपी होने के नाते अपना कतघ्न समझा कि मैं उन्हें मानव विकास के नाटक में अपनी सम्यक् भूमिका अदा करने के लिए पुनः प्रेरित करूँ। इसमें संदेह नहीं कि इस्लाम के प्रति मेरी प्रगाढ़ भक्ति है, किंतु मैं अपना कार्य आरम्भ करने के लिए मुसलिम समाज को किसी जातीय अथवा धार्मिक दुर्भाग्य के कारण नहीं चुना है बल्कि इसलिए चुना है कि समस्या के हल का वही सर्वाधिक व्यावहारिक मार्ग है।" इसलिए इकबाल ने 'आदि इस्लाम को वापस चलो' का नारा लगाया। उन्होंने मुसलिम भाईचारे की धारणा को सुदृढ़ करने के लिए मिल्लत की धारणा को स्वीकार किया। इकबाल के अनुसार मिल्लत तौहीद की धारणा के—जिसका अर्थ है समानता, स्वतंत्रता तथा भ्रातृत्व—राजनीतिक तथा सामाजिक पहलुओं को व्यक्त करती है। वादा इस एकता के भौगोलिक केंद्र का प्रतीक है। किंतु 19 सितम्बर, 1933 का इकबाल ने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की थी कि 'सर्व इस्लामवाद का स्वप्न यह नहीं है कि सर्व मुसलमानों को एक राजनीतिक संगठन के अंतर्गत एकिकृत किया जाय। फिर भी सर्वइस्लामवाद को एक ऐसे मानवतावादी आदर्श के रूप में स्वीकार करते हैं जो जातिगत, राष्ट्रीय अथवा भौगोलिक सीमाओं को मान्यता नहीं देता।'⁴⁵ ईश्वर के प्रति प्रगाढ़ प्रेम तथा उसके अंतिम पगम्बर मुहम्मद के प्रति भक्ति सर्वइस्लामवादी एकता के बंधन हैं। मुहम्मद के प्रति भक्ति मिल्लत या एकता प्रदान करती है,⁴⁶ क्योंकि मिल्लत धरियत ए इस्लामिया (इस्लामी विधि) के बाध्यकारी स्वरूप का अंगीकार करने ही चल सकती है। मिल्लत की आचारनीति का आधार सर्वोच्च रूप में बाध्यकारी ईश्वरीय विधि है, न कि कोई मानवीय विधान। चूंकि इकबाल को सर्वइस्लामवादी भ्रातृत्व के महत्व में अद्विग्न विश्वास था,—इसलिए उन्होंने राष्ट्र संध का उपहास किया और उसे यूरोपीय कृत्रिमता का दुबल संगठन कहा। उन्होंने यह भी प्रविष्टिवाणी की कि 'राष्ट्र संध का विनाश अवश्यम्भावी है।

44 'तराना-ए हिन्द' 1904 में बंगाल के स्वर्णश्री आन्दोलन से पहलू लिया गया था।

45 *Speeches and Writings of Iqbal* पृ 187।

46 मिस्त्र के संगठन के सम्बन्ध में जानकारी के लिए दखिय इहबाल की रचना, *Rumuz : Bekhuds*।

इकबाल ने दो आधारों पर राष्ट्रवाद का विरोध किया। उनका विचार था कि यदि अखिल भारतीय राष्ट्रवाद का आदेश साक्षात्कृत हो गया तो दश में हिंदुओं की सर्वोच्चता स्थापित हो जायेगी। कट्टर मुसलमान होने के नाते इकबाल शान्तिपूर्वक यह सहन करने वाले नहीं थे कि भारत के आठ करोड़ मुसलमानों पर हिंदुओं का आविपत्य कायम हो जाय। दूसरे, इकबाल की यह भी धारणा थी कि राष्ट्रवाद का आदेश विभिन्न मुसलिम देशों के बीच पृथक् देश-भक्ति की भावनाओं को उत्पन्न करेगा। उससे इस्लामी भाईचारे के बंधन क्षिणित होंगे। इकबाल का कहना था कि राष्ट्रवाद का पाश्चात्य आदेश मुसलिम बिरादरी के लिए घातक विष है, और वह साम्राज्यवादी शक्तियों की इस्लाम को दुबल बनाने की कुटिनी चाल है।⁴⁷ अतः इकबाल ने 'घणित राष्ट्रवाद' तथा 'घणित साम्राज्यवाद' के स्थान पर इस्लाम के इस आदेश का प्रतिपादन किया कि समस्त विश्व ईश्वर का परिवार है।⁴⁸

(घ) पाकिस्तान सम्बन्धी विचार—इकबाल के अनुसार 1799 का वप इस्लामी राजनीतिक पतन का चरम बिंदु था। टीपू सुलतान की पराजय तथा सवारिना के युद्ध में तुर्कों जहाजी बेड़े का विनाश (1799) इस्लाम के पराभव की पराकाष्ठा का द्योतक थे।⁴⁹ किंतु उन्नीसवीं शताब्दी में इस्लाम का पुनरुत्थान हुआ। भारत में सैयद अहमद खां, रूस में मुफ्ती आलम जान और अफगानिस्तान में सैयद जमालुद्दीन के कार्यक्लाप से इस्लामी पुनर्जागरण का दौर प्रारम्भ हुआ।⁵⁰ इकबाल अहमदिया आन्दोलन के विरुद्ध थे,⁵¹ क्योंकि उनकी दृष्टि में उस आन्दोलन ने भारतीय मुसलमानों की राजनीतिक पराधीनता पर धार्मिक अनुमोदन की छाप लगा दी थी। उनका विचार था कि भारतीय मुसलमानों की होतव्यता यही है कि वे अपने लिए एक पृथक् राज्य का निर्माण करें। उन्हें ऐसी किसी राजनीतिक विचारधारा से सहानुभूति नहीं थी जो आदेशवाद के नाम पर भारतीय मुसलमानों के सांस्कृतिक अस्तित्व को नष्ट करना चाहती थी।⁵² वे मुसलमानों का एक अखिल भारतीय अल्पसंख्यक समाज मानते थे, बल्कि वे उन्हें एक राष्ट्र तक कहने को तैयार थे।⁵³ वे एकात्मक भारतीय राष्ट्र के आदेश के विरुद्ध थे। उनकी दृष्टि में यह आदेश मुसलमानों पर बहुसंख्यका का आविपत्य स्थापित करने की एक योजना मात्र था।⁵⁴ उन्होंने साम्प्रदायिक निगम का समर्थन किया।

चतुर्थ दशक के प्रारम्भ में इकबाल 'एकीकृत उत्तरी पश्चिमी भारतीय मुसलिम राज्य' के समर्थक बन गये। यह प्रस्ताव 1928 में नेहरू समिति के समक्ष रखा गया था, किंतु इस आधार पर अस्वीकृत कर दिया गया कि प्रशासन की दृष्टि से यह राज्य बहुत बड़ा होगा। इकबाल का विचार था कि संयुक्त भारत में मुसलमानों का कोई भविष्य नहीं हो सकता। इसलिए वे इस बात के उग्र समर्थक बन गये कि पश्चिमोत्तर भारत के मुसलमानों को एक पृथक् प्रदेश में केंद्रित किया जाय। मुसलिम लीग के इलाहाबाद अधिवेशन में अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा, "संविधान को एक समाज भारत की धारणा पर आधारित करना अथवा ख्रिस्तन की लोपतांत्रिक भावनाओं के सिद्धांतों को भारत में लागू करना अनजाने गहनयुद्ध की तैयारी करना है।" उनके अनुसार भारत की समस्या राष्ट्रीय नहीं अपितु अन्तरराष्ट्रीय थी। उनका कहना था कि भारत एक राष्ट्र की भूमि है, अतः देश में तब तक शान्ति नहीं हो सकती जब तक कि उसके विभिन्न अंगों का अपने-अपने से सम्बन्ध विच्छेद न किया बिना अपना विकास करने का अवसर नहीं मिलता। इसलिए उनका

47 *Speeches and Statements of Iqbal*, पृ. 203-5।

48 वही, पृष्ठ 203।

49 *Speeches and Statements of Iqbal* पृष्ठ 124।

50 वही, पृष्ठ 130।

51 अहमदिया आन्दोलन मिर्जा गुलाम अहमद (1839-1908) ने प्रारम्भ किया था। वे अरबों का मसीह मानते थे। 1914 में आन्दोलन में पूरा बंद पड़ गया और दो गुप्त बन गये। उनमें से एक साहारा और दूसरा काश्गरी कहलाया।

52 वही, पृष्ठ 143।

53 वही, पृष्ठ 31।

54 वही पृ. 193-95।

प्रस्ताव था कि एक 'एनीवृत्त मुसलिम राज्य' की स्थापना की जाय। उन्होंने कहा, "मेरी इच्छा है कि पंजाब, पश्चिमोत्तरी सीमांत प्रदेश, मिथ तथा बलूचिस्तान का एक ही राज्य के अंतर्गत संगठित किया जाय। हम स्वराज चाहे ब्रिटिश साम्राज्य के अंतर्गत मिले और चाहें उससे बाहर, किंतु मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि एक एनीवृत्त पश्चिमोत्तरी भारतीय मुसलिम राज्य का निर्माण मुसलमानों की, कम से कम पश्चिमोत्तरी भारत के मुसलमानों की, अन्तिम होतव्यता है।"⁵⁵ इस प्रकार पश्चिमोत्तरी भारत के मुसलमानों की भारतीय राजनीतिक व्यवस्था के अंतर्गत अपने विषयों का पूरा पूरा अवसर मिल गयेगा और वे भारत की सैनिक तथा विचारधारात्मक आक्रमण से रक्षा कर सकेंगे। इस रूप में इकबाल ने 'भारत के भीतर मुसलिम भारत' की माँग का समर्थन किया।

6 दिसम्बर, 1933 को इकबाल ने इस बात का मन्तव्य किया कि देश का धार्मिक, ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक सम्प्रदाय के आधार पर पुनः बंटवारा कर लिया जाय।⁵⁶ 28 मई, 1937 का उन्होंने जिन्ना को एक पत्र लिखा और उसमें सुझाव दिया कि मुसलिम भारत अपनी समस्याओं को हल कर सके, इसके लिए आवश्यक है कि देश का पुनः बंटवारा कर दिया जाय जिससे निरपेक्ष बहुमत वाले एक अथवा अधिक मुसलिम राज्यों का निर्माण किया जा सके।⁵⁷ इस प्रकार इकबाल पाकिस्तान की पृथक्तावादी माँग के आध्यात्मिक तथा वैचारिक प्रवर्तक बन गये।

4 निष्कर्ष

इकबाल का उनकी उर्दू तथा फारसी की कविताओं के लिए बड़ा आदर किया जाता है। एक कवि के रूप में उन्होंने पश्चिमी एशिया में व्यापक भावना प्राप्त कर ली। अपनी कविताओं के कारण उन्हें अपरिमित यश मिला। इसमें सन्देह नहीं कि वे आधुनिक भारत के महानतम उर्दू कवि थे। किंतु राजनीतिक अथवा तत्वशास्त्रीय विचारों के रूप में उनमें न मौलिकता देखने का मिलती है और न गहराई। उन्होंने कुरान में अंगूठा के छुद्र कालावधि के विचारों को ठंड निकालने का प्रयत्न किया है। उनका मुख्य उद्देश्य किसी नवीन विचार सम्प्रदाय का निर्माण करना नहीं था। वे कुरान के सिद्धांतों की इस ढंग से व्याख्या करना चाहते थे कि उन्हें चिन्तन की आधुनिक प्रगति के सदृश अधिक लोकप्रिय बनाया जा सके। इस प्रकार उन्होंने इस्लाम का समन्वयात्मक पुनर्निर्वाचन करने का प्रयत्न किया। सामी (सेमेटिक) जातियों में विकल्पातीत एकल ईश्वर की ओर धारणा पामी जाती है उसने लिए इकबाल का मन में गहरी भावनात्मक उत्कण्ठा थी। वे सुन्निया की इस धारणा को भी स्वीकार करते थे कि ईश्वर की अनुभूति अतः प्रज्ञा के द्वारा ही हो सकती है। वे अहं के अनेकत्व में भी विश्वास करते थे। उन्हें इस वैज्ञानिक दृष्टिकोण से भी प्रेरणा मिली थी कि विश्व अन्तरभेदी घटनाओं की ऐसी अवयवी व्यवस्था है जिसका प्रवाह कभी टूटता नहीं। अपने चार दार्शनिक सिद्धांतों में कि परम अहं एक व्यक्ति है न कि कोरा द्रव्य, उन्होंने चिन्तन के उक्त विभिन्न तत्वों को समायोजित करने का प्रयत्न किया है। किंतु उनमें दार्शनिक गहराई तथा व्यापक सैद्धांतिक रचना की क्षमता का अभाव था, इसलिए वे ऐसी धारणाओं तथा आधारभूत प्रस्थापनाओं को विकसित न कर सके जिनसे इन विभिन्न तत्वों तथा वैज्ञानिक दार्शनिक दृष्टिकोणों का समन्वय किया जा सकता। इसलिए उनकी रचनाओं का अध्ययन करने से ऐसा प्रतीत होता है कि वे रचनात्मक तथा व्यवस्थित ढंग के विचारों नहीं थे बल्कि वे इस्लाम के ऐसे प्रचारकों तथा उपदेष्टा थे जिन्होंने इस्लाम के पुराने धर्मग्रन्थों में से विकास, आधुनिकता तथा सजनात्मकता के सिद्धांतों को ढूँढ निकालने की चेष्टा की।

इकबाल को आध्यात्मिक स्वतन्त्रता की धारणा से प्रेरणा मिली थी। उन्होंने स्वीकार किया कि आध्यात्मिक, शाश्वत, सोद्देश्य सृजनात्मकता ही सत्ता का यथार्थ स्वरूप है। प्रत्येक क्षण

55 एन्वर्थ टोमसन ने अपनी पुस्तक *Enlist India for Freedom* में लिखा है कि इकबाल ने भरे सामने स्वीकार किया था कि पाकिस्तान जीना पक्षी अर्थात् हिंदुओं, मुसलमानों तथा अंग्रेजों के लिए विनाशकारी सिद्ध होगा। किंतु उन्होंने उस माँग का समर्थन इसलिए किया था कि वह लोग के अधिकांश थे।

56 *Speeches and Statements of Iqbal* पृष्ठ 195।

57 हैबटर कोलिबो द्वारा रचित *Jinnah Creator of Pakistan* में पृष्ठ 114 पर उद्धृत (लाहौर, जून मई, 1954)।

मौलिक और अदमृत सृजन का अवसर है। इस दृष्टिकोण को स्वीकार करने के कारण इकबाल नीरस यात्रिक नियतिवाद की धारणा से बच गये। उन्होंने उन प्राणवादी (जीवनशक्तिवादी) तथा प्रच्युत मौलिकवादी सम्प्रदायों की आलोचना की है जो किसी न किसी प्रकार के जड़ नियतिवाद का समर्थन करते हैं। उन्होंने कुरान में प्रतिपादित 'तकदीर' की धारणा को स्वीकार किया और उसे स्वतन्त्रता की साधक धारणा बतलाया।⁵⁸ तकदीर कोई क्रूर और निष्ठुर भाग्य नहीं है। वस्तुतः वह शाश्वत काल है जो नैमित्तिक अनुक्रम के उन बंधनों से मुक्त है जो प्रभवद और देश-वृद्ध काल की विशेषता है। इकबाल ने तकदीर की जो व्याख्या की है वह कुरान की मूल भावना के अनुरूप भले ही न हो, किंतु उन्होंने मानव स्वतन्त्रता का जो समर्थन किया है वह अदमृत है। उनके समर्थन का आधार धार्मिक है, जबकि धर्म प्रायः नियतिवादी दृष्टिकोण का पोषक होता है। यही उनकी स्वतन्त्रता विषयक धारणा का अनोखापन है।

इकबाल को आध्यात्मिक लोकतन्त्र के आदर्श ने बहुत प्रभावित किया था। उह व्यक्तिव (खुदी) के पूर्ण विकास में विश्वास था। उन्होंने कुरान की इस धारणा को स्वीकार किया कि सभी अह का व्यक्तिव अनन्य होता है और उसे स्थानापन्न नहीं किया जा सकता। जीवन अह की श्रिया के लिए अवसर प्रदान करता है। व्यक्तिव का पूर्ण विकास आवश्यक है और मिल्लत तथा इतिहास में भाग लेने तथा उसके निर्माण में योग देने की शक्ति प्राप्त करना ही व्यक्तिव का विकास है। ईश्वरीय प्रकाश को प्राप्त कर लेने पर व्यक्तिव का और भी अधिक विस्तार होता है। मिल्लत के सभी सदस्यों का व्यक्तिव का प्रखरीकरण ही आध्यात्मिक लोकतन्त्र का आधार है। किंतु इसके बावजूद कि इकबाल ने इस्लामी धर्मतन्त्र के समर्थक होने के नाते आध्यात्मिक लोकतन्त्र का समर्थन किया, वे लोक प्रभुत्व के सिद्धांत को स्वीकार नहीं करते थे। उन्होंने लौकिक मामलों में भी सावलौकिक ससद को सर्वोपरि मानने से इनकार किया। इस प्रकार इकबाल ने आध्यात्मिक लोकतन्त्र से राजनीतिक लोकतन्त्र का निष्कर्ष नहीं निकाला। उन्होंने पाश्चात्य लोकतान्त्रिक देशों को साम्राज्यवादी कहा और उनकी भत्तना की। उनका कहना था कि विधान-सभाओं तथा ससदों में जो विवाद और विचार विमर्श होते हैं वे पूँजीपतियों का मायाजाल मात्र हैं। इकबाल ईश्वरीय लोकतन्त्र का समर्थन करते हैं, किंतु उन्होंने इस प्रश्न का सविस्तार विवेचन नहीं किया है कि दिन प्रति दिन के राजनीतिक तथा आर्थिक मामलों में ईश्वरीय प्रभुत्व की अभिव्यक्ति किस माध्यम से होगी। यदि वे यह कह कि सदिग्ध लौकिक मामलों में कुरान को ही अंतिम प्रमाण माना जायगा तो कठिनाई यह आती है कि कुरान की व्याख्याओं में परस्पर अंतर होता है। अतः केवल शरियत के आधार पर राज्यतन्त्र और समाज व्यवस्था का निर्माण नहीं किया जा सकता। इकबाल ने शरियत की आवश्यकता से अधिक महत्व देकर धर्मतांत्रिक पुनरुत्थान का मार्ग प्रशस्त किया। इकबाल स्वयं इस बात को स्वीकार करते थे कि पुरान विचारों को युग की बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप बनाने के लिए आवश्यक है कि उनकी उदार दृष्टिकोण से व्याख्या तथा पुनर्रचना की जाय। इसीलिए उन्होंने 'इज्तिहाद' का समर्थन किया।⁵⁹ वे स्थायित्व के शाश्वत सिद्धांतों तथा तालमेल के परिवर्तमान सिद्धांतों के बीच समन्वय स्थापित करना चाहते थे। किंतु बावजूद इसके कि 'धर्मतांत्रिक' मामलों की व्याख्या में इकबाल का दृष्टिकोण उदार था, वे इस बात को न समझ सके कि भविष्य के लिए लोक प्रभुत्व की धारणा का अपरिमित महत्व है और मनुष्य की राजनीतिक होतव्यता के निर्माण के लिए उसमें आदर्श सम्भावनाएँ निहित हैं। शरियत की पवित्रता के नाम पर उन्होंने नारा लगाया कि "लोकतन्त्र से दूर भागो और पूर्ण मानव के दाम बच जाओ।" इस प्रकार इकबाल ने इस्लाम के सामाजिक लोकतन्त्र के निह्तिनाय का विस्तृत करने और मुसलिम देशों की जनता के समस्त लोकतांत्रिक आदर्शों की मुक्ति करने वाली रणनीति प्रस्तुत करने के बजाय योग्यता के प्रतिश्रियावादी मध्ययुगीन तथा पासीवादी आदर्श का समर्थन किया।

58 *Six Lectures* पृष्ठ 67।

59 *इज्तिहाद* की आवश्यकता की इन्हें समझ, बनी उत्साह, जमानुहीन क्षमता और हताश भावों ने दिया था।

अपनी राजनीतिक रचनाओं के द्वारा इक्बाल ने कम तथा शक्ति का संदेश दिया। वे चाहते थे कि मनुष्य ईश्वर को आम्ने-सामने रखने का माहस करे। उन्होंने आशिय स्फ म तुकों की, जिसे नवजीवन प्राप्त हो चुका था, प्रशंसा की, यद्यपि वे उसकी ऐतिहासिक तथा स्थिरोद्धार की नीति से सहमत नहीं थे। उन्हें नीतियों का 'सकटपूर्ण जीवन बिताओ' का आन्ध्र प्रिय था। उन्होंने इस्लामी जगत के सामन जा मध्ययुगीन निद्रा के अवकार म डूबा हुआ था कम, अविरत, गतिशील उत्साह तथा शक्ति का गौरवगान किया। उन्होंने प्रसाद, दरिद्रता तथा बेकारी क मयावह दृश्य का अंत करने के लिए कम का संदेश दिया। 'नफी ए मुदी' (अह का निषेध) के स्थान पर उन्होंने 'इस्वत ए मुदी' (अह का उचित सम्मान) का समर्थन किया। आत्मचेतना से जीवन के स्रात का वा मिलता है। उससे वर (अनह) भी मश्रिय हो उठता है। किंतु इक्बाल ने अहवाद को आवश्यकता से अधिक महत्व दिया है। डर इस बात का है कि अहवाद का विजयधोप व्यक्तिगत अत्याचार के औचित्य का आधार बन सकता है। यह सत्य है कि जिस समय इक्बाल ने अपनी रचनाओं का प्रणयन किया था उस समय मुस्लिम जगत विनाशकारी चुनौतियां का शिकार था। बौद्धिक स्तर पर पाश्चात्य विज्ञान तथा ग्रहण-विद्या के एहिकवादी तथा अनोदवरवादी सिद्धांत उसे चुनौती दे रहे थे और राजनीतिक स्तर पर उसे पश्चिम का विजयी साम्राज्यवाद घात कर रहा था। ऐसे अवसर पर धर्म, प्रगति, शक्ति तथा आत्म-सम्मान के दशन का प्रचार करना तथा उसे लोकप्रिय बनाना आवश्यक था। किंतु चिंतन तथा आत्म निषेध क संदेशवाहकों के विरुद्ध ब्राध के आवश मे इक्बाल ने प्रचारक का रूप धारण कर लिया। उनके इस कथा से कि प्लेटो उन प्राचीन भेडों के भण्ड म से एक था जिहान अवमण्यता, दरिद्रता तथा आत्महत्या का⁶⁰ संदेश देकर तागा के मन का दूषित और भ्रष्ट कर दिया प्रकट होता है कि उन्होंने प्लेटो क 'रिपब्लिक', 'स्टेट्समन' और 'लाज आदि राजनीति दशन के मथा मे जा जीवनशक्ति दखने को मिलती है उसका न अध्ययन किया है और न उसको भलीभांति मयभा है।⁶¹

इक्बाल हेगल की अवयवी निरपक्ष अह की धारणा का स्वीकार करते हैं, यद्यपि उन्होंने उसकी द्वैतात्मक पद्धति का तनिक भी उल्लेख नहीं किया। उन्हें ससीम अहमा की वास्तविकता म भी विश्वास है, य अह परम अह के ही गुण अथवा विशेषताएँ हैं। किंतु इक्बाल ने ससीम अह की तात्त्विक स्थिति की तात्त्विक ढग से स्पष्ट नहीं किया है। उन्होंने कुरान से तीन सिद्धान्त ग्रहण किय हैं (1) मनुष्य ईश्वर का बना हुआ प्राणी है, (2) अपने सध योषों के बावजूद मनुष्य पृथ्वी पर ईश्वर का प्रतिनिधि है, और (3) मनुष्य एक स्वतंत्र व्यक्तित्व का वासी है। किंतु साथ ही साथ वे कुरान के दृष्टिकोण को भी स्वीकार करते हैं कि अह सादि है, किसी समय उसका आरम्भ हुआ था। कुरान के इस दृष्टिकोण का ससीम अह तथा निरपक्ष अह के सिद्धान्तों का साथ सामंजस्य नहीं स्थापित किया जा सकता। यदि यह मान लिया जाय कि ससीम अह सादि है, उसका किसी समय आरम्भ हुआ था तो यह भी मानना पड़ेगा कि न वह अमर हो सकता है और न वह परम अह के अक्षर स्वरूप मे अवयवी दश से माग ही ले सकता है। वस्तुतः इक्बाल ने एक साथ दो घोडों पर चढ़ने का पयल किया है। मुसलमान होने का नाते वे कुरान के आधारभूत सिद्धान्तों को स्वीकार करना चाहते थे और दाशनिक के रूप म वे निरपेक्ष अवयवी प्रत्ययवाद के अनुयायी थे। दृष्टिकोण का यह द्वैत ही वास्तविक कारण है जिससे इक्बाल ससीम अह की तात्त्विक स्थिति को स्पष्ट नहीं कर सके हैं। यह दाशनिक भ्रांति ही राजनीतिक विचारों की अस्पष्टता के लिए उत्तरदायी है। अपने राजनीतिक चिंतन मे इक्बाल व्यक्तित्व की स्पष्ट व्याख्या नहीं कर पाये हैं। मुस्लिम धर्म शास्त्री होने के नाते वे मितलत तथा शरियत की सर्वोच्चता को स्वीकार करते थे। किंतु साथ ही साथ दाशनिक होने तथा चिंतन की आधुनिक प्रवृत्तियों मे परिचित होने के नाते वे व्यक्तित्व अथवा खुदी म विदवास करते थे। किंतु यदि ससीम अह का मृत्यु के उपरांत भी अपने व्यक्तित्व की

60 मुहम्मद इक्बाल, 'जसरारे गुल', पृष्ठ 671-72।

61 विश्वनाथ प्रसाद वर्मा, 'Plato's Philosophy of Education ' Studies in the Philosophy of Education (आगरा संस्कृत विश्वविद्यालय अवधार, 1964)।

चेतना रहती है, अथवा उसे मृत्यु से पूर्व अपने भावी जीवन का आभास मिल जाता है, जैसा कि उन लोगो के सम्बन्ध में कहा जाता है जिन्हें स्वयं के तथा परम अह के सम्बन्ध में अतः प्रज्ञात्मक तथा रहस्यात्मक अनुभूति होती है तो व्यक्ति के दावों तथा अधिकारों पर मिल्लत का नियन्त्रण स्थापित करने का कोई औचित्य नहीं हो सकता, क्योंकि मिल्लत तो एक परम्परागत तथा ऐतिहासिक व्यवस्था है जिसका अपना कोई ताल्लिक अस्तित्व नहीं है। इकबाल के राजनीति दर्शन की आधारभूत कठिनाई यह है कि उसने असम्भव को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है—न तो कुरान के धर्मतन्त्र के आधार पर और न निरपेक्ष प्रत्ययवाद की बुनियाद पर अह के दावा, अधिकारों तथा शक्तियों का समर्थन किया जा सकता है।

18

मोतीलाल नेहरू तथा चित्तरजन दास

प्रकरण I

मोतीलाल नेहरू

1 प्रस्तावना

पण्डित मोतीलाल नेहरू (1861-1931) का जन्म 6 मई, 1861 को आगरा में हुआ था, और 6 फरवरी, 1931 को लखनऊ में उन्होंने अपनी इहलीला समाप्त की। तब प्रथम वे 1906 में कलकत्ता के कांग्रेस अधिवेशन में सम्मिलित हुए। वे मितवादी (नरमदली) गुट के सदस्य बन गये। तिलक के नेतृत्व में कार्य करने वाले अतिवादियों की उन्होंने बटु आलोचना की। 1907 में ऐतिहासिक फूट के अवसर पर वे सूरत में उपस्थित थे। 1907 में इलाहाबाद में संयुक्त प्रांत का प्रांतीय सम्मेलन हुआ। उसके वे प्रथम सम्पापति थे। व संयुक्त प्रांत की प्रांतीय समिति के सात वर्ष तक अध्यक्ष रहे। 1910 में व संयुक्त प्रांत की विधान परिषद के सदस्य बन गये। 1917 में जब श्रीमती एनी बेसेंट का मजरबंद कर दिया गया तब मोतीलाल होम रूल लीग में सम्मिलित हो गये। 'द पाइनिमर' उन्हें 'होम रूल लीग का महात्रिनेडियर' कहा करता था। 1919 में उन्होंने विशेष ख्याति और प्रमुखता प्राप्त कर ली। जलियावाला बाग के बमर बाण्ड का मोतीलाल पर गहरा मानसिक तथा नैतिक प्रभाव पड़ा जिससे वे उग्र राष्ट्रवादी बन गये और इस प्रकार वे पुराने मितवादियों से आगे बढ़ गये। जिस समय पंजाब सविन सत्तन के दीपवालीन आतनायीपन से प्रस्त था, उस समय पण्डितजी ने उस प्रांत के तथा भारत के आरमसम्मान की रक्षा की। जलियावाला बाण्ड के भीमस और कुत्सित कृत्या की जाच करने के लिए जो समिति नियुक्त की गयी उसका सम्पापति मोतीलाल को बनाया गया। महारमा शाधी, मदनमोहन मालवीय तथा चित्तरजन दास भी उस समिति के सदस्य थे। मोतीलाल दो बार भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष चुन गये, 1919 में तथा 1928 में। अमृतसर के अधिवेशन में वे 1919 के भारतीय शासन अधिनियम (गवर्नमेंट ऑफ इण्डिया एक्ट) को स्वीकार करने के पक्ष में थे। 1919 में उन्होंने 'इण्डपेंडेंट' नामक समाचार पत्र प्रारम्भ किया जो 1923 तक प्रकाशित होता रहा।

जब महात्मा गांधी ने अमहभाग आंदोलन प्रारम्भ किया तो मोतीलाल उसमें सम्मिलित हो गये। 1922 में उन्होंने कांग्रेस सचिनय अवज्ञा आंदोलन जाँच समिति की अध्यक्षता की। 1923 में मोतीलाल न स्वराज दल स्थापित करने में चित्तरजन दास की सहायता की और उसने महासचिय नियुक्त हुए। 1924 में जुड़ के गांधीजी न चित्तरजन दास तथा मोतीलाल व साथ नममोता कर लिया जिससे अनुसार उन दोनों को अपन कायधम का क्रियाचित करन की छूट दे दी गयी। 1924 के वेनगाँव अधिवेशन में कांग्रेस ने इस समझौते का अनुममयन कर दिया। 1925 के बानपुर अधिवेशन में परिवर्तन विरोधिया ने भी स्वराज दल की परिषदी में प्रवेद करन आर वहाँ से नीतरगाही के विरुद्ध मधुष चलान की नीति का मान लिया। इस अधिवेशन में मोतीलाल न भाषणा की कि यदि सरकार न राष्ट्रीय माँग का स्वीकार न किया तो स्वराज्य दल

के सदस्य विधानाग की सदस्यता से त्यागपत्र दे देंगे और सविनय अवज्ञा के लिए तीव्रता से काम आरम्भ कर देंगे। पण्डितजी ने 1924 से 1930 तक केन्द्रीय विधान सभा में स्वराज प्रतिपक्ष का नेतृत्व किया। 1930 में साधारण वाशिंग्टन के आदेशानुसार उन्होंने विधान सभा की सदस्यता का परित्याग कर दिया। प्रतिपक्षी नेता के रूप में मोतीलाल ने महान र्याक्ति प्राप्त की। उनके योग्य नेतृत्व तथा सगठनात्मक क्षमता के फलस्वरूप स्वराज दल ने भारतीय विधान सभा में सरकार को अनेक बार परास्त किया, जिसने कारण गवर्नर जनरल को अपनी प्रमाणन की दायित्व का प्रयोग करना पड़ा। 1924 में मोतीलाल ने स्वराज प्रतिपक्ष के नेता के रूप में केन्द्रीय विधान सभा में एक प्रस्ताव प्रस्तुत किया जिसका आशय था कि भारत में पूर्ण उत्तरदायी शासन की स्थापना के हेतु वायश्रम बनाने के लिए एक गोलमेज सम्मेलन किया जाय। सम्मेलन जो योजना तैयार करे उसे पहले एक निर्वाचित विधानाग के समक्ष प्रस्तुत किया जाय और फिर ब्रिटिश सदन के सम्मुख रखा जाय ताकि वह उसको वायाचित करने के लिए समुचित अधिनियम पारित करे। सरकार के विरोध के बावजूद विधान सभा ने प्रस्ताव स्वीकार किया। 1925 में मोतीलाल ने सभा में यह राष्ट्रीय मांग प्रस्तुत की कि ब्रिटिश सदन भारत में पूर्ण उत्तरदायी शासन स्थापित करने की घोषणा करे। सरकार के विरोध के बावजूद राष्ट्रीय मांग विधान सभा में पारित हो गयी, किन्तु सरकार उसे स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं थी। 8 मार्च, 1926 को पण्डित मोतीलाल ने विधान सभा में घोषणा की कि स्वराज दल का सरकार से अपमान के अतिरिक्त कुछ नहीं मिला है। इसके उपरांत वे सभा से बहिष्कृत हो गये। किन्तु जून 1925 में मोतीलाल स्क्रीन आयोग के सदस्य नियुक्त किये गये। इस आयोग का काम सेना के भारतीयकरण की सम्भावनाओं की जांच करना था। 1925 में चितरजन दास की मृत्यु हो गयी जिससे स्वराज दल की दायित्व को भारी आघात पहुँचा। मोतीलाल विरोध को सहन नहीं कर सकते थे। उन्होंने महाराष्ट्र के उस सवादी स्वराज गुट के सम्बन्ध में, जिसके नेता एन सी बेलकर और एम आर जयकर थे, कुछ आपत्तिजनक शब्द कह दिये जिसके फलस्वरूप महाराष्ट्र के नेता स्वराज दल से पृथक् हो गये। मोतीलाल विधान सभा के निष्फल और निपेयात्मक वादविवाद से ऊब गये थे, इसलिए 1930 में वे नमक सत्याग्रह में सम्मिलित हो गये। इसने अतिरिक्त देश में साम्प्रदायिक तनाव तीव्र हो गया था जिसके फलस्वरूप स्वराज दल में आन्तरिक गुटबन्दी और फूट उत्पन्न हो गयी।

मोतीलाल असाधारण नेता थे, और अपने चरित्रबल तथा हृदय केन्द्रित थे। वे भारतीय नौकरशाही के बुचबुकी और तिकड़मा को अलीभांति समझते थे। वे सत्ता के बौद्धिक सेनानी थे। 1919 से 1931 तक मोतीलाल ने एक असह्योगी, भारतीय विद्रोह में प्रमुख नेता, नेहरू रिपोर्ट के मुख्य रचयिता तथा महात्मा गांधी के सहयोगी के रूप में भारतीय स्वतंत्रता की प्रमुख भूमिका अदा की।

बाद अथवा पथ से गहरा अनुराग रही था। मातोलाल सदायवादी थे।¹ उनके मन में प्राचीन हिन्दू संस्कृति के लिए गहरा प्रेम रही था। इसलिए राजनीति की समस्याओं के सम्बन्ध में उनका दृष्टि कोण न्यायिक तथा ऐहिक था, न कि धार्मिक तथा लोकातीत। मातोलाल ने विक्टोरिया युग की ब्रिटिश संस्कृति के मूल्यों की आत्मसात कर लिया था। उन्हें मध्ययुगीनता से कोई सहानुभूति नहीं थी, और न वे परम्परागत संस्थाओं को उनकी प्राचीनता के आधार पर बनाए रखने के पक्ष में थे। उन्हें साम्प्रदायिक मतभेद तथा भ्रष्टतापूर्ण दगाबाज दलबंदी का मानविक वेदना होती थी। वे धर्मों के पृथक्तावादों प्रभाव को समाप्त करना चाहते थे। उन्होंने पाण्डित्यवादी धर्मविद्या तथा धर्म के तार्किक पहलुओं के च्योर पर गम्भीरतापूर्वक विचार और मनन नहीं किया, किन्तु वे यह मानते थे कि संगठित संस्थागत कट्टरता, धर्मांधता तथा मानसिक संकीर्णता राष्ट्र की प्रगति के लिए अत्यधिक घातक है। मार्च 1907 में संयुक्त प्रांत के प्रांतीय सम्मेलन के अवसर पर अपने मध्यस्थी भाषण में उन्होंने "मेल मिलाप तथा पारस्परिक रियायत" का समर्थन किया। उन्होंने कहा, 'आज धर्म का जो व्यावहारिक स्वरूप है वह सबसे बड़ा पृथक्तावादी तत्व है। वह मनुष्य तथा मनुष्य के बीच कृत्रिम अवरोधक खड़े करता है, और कल्याणकारी, सहयोगमूलक राष्ट्रीय जीवन के विकास में बाधा डालता है। उसे सामाजिक मामलों पर प्रतिश्रियावादी प्रभाव डालकर ही सत्ता नहीं हुआ, अब उसने राजनीति तथा अर्थतंत्र पर भी आक्रमण कर दिया है और जीवन के हर पहलू का प्रभावित कर रहा है। राजनीति के साथ उसका संयोग न उसके स्वयं के लिए हितकर सिद्ध हुआ है और न राजनीति के लिए। धर्म का पतन हुआ है और राजनीति कीचड़ में फँस गयी है। एक को दूसरे से पृथक् पृथक् करना ही रोग का उपचार है।'² इस प्रकार मोतीलाल स्वच्छ तथा गम्भीर राष्ट्रवाद के समर्थक थे। उन्होंने समाज का हर प्रकार की असहिष्णुतापूर्ण कट्टरता तथा संकीर्ण घृणा से मुक्त करने पर बल दिया।

भारत की होतस्थता के सम्बन्ध में मातोलाल की कल्पना बहुत उज्ज्वल थी। वे यह नहीं चाहते थे कि भारत पश्चिम का अध्यानुकरण करे। उनका कहना था कि भविष्य के गौरवशाली तथा शक्तिसम्पन्न भारत का निर्माण करने के लिए उच्च आकांक्षा तथा कार्यकारी संकल्प की आवश्यकता है। उन्होंने अमृतसर की कांग्रेस में अपने मध्यस्थी भाषण में स्वतंत्र भारत की रूपरेखा इन शब्दों में प्रस्तुत की "हमारा सपना ऐसा भारत होना चाहिए जिसमें सब स्वतंत्र हो और सबको विकास का पूरा अवसर मिले, जहाँ स्त्रियाँ बर्धन से मुक्त हो चुकी हो और जाति व्यवस्था की जटिलता लुप्त हो चुकी हो, जहाँ शिक्षा निःशुल्क हो तथा सबके लिए उपलब्ध हो, जहाँ पूँजीपति तथा जमींदार श्रमिकों तथा दौलत का शोषण न करें, जहाँ श्रमिक का सम्मान होता हो और उसे समुचित वेतन मिलता हो, और जहाँ दरिद्रता जिससे वर्तमान पीढ़ी आतुर है, अतीत की वस्तु बन गयी हो।"³ 3 दिसम्बर, 1925 का स्वराज दल के नेता की हैसियत से मोतीलाल ने केन्द्रीय विधान सभा में घोषणा की कि स्वराज दल सम्पूर्ण देश के हितों का समर्थन करता है, किसी बग अथवा समूह के हितों का नहीं।

मोतीलाल स्वतंत्रता के उत्कट समर्थक थे, इसलिए उन्होंने अधिकारों की घोषणा का समर्थन किया। उन्होंने अपने पत्र 'इंडिपेंडेंट' को जो सन्देश दिया उसमें कहा कि उनका पत्र भारतीय राष्ट्र की आत्मा को जनता के समक्ष उघाड़कर रखेगा। उन्होंने गुटबंदी, गुप्त कार्यप्रणाली तथा अवसरवादिता की भत्सना की। 'इंडिपेंडेंट' की नीति के सम्बन्ध में उन्होंने बचन दिया कि वह इस शाश्वत सत्य पर दृढ़ रहेगा कि मानव जाति के अधिकार इस हद तक दबाकर नहीं रक्ते जा सकते कि वह उदारता प्रदर्शित करने के लिए थोड़ा थोड़ा बढ़ते विस्तारित किया जाय और न उनकी धार्मिक तथा

1 पण्डित मोतीलाल ने अमेरिकी भाषण में गांधीजी ने कहा था कि पण्डितजी ईश्वर में विश्वास करते थे। 'मेरे अच्छी तरह जानता था कि पण्डितजी को ईश्वर में विश्वास था, कल सव्या समय मैं निरंतर सुन्दर 'राम नाम का जप करते रहे थे। श्रीमती नेहरू ने जो उनके पास बड़ी हुई थी मुझे कहा था कि यह ईश्वर को विशेष रूप से कि कल रात पण्डितजी गायत्री मंत्र का जप कर रहे थे। *Life and Works of Pandit Motilal Nehru* महाशय और ब्रजवर्ती द्वारा सम्पादित पृष्ठ 53।

2 मोतीलाल का 1928 के कांग्रेस अधिवेशन में मध्यस्थी भाषण।

नामाजिव बटुता और फूट के वातावरण में ही रक्षा की जा सकती है। मोतीलाल पर अमेरिका के सघीय तथा राज्यीय सविधाना का प्रभाव पड़ा था। 1907 में उन्होंने ब्रिटिश संसद को "भारत की होतव्यता का अंतिम निर्णायक" कहा था, किंतु 1919 में वे भारत के अधिकारों के निर्भीक समर्थक बन गये। उन्हें इस बात का दुःख था कि 1919 के भारत शासन अधिनियम में कोई अधिकार-अंग सम्मिलित नहीं किया गया था। उन्होंने कहा, "कोई सविधान तब तक हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकता जब तक उसमें उन आधारभूत अधिकारों की गारंटी तथा घोषणा न हो जिनका अभी हाल में पंजाब में श्रृंखलाबद्ध उत्थान किया गया है। कोई भी भारतीय इस तथ्य को स्वीकार किये बिना नहीं रह सकता कि हमारे मूल नागरिक अधिकारों की रक्षा तात्कालिक महत्व का विषय है। कोई राजनीतिज्ञ इस नैतिक आवश्यकता को नजर-दाज नहीं कर सकता कि भारतीय जनता को अपने नागरिक अधिकारों की अलघनीयता में विश्वास हो। यह स्पष्ट है कि भारतीय प्रतिरक्षा अधिनियम के लागू होने से तथा अनेक दमनकारी कानूनों तथा नैतिक शासन के स्थापित होने से देश में इन परम्परागत अधिकारों को तिलाजलि दे दी गयी है। इतिहास हम सिखाता है कि जहाँ कहीं जनता की स्वतंत्रता ऐसी कायपालिका के हाथों में रही है जिसे मनमाने कानून बनाने का अधिकार हो वहाँ स्वशासन की प्राप्ति से पहले अथवा उसके साध-साध विधिक रूप में अधिकारों की घोषणा अवश्य की गयी है।" नागरिकों की प्रतिष्ठा तथा प्रास्थिति के परिदृष्टि के लिए अधिकारों की घोषणा आवश्यक थी। इस प्रकार की घोषणा भयावह सैनिक शासन की पुनरावृत्ति को रोकने में सहायक हो सकती थी। पंजाब के कुटुम्बों ने स्पष्ट कर दिया था कि उत्तरदायित्वहीन शक्ति में निरक्षरता तथा बबरता की प्रवृत्ति विद्यमान रहती है। भारतीयों के अधिकारों की घोषणा से ही देश की जनता को आवश्यक सुरक्षा तथा संरक्षण की गारंटी मिल सकती थी। इसलिए मोतीलाल ने कहा कि कांग्रेस बार-बार अधिकारों की आवश्यकता पर बल दे चुकी है। 1919 में समुक्त संसदीय समिति के समक्ष यह भाग रखी गयी थी। बम्बई की विशेष कांग्रेस तथा दिल्ली कांग्रेस ने भी इस बात पर बल दिया था कि कायपालिका को अपनी शक्ति का दुरुपयोग करने से रोका जाय।

प्रथम विश्वयुद्ध विश्व को लोकतंत्र के लिए निरापद बनाने के लिए लड़ा गया था। किंतु भारत में लोकतांत्रिक अधिकार दिए जाने के बजाय शक्ति-राजनीति की दुष्प्रथा तथा सिद्धांतहीन बबरता घोष दी गयी थी। शक्ति तथा तलवार की मिलजुलतापूर्ण उपासना के कारण सशस्त्र घातक तथा विपाक उत्पीड़न का बोलबाला था।³ मोतीलाल ने चेतावनी दी कि पंजाब के सबक को साधारण समझकर टाल देना उचित नहीं है। उनका यह कहना उचित था कि आक्रामक तथा साम्राज्यवादी शासन प्रजा के नैतिक व्यक्तित्व को नष्ट कर देता है। किंतु इतिहास में नैतिक प्रतिशोध का जो विलक्षण नियम काम करता है उसके अनुसार अत्याचारी शासन स्वयं उत्पीड़क को भी भ्रष्ट कर देता है। वह उसकी सवेदनशीलता तथा राजनीतिक सहानुभूति को कुठित कर देता है। इस प्रकार वह उत्पीड़क के चरित्र को गम्भीर आघात पहुँचाता है। सैनिकवाद तथा शुद्ध निरक्षरवाद पर आधारित शासन सदैव पशु बल तथा वीरमत्सता का परिचय दिया करता है और ये चीजें सम्य सिद्धांत तथा आचरण का उपहास करती हैं। यदि भारतवासियों को अपने अधिकार प्राप्त करने थे तो उन्हें लिए निर्भीकतापूर्वक अहिंसक राजनीतिक प्रयत्न करना आवश्यक था। पंजाब के अत्याचार इस बात की चेतावनी थे कि उत्तरदायित्वहीन सत्तावादी शासन सम्यता के लिए गम्भीर खतरा होता है। मोतीलाल ने कहा, 'वस्तुतः इंग्लैण्ड को चाहिए कि इससे सबक सीखे और उस स्थिति का अंत करे जिसके कारण उसके ही उपनिवेशों में इस प्रकार की घटनाएँ घटती हैं। यदि हमारा जीवन तथा सम्मान उत्तरदायित्वहीन कायपालिका तथा सेना की कृपा पर निर्भर है, और यदि हम साधारण मानव अधिकारों से वंचित किया जाता है तो सुधार की सारी बातें केवल मखोल हैं। स्वतंत्र नागरिकता के बिना साविधानिक सुधार वैसे ही हैं जैसे कि मृत शरीर

3 2 फरवरी, 1919 को एक सभा की अध्यक्षता करते समय मोतीलाल ने कहा था कि रौलेट विधायक का उद्देश्य किसी सभ्य देश में विधि तथा शासक का उन्मूलन करना है।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

पर चमकदार वस्त्र । चियड़े पहार ईश्वर की स्वतः प्रवाधु म साँस लेना मुँदरतम वस्त्रों म लिपटा हुआ सब वनन से वही अच्छा है ।”

मोतीलाल स्वतंत्रता के उपासक थे । स्वतंत्रता की माँग है कि नागरिक की नतिक स्वतः स्फूर्ति का सम्मान लिया जाय । उनका विश्वास था कि जो कानून अंतरात्मा की पुकार व विपरीत है उसका पालन करने से इन्कार करना हर नागरिक का अधिकार है । यद्यपि मोतीलाल एक महान विधिवेत्ता थे, किन्तु वे विधिशास्त्र के विध्यात्मक सम्प्रदाय के अनुयायी नहीं थे । वे विधि-व्यवस्था की नतिक आधार पर राज करना चाहते थे और ऐसे कानूनों की अवज्ञा के पक्ष में थे जो नागरिक की गरिमा तथा नैतिक व्यक्तित्व का अपात पहुँचाते हैं । इस प्रकार गांधीजी की भाँति मोतीलाल भी इस सिद्धान्त के अनुयायी थे कि व्यक्तित्व के अधिकारों की माँग है कि उन कानूनों की अवज्ञा की जाय जो शिष्टता, पाप तथा आचारनीति की कठौटी पर खरे नहीं उतरते । किन्तु वे कानून का उल्लंघन करने के लिए हिंसा के प्रयोग की स्वीकृति देने के लिए तैयार नहीं थे । हिंसा तत्कालीन भारतीय परिस्थितियों के अनुकूल नहीं थी । किन्तु मानव व्यक्तित्व की सामाजिक करने के लिए अहिंसात्मक तरीके से आयायपूर्ण कानूनों का उल्लंघन करना आवश्यक था । अमृतसर कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा था, ‘हर मनुष्य का अधिकार है कि वह उन कानूनों का पालन करने से इनकार कर दे जो उसकी अंतरात्मा के विरुद्ध हैं और जिनका पालन करना सत्य के अनुकूल नहीं है । साथ ही साथ उसे इस प्रकार की अवज्ञा के परिणामों को भुगतने के लिए भी उत्तम रहता चाहिए । जो कानून जनता की इच्छा के विरुद्ध हैं उनके सम्बन्ध में यह बात विशेषकर लागू होती है । जब तक हम मंथे गुण नहीं हैं तब तक हम न स्वतंत्र हो सकते हैं और न स्वतंत्रता के प्राप्ति ही नहीं जा सकते हैं । स्पष्ट है कि यहाँ मोतीलाल गांधीजी की भाषा का प्रयोग कर रहे हैं । मोतीलाल की आत्म निष्ठा के सिद्धांत में विश्वास था ।⁴ मद्रास कांग्रेस में जिस सचदलीय सम्मेलन को नियुक्त किया उसने मोतीलाल की अध्यक्षता में कार्य किया और एक समझौते के रूप में औपनिवेशिक स्वराज के लक्ष्य को स्वीकार कर लिया । नेहरू रिपोर्ट मोतीलाल नेहरू तथा तेज बहादुर सप्रू की सविधान निर्माण की योग्यता का अदभुत प्रमाण है । यद्यपि अनेक अल्पसंख्यक सम्प्रदायों ने रिपोर्ट का हृदय से समर्थन नहीं किया, फिर भी उसमें सब ‘पापक उदारता का दृष्टिकोण देखने की मिलता है । 1928 की कलकत्ता कांग्रेस के अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने भारत के लिए औपनिवेशिक स्वराज का समय नहीं किया कि वे उस देश के लिए उच्चतम राजनीतिक आवश्यक मानते थे, बल्कि इसलिए कि उस समय वही उच्चतम सचसम्मत लक्ष्य जान पड़ता था । कलकत्ता कांग्रेस ने औपनिवेशिक स्वराज का आदेश इस शत पर स्वीकार कर लिया कि ब्रिटिश सरकार उसे 31 दिसम्बर, 1929 से पहले ही प्रदान करदे, अथवा वह 1927 की मद्रास कांग्रेस तथा मोतीलाल नेहरू न वाइसराय लाइ इरविन से मेट की ओर उन्हें वह दिया कि गांधीजी तथा मोतीलाल नेहरू न वाइसराय लाइ इरविन से मेट की ओर उन्हें वह दिया कि कांग्रेस मोलमेज सम्मेलन में इस शत पर सम्मिलित हो सकती है कि सम्मेलन भारत के लिए औपनिवेशिक स्वराज देने की प्रणाली निश्चित करने के लिए बुलाया जाय ।

मोतीलाल नेहरू का विश्वास था कि राजनीतिक कार्य सभी ठोस रूप धारण कर सकता है जब उसे सुदृढ़ सामाजिक आधार प्रदान किया जाय । इसलिए रानाडे, गोखले और गांधीजी की भाँति उन्होंने भी समाज सुधार पर बल दिया । 1928 की कलकत्ता कांग्रेस में उन्होंने राजनीतिक स्वतंत्रता तथा सामाजिक मुक्ति की प्राप्ति के लिए एक नौसूची कार्यक्रम प्रस्तुत किया

(1) सचदलीय सम्मेलन में स्वीकृत साम्प्रदायिक हल को प्रेस तथा मंच द्वारा प्रचार करने और गाँव गाँव में व्याख्याना का संगठन करने के लोकप्रिय बनाना ।

(2) दिल्ली एकता सम्मेलन तथा मद्रास कांग्रेस के प्रस्तावों के सम्बन्ध में भी इसी प्रकार का प्रचार कार्य करना । कांग्रेस को अधिकार हो कि साम्प्रदायिक विषयों में सम्मेलन न जा निष्ठा लिये है उनसे अतिरिक्त कुछ अन्य सुधार करना चाहे तो करे ।

4 Congress Presidential Addresses जिल्द 2 पृष्ठ 875 (जी ए नटेशन एण्ड कम्पनी, मद्रास) ।

- (3) अछूतो तथा दलित जातिया के बीच पाय ।
- (4) मेतिहर तथा औद्योगिक श्रमिका का संगठन ।
- (5) अय गाँव-संगठन ।⁵
- (6) लहर को लोकप्रिय बनाना तथा विदेशी वस्त्र का बहिष्कार ।
- (7) उन सामाजिक रूढ़िया के विरुद्ध आंदोलन जो सामाजिक भेलजोल तथा राष्ट्रीय विकास में बाधा डालती हैं, विशेषकर पर्दा तथा स्त्रियों को निबल बनाने वाली अय रूढ़िया के विरुद्ध अभियान ।
- (8) मध्यम तथा अमीर के विरुद्ध धोर प्रचार ।
- (9) प्रचार पाय ।

3 निष्पत्ति

भोतीलाल नेहरू 1919 से 1921 तक के काल में भारतीय राजनीति के एक अग्रणी नेता थे । भारतीय विधान सभा में प्रतिपक्ष के नेता के रूप में उन्होंने अद्भुत प्रतिभा का परिचय दिया । अपनी बौद्धिक क्षमता तथा हृदयस्थायी व कारण के मरकारी दल के लिए भातक का कारण बन गए थे । उनकी देशभक्ति गम्भीर थी, तथा वे बहुत ही निर्भीक और स्वावलम्बी थे । उन्होंने नेतृत्व तथा सत्त्वशक्ति का विनम्र उदाहरण प्रस्तुत किया । उन्होंने कलकत्ता कांग्रेस (1906) तथा मूरत (1907) में एक मितवादी के रूप में अपना राजनीतिक जीवन आरम्भ किया ।⁶ किंतु 1919 में वे अपने राष्ट्रवादी बन गये । चितरजन दास के साथ मिलकर उन्होंने स्वराज्य दल का निर्माण किया जो उस समय का सर्वाधिक ठोस रूप में संगठित दल था । 6 फरवरी को अपने अत्यष्टि भाषण में महात्मा गांधी ने कहा कि भोतीलाल नेहरू का जीवन राष्ट्र को निरंतर प्रेरणा देता रहेगा ।

भोतीलाल नेहरू के राजनीतिक विचारों में अद्भुत यथायवाद देखने को मिलता है । यद्यपि वे राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे, किंतु वे योग्य राजनता तथा तेजस्वी देशभक्त थे । वे चाहते थे कि भारतीय राजनीति में आदर्शवाद तथा यथायवाद का समन्वय हो । उन्हें वास्तविक लोकतंत्र आदर्शों में विश्वास नहीं था । उनकी निष्ठा उही विचारों और आदर्शों में थी जिन्हें अध्यक्षताय तथा व्यावहारिक परिश्रम के द्वारा साक्षात्कृत किया जा सकता था । बिना विचारों के काम दिशा निर्धारित नहीं की जा सकती थी । किंतु साथ ही साथ वे उन विचारों के सूक्ष्म तथा तार्किक विवेचन से अपना समय नष्ट नहीं करना चाहते थे जिनका सामाजिक तथा राजनीतिक वास्तविकता से कोई सम्बन्ध नहीं था । 1928 की कलकत्ता कांग्रेस में उन्होंने जो अध्यक्षीय भाषण दिया वह राजनीतिक यथायवाद का सुंदर उदाहरण है । गांधीजी राजनीतिक आदर्शवाद के सदेशवाहक थे, इसके विपरीत भोतीलाल राजनीति में यथायवाद का समर्थन करते थे ।

राजनीति को यथायवादी दिशा देने के अतिरिक्त भोतीलाल ने ऐहिकवादी मार्ग को भी पुष्ट किया । कुछ-कुछ धर्मवादी होने के कारण उनके लिए ऐहिकवाद का समर्थन करना सरल भी था । उन्हें किसी लोकतंत्र परम सत्ता में आस्था नहीं थी । इसलिए उनकी उन कट्टर धर्मांधों के साथ कोई सहानुभूति नहीं थी जो राजनीति में धर्मशास्त्रीय मतवादों तथा धर्मगत दुर्भावों को प्रविष्ट करना चाहते थे । उन्होंने राजनीतिक क्षेत्र में उस समय नेतृत्व किया जब साम्प्रदायिक तनाव तथा फूट बढ़ रही थी और धार्मिक सकीणता के कारण स्वराज्य दल की एकता भी नष्ट हो रही थी । किंतु साम्प्रदायिक विघटन के उस संकटापन्न काल में भी भोतीलाल ने अपने भाषणों तथा कार्यों के द्वारा भारतीय राजनीति में ऐहिकवादी चिंतन के विकास को बल दिया । वे समस्याओं का समाज-शास्त्रीय, राजनीतिक तथा आर्थिक स्तर पर विवेचन करना पसंद करते थे । किंतु धार्मिक कट्टरता

5 पण्डित भोतीलाल नेहरू ने *Independent* में एक लेख लिखा था जो अक्टूबर 13, 1920 की *Young India* में प्रकाशित हुआ था । उसमें उन्होंने कलकत्ता का देश करने वालों से अपील की थी । उसमें उन्होंने पचासता का संगठन पर भी बल दिया था ।

6 29 मार्च, 1907 की संयुक्त प्रान्त में प्रथम प्रांतीय सम्मेलन के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में नेहरू ने कहा था, "मैं अपने अतिवादी मित्रों के बहुत से मित्रों को संतुष्ट नहीं हूँ । किंतु साथ ही साथ मैं अनि-वादीयों को बनमाने परिस्थितियों की उपज मानता हूँ ।

से उह घणा थी। वे राजनीति तथा घम को एक दूसरे से पृथक् करना चाहते थे। व उनम से किसी एक को दूसरे का साधन नहीं बनाना चाहते थे। यह सच है कि मोतीलाल ने अपन राजनीतिक विचारा को श्रमवद्ध निवघा व रूप म व्याख्या नहीं की है, फिर भी देश म उनके नेतत्व तथा उनके राजनीतिक भाषणो ने भारतीय राजनीति मे ऐहिकवाद के विवास म महत्वपूर्ण योग है। अत बिना प्रतिवाद के मय के हम कह सकत हैं कि मोतीलाल न भारतीय राजनीति म वादी तथा एहिकवादी चिन्तन को बल दिया है।

प्रकरण 2

चितरजन दास

1 प्रस्तावना

देशबधु चितरजन दास (1870-1925) कवि, विधिवेत्ता ईश्वर भक्त तथा देश के ए महानतम राजनीतिक नेता तथा योद्धा थे। उनका ज म बसकता म 5 नवम्बर, 1870 को हुआ और 16 जून, 1925 को दार्जिलिंग मे उनका स्वगवास हुआ। जब वे लंदन म (1890-1892) विद्यार्थी थे उस समय उन्होंने दादा भाई नौरोजी के चुनाव अभियान मे भाग लिया था। 1908 मे चितरजन दास ने अलीपुर बम पड्यत्र अभियोग मे अरविंद घोष की शानदार परबी की। उन्होंने पाच कविता सग्रह प्रकाशित किये 'मलच' (1895), 'माला' (1904), 'अतर्थाभी' (1915), 'विशोर-विशोरी' तथा 'सागर संगीत' (1913)। उन्होंने 'नारायण' नामक एक बंगाली मासिक पत्रिका प्रारम्भ की। 1915 म वे बंगला साहित्य सम्मेलन के पटना अधिवेशन के समापति चुने गये। उन्होंने कुछ वैष्णव कौतन गीत भी लिखे। अक्टूबर 1923 म उन्होंने अपना पत्र 'फॉरवर्ड' आरम्भ किया।

1917 म चितरजन दास ने बंगाल प्रांतीय सम्मेलन के भवानीपुर अधिवेशन का समापतिव किया। 1918 म वे बम्बई म हुए कांग्रेस के विशेष अधिवेशन म सम्मिलित हुए और मॉटिंग्यूचेम्सफड रिपोर्ट के विरोध म भाषण दिया। वे उस कांग्रेस जाच समिति के सदस्य थे जो 1919 मे जलियावाला बाग हत्याकांड के सम्बन्ध मे नियुक्त की गयी थी। वे 1919 के भारत अधिनियम की स्वीकृति के तथा मॉटिंग्यू के प्रति कृतज्ञता प्रकट करने के निरुद्ध थे। चितरजन दास उच्चकोटि के वकील थे। वे परिपदा के द्वारा आंदोलन चलाते के पक्ष मे थे। इसलिए सितम्बर 1920 म उन्होंने महात्मा गांधी द्वारा प्रस्तावित असहयोग आंदोलन का विरोध किया। वे असहयोग के प्रस्ताव का विरोध करने के लिए नागपुर अधिवेशन म भी एक बड़ा जत्था लेकर पहुंचे थे। किंतु अंतोगत्वा उन्होंने गांधीजी का कार्यक्रम स्वीकार कर लिया। 1921 से वे शरीर, मन तथा आत्मा से राजनीतिक कार्यक्रम म तल्लीन हो गये। देश की जनता उनके प्रति अपना प्रेम प्रदर्शित करने के लिए उह देशबधु कहने लगे थी। 1921 मे बंगाल की कांग्रेस ने उहे सरकार के विरुद्ध आंदोलन का संचालन करने के लिए अधिनायक चुना। 11 दिसम्बर, 1921 को उहे कारागार म ध, इसलिए वे अधिवेशन की अध्यक्षता न कर सके। इसलिए हवीम अजमल खाँ न कांग्रेस अधिवेशन का समापतिव किया। कारागार से मुक्त होने के बाद चितरजन दास कांग्रेस के गया अधिवेशन के समापति चुन लिये गये।

1923 म चितरजन दास न अखिल भारतीय स्वराज दल की स्थापना की। वे स्वयं उस दल का नाम कांग्रेस खिलाफ स्वराज दल रखा गया। घोषणा म कहा गया कि 'अहिंसात्मक सहयोग के सिद्धांत पर काय करतें हुए सब शांतिमय तथा उचित तरीका द्वारा स्वराज प्राप्त

करना" दल का उद्देश्य है।⁷ दास तथा नेहरू के अतिरिक्त दल के अन्य प्रमुख सदस्य थे विट्ठल भाई पटेल, हकीम अजमल खाँ, एन सी केलकर, एम आर जयकर, वी अम्बरकर तथा सी एस रंगा अम्बर। स्वराज दल ने प्रांतीय परिषदों तथा भारतीय विधान सभा के चुनाव लड़े। दाम प्रतिपक्ष के दुषध नेता के रूप में प्रकट हुए तथा बंगाल की सरकार के लिए सचमुच आतंक का कारण बन गये। अपनी अत्यंत हृदयप्राही तथा भावुकतापूर्ण वक्तव्यों के द्वारा वे सरकार के अनेक महत्वपूर्ण प्रस्तावों को परास्त कराने में सफल रहे, जिसके कारण बंगाल के गवर्नर को उनमें से कुछ प्रस्तावों का पारित कराने के लिए 'प्रमाणन' के अधिकार का प्रयोग करना पड़ा। दिल्ली में हुए कांग्रेस के विशेष अधिवेशन में स्वराज दल तथा परिवर्तन विरोधियों में समझौता हो गया। 1924 में महात्मा गांधी तथा चितरजन दास के बीच समझौता हो गया जिसके फलस्वरूप कांग्रेस ने स्वराज दल को अपने परिषदों में प्रवेश करने वाले एक पक्ष के रूप में स्वीकार कर लिया। 1925 में हुए कानपुर के कांग्रेस अधिवेशन में स्वराज दल कांग्रेस में विलीन हो गया। 1924 में चितरजन दास कलकत्ता नगर महापालिका के प्रमुख निर्वाचित हुए।

चितरजन दास कृषि का पुनरुद्धार करने के पक्ष में थे। उन्होंने यूरोपीय ढंग से भारत का औद्योगीकरण करने का विरोध किया। किंतु वे व्यापार तथा वाणिज्य की वृद्धि के पक्ष में थे। वे चाहते थे कि जिन उद्योगों से लाभ होने की गुंजाइश हो उनके लिए सस्ते व्याज पर पूंजी का प्रबंध किया जाय। वे श्रम की निहित शक्ति को मजदूरी भांति समझते थे। उन्होंने 1923 में अखिल भारतीय ट्रेड यूनियन कांग्रेस का संभाषित्व किया और निमाणशालाओं से सम्बंधित कानूनों का तथा उद्योगों में काम करने वाले मजदूरों की श्रमसंघों में संगठित करने का समर्थन किया। अपने भाषण में उन्होंने प्रतिज्ञा की कि यदि मध्यवर्गों ने अपने लिए स्वराज प्राप्त किया तो मैं श्रमिका तथा किसानों के हितों के लिए सघर्ष करूँगा। दास ने 1924 में भी अखिल भारतीय ट्रेड यूनियन कांग्रेस के अधिवेशन की अध्यक्षता की।

चितरजन दास स्वराज के लिए सघर्ष करने वाले निर्भीक योद्धा थे। वे स्वायत्तता तथा साहसी थे। वे राष्ट्र के एक महान्तम प्रतिनिधि थे। साथ ही साथ वे उच्चकोटि के राजनीतिज्ञ भी थे, और उनके राजनीतिक विचारों में मौलिकता थी। उन्होंने कांग्रेस के अधिवेशनों में, बंगाल की परिषद तथा सावजनिक सभाओं में जो भाषण दिये उनसे प्रकट होता है कि उनकी बुद्धि अत्यन्त तीक्ष्ण थी, और वे तत्कालीन राष्ट्रीय तथा अंतरराष्ट्रीय सामाजिक एवं राजनीतिक समस्याओं को मजबूती से समझते थे।

2 चितरजन दास का राजनीतिक विचारों का दार्शनिक आधार

चितरजन दास न एक ब्रह्मसमाजी के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया। किंतु एकेस्वरवाद तथा बुद्धिवाद उनकी आत्मा को मनुष्य न बन सके। अतः आगे चलकर वे वैष्णव हो गये। उनके हृदय में अपने को सर्वोच्च विकल्पातीत भक्ता में लय कर देने की उत्कट आकांक्षा थी। सागर गीत में अपनी एक कविता में वे लिखते हैं

“उस दूसरे तट पर रहस्यमयी ज्योति जल रही है
जो यहाँ न कभी प्रभात में जलती है और न संध्या बेला में।

क्या शाश्वत, अनंत संगीत उसी तट पर गूँजता है
जिसे यहाँ पार्थिव बाध-यन्त्रों से कभी किसी ने नहीं सुना ?
क्या वहाँ भी कोई बैठा है मेरी भाँति तप्या से आमुल
इस प्यास में कि कोई अज्ञात सस्पश आकर उनकी आत्मा को पुलकित करे ?

7 एक भावसंवादी आलोचक तथा सिद्धान्तकार के रूप में लिखित हुए भाववेदनायक राय ने स्वराज दल के कार्यक्रम की विशेषताएँ बतलायी थीं (1) परीपकारी सामाजिक सुधार (2) ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत औपनिवेशिक स्वराज, और (3) पूँजीवाद का स्वतंत्र विकास। एम एन राय, *One Year of Non Cooperation* पृष्ठ 180।

क्या हृदय का स्वप्न वही साकार हुआ है ? क्या तरी अप्रतिम आत्मा
जिसे हम ढूँढ रहे हैं वही समग्र रूप में पूरा तेज के साथ प्रज्वलित है ?
हे शक्तिमान् ! मेरे हृदय की तृप्ता
अत्यन्त गहरी और अतृप्त है ।

हे करणामय ! मुझे अपनी नीरव अथाह निद्रा में डुबो द
अथवा से चल मुझे उस तट पर जिसे कभी कोई नहीं छू पाया ।

क्या मेरी आशाओं के स्वप्न अतन्त वहा पूरे नहीं होंगे ?

क्या मेरी निष्फल आत्मा तेजोमय, ऐश्वर्यवान और विशाल नहीं होगी ?⁹

दास वैष्णव थे, अतः वे सम्पूर्ण इतिहास तथा विश्व की ईश्वर की अभिव्यक्ति मानते थे । ईश्वर प्रकृति तथा इतिहास में व्याप्त है । वह ब्रह्माण्ड के भीतर है । जीवन से पृथक् ईश्वर की कल्पना नहीं की जा सकती और न ईश्वर से पृथक् जीवन की कल्पना की जा सकती है । हेगल तथा अरविन्द की भाँति दास का भी विश्वास था कि इतिहास ईश्वर की आत्मा का नीडगन है । उन्होंने कहा, "सत्य की कसौटी तात्त्विक परिभाषा नहीं है । सत्य की कसौटी उस सद्बोधकारी शक्ति में है जिसके द्वारा वह अपनी प्रतीति करा देता है । आप सत्य को तभी जानते हैं जब आपका उसकी अनुभूति हो जाती है । ईश्वर की परिभाषा नहीं की जा सकती और न सत्य की ही परिभाषा की जा सकती है क्योंकि सत्य ईश्वर की अभिव्यक्ति है । मैं इतिहास को ईश्वर की अभिव्यक्ति मानता हूँ । मैं हर मनुष्य के व्यक्तित्व को, राष्ट्र और मानव जाति को जो एक दूसरे के जीवन में योग देते हैं, ईश्वर की अभिव्यक्ति मानता हूँ । मैं समझता हूँ कि व्यक्ति तथा राष्ट्र स्वराज प्राप्त करने ही अपने को पूरा कर सकते हैं । मैं राष्ट्रीय कायकलाप को उस मानव जाति की सेवा का आधार मानता हूँ जो स्वयं ईश्वर की अभिव्यक्ति है ।"¹⁰ दास विश्व को ब्रह्म की लीला मानते थे । ईश्वर का ऐश्वर्य अपने को चेतन तथा अचेतन दोनों प्रकार की सत्ता के द्वारा व्यक्त करता है । प्रकृति तथा इतिहास ईश्वर की अभिव्यक्ति है । अतः विश्व की सभी वस्तुएँ अनिवार्यतः ईश्वी गुणों से सुसज्जित होने लगती हैं । ईश्वर की लीला अपने को विविधता तथा सामंजस्य दोनों के रूप में व्यक्त करती है । ईश्वर इतिहास है तथा विश्व की उन अगणित घटनाओं का एकमात्र दृष्टा है जिनसे इतिहास का निर्माण होता है ।¹¹ दास लिखते हैं, "सब सत्या का सार यह है कि ईश्वर की बाह्य लीला अपने को इतिहास में व्यक्त करती है । व्यक्ति, समाज, राष्ट्र तथा मानव जाति उसी लीला के विभिन्न पक्ष हैं । स्वराज की कोई योजना जो व्यावहारिक दृष्टि से सत्य हो और वास्तव में व्यावहारिक हो, इसके अतिरिक्त अन्य किसी जीवन दशन पर आधारित नहीं हो सकती । इस सत्य का माक्षात्कार करना ही समय की सर्वोच्च आवश्यकता है । यही भारतीय चिन्तन का प्राण है और यही वह आदेश है जिसकी ओर अवाचीन यूरोप का चिन्तन धीरे धीरे बिना निश्चित रूप से अग्रसर हो रहा है ।"¹² चितरजन व अनुमार वैष्णवों की यह धारणा कि इतिहास में ईश्वर व्याप्त है, वस्तुतः स्वतन्त्रता का सिद्धांत है । हर व्यक्ति चाहे वह किसी जाति और पक्ष का हो, इतिहास की पुनीत प्रक्रिया अथाह लीला में सामीप्यपूर्ण है । दास लिखते हैं, 'क्या पहले कभी मानव आत्मा की गरिमा तथा स्वतन्त्रता का इससे अधिक श्रेष्ठ सिद्धांत प्रतिपादित किया गया है ?'¹³ इतिहास की इस हेगलवादी वैष्णवधर्म की धारणा पर ही दास ने अपने स्वराज के सिद्धांत का निमाण किया ।

बकिम, पाल तथा अरविन्द की भाँति दास भी भारतीय राष्ट्र के देवत्व में विश्वास करते थे । उनका कहना था कि भारत में राष्ट्र का विचार पश्चिम से नहीं लिया गया है । राष्ट्र उस सत्ता के एक पक्ष का विकसित रूप है जिसमें ईश्वर व्याप्त है । अपने को राष्ट्र की सेवा में अर्पित करना वस्तुतः मानव जाति की सेवा में समर्पित करना है, और मानव जाति की सेवा ही ईश्वर

९ *Songs of the Sea* (भी अरविन्द का अंग्रेजी अनुवाद) ।

१० चितरजन दास का 1922 की गया कांग्रेस में अध्यक्षीय भाषण ।

11 C R Das's *Speeches* पृष्ठ 209 ।

12 चितरजन दास का 1922 का गया कांग्रेस में अध्यक्षीय भाषण ।

13 C R Das's *Speeches* पृष्ठ 203 ।

है। इस प्रकार दास वैष्णवों के ईश्वरवाद को समाजशास्त्रीय अथ प्रदान करना चाहते थे। 11 अवतूर को मैमनसिंह में अपने एक भाषण में उन्होंने कहा था, “अपन दश की धारणा में मैं देवत्व का ही दशन करता हूँ।”¹³

3 दास के राष्ट्रवादी विचार

21 अप्रैल, 1917 को दास ने कलकत्ता में बंगाल प्रांतीय सम्मेलन का समापन किया। अपने भाषण में उन्होंने प्रात की बढ़ती हुई दीनता तथा पतिततावस्था पर दुःख प्रकट किया। उन्होंने मोगलिलास के पाश्चात्य आदर्श का विरोध किया और त्याग की आवश्यकता पर बल दिया। वे देश के प्राचीन आदर्शवाद को पुनर्जीवित करना चाहते थे और राजनीति, अर्थशास्त्र तथा समाजशास्त्र की समस्याओं का उसी दृष्टि से अनुशीलन करने के पक्ष में थे। वे जीवन की समग्रता को विभिन्न भागों में बांटने की पाश्चात्य प्रवृत्ति के विरुद्ध थे। उनका कहना था कि राष्ट्रीय समस्याओं का वही समाधान स्थायी होगा जो भारत की सहज प्रकृति के आधारभूत तथ्यों पर आधारित होगा। दास ने गाँवों के पुनरुत्थान तथा कृषि व्यवस्था के पुनर्निर्माण पर बल दिया। वे चाहते थे कि लोग विदेशी वस्तुओं का आयात बंद कर दें। उन्होंने चेतावनी दी कि पाश्चात्य ढंग का उद्योगवाद देश के लिए घातक होगा। उनका कहना था कि बंगला के माध्यम से राष्ट्रीय ढंग की प्रभावकारी शिक्षा देकर ही प्रात की वास्तविक प्रगति की जा सकती है।

चित्तरजन दास को हिंदुओं तथा मुसलमानों के हादिक सहयोग में विश्वास था। राष्ट्रवादी होने के नाते और विशेषकर अपने प्रात बंगाल के मजदूरों में वे उदार नीति को अपनाने के पक्ष में थे। उन्होंने बंगाल के विभिन्न सम्प्रदायों के दावों के बीच तालमेल स्थापित करने के लिए एक तरीका ढूँढ निकाला जो दास फॉर्मूला के नाम से प्रसिद्ध हुआ। यद्यपि 1923 की कोकोनाडा कांग्रेस ने बंगाल सम्मेलन को अस्वीकार कर दिया, किंतु 1924 में बंगाल प्रांतीय सम्मेलन में उसका अनुसमर्थन किया।¹⁴

दास मलीनाति समझते थे कि शक्ति पर आधारित आक्रामक साम्राज्यवाद विश्व शांति के लिए एक भारी खतरा था। उन्होंने कहा कि भारत आक्रामक राष्ट्रवाद को सिद्ध नहीं करना चाहता है, वह तो अपनी आत्म विकास तथा आत्म-साक्षात्कार की क्षमता की वृद्धि करने का प्रयत्न कर रहा है। उनका कहना था, “राष्ट्रवाद ही वह माध्यम है जिसके द्वारा विश्व शांति प्राप्त की जा सकती है। जिन प्रकार राष्ट्र के लिए व्यक्तियों का पूरण तथा अबाध विकास आवश्यक है वैसे ही विश्व शांति के लिए राष्ट्रवाद के पूरण तथा अबाध विकास की आवश्यकता है। राष्ट्रवाद का सार यह है कि प्रत्येक राष्ट्र के लिए अपना विकास करना, अपनी अभिव्यक्ति करना और अपना साक्षात्कार करना आवश्यक है जिससे मानव जाति स्वयं अपने को विवक्षित कर सके, अपनी अभिव्यक्ति कर सके और अपने को साक्षात्कृत कर सके।” दास यूरोप के आक्रामक तथा वाणिज्यवादी राष्ट्रवाद के आलोचक थे। विपिनचंद्र पाल की भांति उन्होंने भी मल्मीनी का अनुसरण करत हुए कहा कि जनता के व्यक्तित्व का विकास ही राष्ट्रवाद है।

1921-22 में चित्तरजन दास ने अधिस्तात्मक असहयोग का समर्थन किया। इस कार्यक्रमाली को उन्होंने राष्ट्र के आत्म-साक्षात्कार की प्राप्ति के लिए एक नैतिक तथा आध्यात्मिक साधन बतलाया। 1922 में गया की कांग्रेस में उस व्यक्ति को जो किसी समय कलकत्ता का प्रमुख बैरिस्टर रहा था गांधीजी की सैली में आत्म शुद्धीकरण के वेदाती बौद्ध सिद्धांत का उपदेश देत हुए दसना एक अदभुत बात थी। “राष्ट्रीय दृष्टिकोण से असहयोग की पद्धति का अर्थ यह है कि राष्ट्र अपनी शक्ति पर ही अपना ध्यान केन्द्रित कर और अपनी शक्ति के बल पर खड़ा होना का प्रयत्न करे। आचारनीति दृष्टि से असहयोग का अर्थ है आत्म शुद्धीकरण की पद्धति अर्थात् उन बायों से दूर रहना जिनसे राष्ट्र के विकास को और उसके फलस्वरूप मानव जाति के उत्थान का आपात पहुँचता है। आध्यात्मिक

13 वही, पृ 111।

14 मुभाषचंद्र बोस, *The Indian Struggle*, पृ 166 (कलकत्ता, यदर, रिपब्लिकन ब्करी, 1948)

दृष्टि से स्वराज का अभिप्राय उस पृथक्त्व से है जिसे साधना की भाषा में 'प्रत्याहार' कहते हैं, इस प्रकार का पृथक्त्व इसलिए आवश्यक है कि हम अपनी आत्मा की गहराई में से राष्ट्र की आत्मा को उसके समग्र एवम् के साथ निकाल कर बाहर रख सकें।" दास द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रवाद की यह वंदाती धारणा विवेकानन्द, विपिनचन्द्र पाल तथा अरविन्द के आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के सिद्धान्त के अनुरूप है। स्वराज व सम्बन्ध में दास की धारणा बहुत ही व्यापक और उदात्त थी।¹⁵ वे स्वराज को राजनीतिक स्वतन्त्रता की यात्रिव तथा लक्ष्मण निषेधात्मक धारणा से अधिक पूरा, साधक तथा व्यापक मानते थे। दास का मन बंधनमुक्त था और उनकी बुद्धि तीक्ष्ण थी। उन्होंने इस बात की आवश्यकता का अतीव्रता से समझ लिया था कि राष्ट्र का पुनर्निर्माण उन पुरानी नदी गली व्यवस्थाओं का उन्मूलन करके किया जाना चाहिए जो देश के सामाजिक एकीकरण के मार्ग में बाधा डालती हैं। बंगाल प्रांतीय सम्मेलन के फरीदपुर अधिवेशन में उन्होंने कहा था "किन्तु हम जिस वस्तु की आवश्यकता है वह केवल स्वतन्त्रता नहीं है, हम स्वराज की स्थापना करनी है। एकीकरण का यह काम लक्ष्मी प्रदिया है, बल्कि बहुत कष्टसाध्य प्रक्रिया भी हो सकती है, किन्तु इसके बिना स्वराज सम्भव नहीं हो सकता। इसी में महात्मा गांधी के रचनात्मक कार्यक्रम की बुद्धिमत्ता है। मैं उस कार्यक्रम से पूर्ण सहमत हूँ, और मैं अपने देशवासियों से अपेक्षा करता हूँ कि वे बिना नहीं रह सकते कि वे इस कार्यक्रम को केवल बौद्धिक स्वीकृति न दें, बल्कि उससे अधिकाधिक रूप में कार्यान्वित करके उसका व्यावहारिक समर्थन भी करें। दूसरे, स्वतन्त्रता से हम व्यवस्था के उस विचार का बोध नहीं होना जो स्वराज का सार है। मेरी समझ में स्वराज में पहला निहित अभिप्राय यह है कि हम भारतीय जनता के विभिन्न तत्वों का एकीकरण करने के मामले में स्वतन्त्र हों, दूसरे, इस विषय में हम राष्ट्रीय मार्ग का अनुकरण करें। इसका अर्थ यह नहीं है कि हम लौटकर दो हजार वर्ष पीछे चले जायें बल्कि हमें राष्ट्र की सहज प्रवृत्ति तथा स्वभाव को ध्यान में रखते हुए आगे की ओर बढ़ना है। तीसरे, हमारे सामने जो काम है उसमें कोई विदेशी शक्ति बाधा न डाले।" चित्तरंजन द्वारा निरूपित स्वराज का यह व्यापक आदर्श स्वदेशी आन्दोलन के दिना में प्रतिपादित आदर्श से तनिक भिन्न था। स्वदेशी आन्दोलन के नेताओं ने स्वराज तथा स्वाधीनता अथवा स्वतन्त्रता में भेद किया था। उन्होंने स्वराज को स्वशासन के समतुल्य माना था, और स्वाधीनता अथवा स्वतन्त्रता का अर्थ विदेशी शासन से पूर्ण मुक्ति लगाया था। दास ने कहा कि स्वाधीनता एक निषेधात्मक धारणा है क्योंकि उसका अर्थ पराधीनता का अभाव है। इस प्रकार दास ने स्वराज को अधिक रचनात्मक अर्थ प्रदान किया। उनके स्वराज की धारणा में स्वशासन सम्मिलित है, यदि उसका अर्थ हो, अपना शासन और अपने लिए।

दास का स्वराज की धारणा से गहरा तथा उत्साहपूर्ण अनुराग था। किन्तु स्वराज की प्राप्ति के लिए उन्होंने क्रांतिकारी हिंसा तथा अराजकवादियों की कार्यप्रणाली की स्वीकृति नहीं दी। 1924 में बंगाल में हिंसात्मक कामवाहियाँ पुनः उमड़ पड़ी थी। दास ने उनकी मत्सना की। फिर भी वे इससे पराजित नहीं हुए तथा निष्ठावान थे कि उन्होंने हिंसात्मक कामवाहियाँ करने वाले युवकों को धेड़ तथा आवश्यक पूर्ण राजनीतिक आत्मवाद को अदार्शित किया था। किन्तु दास ने धार्मिक शिक्षाओं व आधार पर तथा स्वराज दल की ठोस राजनीतिक कार्यप्रणाली को ध्यान में रखते हुए राजनीतिक हत्या तथा बाध्यकारी हिंसा की पद्धति का स्पष्ट रूप से विरोध किया।¹⁶ उन्होंने तत्कालीन सरकार को भी सलाह दी और उससे अनुरोध किया कि वह दमन नीति का जो स्वभावतः आतंकवादी हिंसा को जन्म देती है, अनुसरण न करे।

1925 में भारत सचिव बर्किन्हेड ने एक मापन दिया था जिसमें उसने ममभौत की सम्भावना का समर्थन किया था। 3 अप्रैल को चित्तरंजन दास ने पटना से एक बक्तव्य जारी किया जिसमें उन्होंने सरकार तथा स्वराज दल के बीच ममभौत का आवश्यक बनना बताया। उन्होंने बंगाल के तत्कालीन गवर्नर लिटन से बंगाल में मंत्रिमण्डल कायम करने व सम्बन्ध में मुक्त चर्चा आरम्भ

15 अन्तर्गत अर्थ 1919 कायम व चित्तरंजन दास ने द्वितीय विश्व युद्ध के निरवधन वनपात्रों की।

16 चित्तरंजन दास के मार्च 29 तथा अप्रैल 4 1925 के प्रेष बक्तव्य।

की। उन्होंने शत यह रखी कि सभी राजनीतिक बन्दी मुक्त कर दिये जायें और पुलिस को छोड़कर सभी सरकारी विभाग मंत्रियों को हस्तांतरित कर दिये जायें। 2 मई, 1925 को फरीदपुर में दाम ने एक महत्वपूर्ण भाषण दिया। उन्होंने सरकार के समक्ष सम्मानपूर्ण सहयोग का प्रस्ताव रखा, किन्तु साथ ही साथ वे यह भी चाहते थे कि भारत को औपनिवेशिक स्वराज्य दे दिया जाय। उन्होंने कहा, 'आज औपनिवेशिक स्वराज्य किसी भी अर्थ में दासता नहीं है। तत्त्वतः वह साम्राज्य के विभिन्न अंगों की सहमति पर आधारित एक सश्रय अथवा समझौता है। उसका उद्देश्य पारस्परिक भौतिक लाभ है और उसका आधार सहयोग की सच्ची भावना है। स्वतन्त्रतापूर्वक किये गये समझौते में पृथक् होने का अधिकार अनिवार्य निहित रहता है। एक ओर तो औपनिवेशिक स्वराज्य ब्रिटिश साम्राज्य नाम से अभिहित महान राष्ट्रमण्डल के प्रत्येक घटक को पूर्ण सुरक्षा प्रदान करता है, और दूसरी ओर वह प्रत्येक को अपने को साक्षात्कृत करने, अपना विकास करने तथा अपने को पूर्ण करने का अधिकार देता है।' किन्तु इस विषय में दास का दृष्टिकोण पूर्णतः सुनिश्चित तथा स्पष्ट था कि वास्तविक प्रश्न राष्ट्र के आत्मसाक्षात्कार, आत्मविकास तथा आत्मपूर्णता का है। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा कि यदि यह श्रेष्ठ लक्ष्य ब्रिटिश साम्राज्य के अंतर्गत रहकर प्राप्त किया जा सके तो स्वतन्त्र भारत ब्रिटिश साम्राज्य में बना रहेगा, किन्तु यदि ब्रिटेन के साम्राज्यीय राजनीतिज्ञों ने 'जगन्नाथ के रथ' को कुचलने की चाल चली तो भारत साम्राज्य के बाहर बना रहेगा। अपने फरीदपुर के भाषण में दास ने नौकरशाही के समक्ष सहयोग का प्रस्ताव रखा, किन्तु शत यह थी कि नौकरशाही के हृदय तथा नीति में भी परिवर्तन दिखायी दे। वे ब्रिटिश सरकार से इस बात की गारंटी चाहते थे कि "पूर्ण स्वराज निकट भविष्य में स्वतः आ जायगा।" किन्तु उनकी सलाह थी कि यदि नौकरशाही में परिवर्तन का कोई लक्षण न दिखायी दे तो राष्ट्र की पूर्ण मुक्ति के लिए द्विगुणित परिश्रम के साथ प्रयत्न करना चाहिए। ऐसी स्थिति में वे राष्ट्र का यह भी सलाह देने के लिए तैयार थे कि वह विदेशी शासकों को कर देना बंद कर दे। यह मंच है कि अपने फरीदपुर भाषण में दास ने सहयोग का समयन किया था, किन्तु वे सम्मानपूर्ण सहयोग के पक्ष में थे। वामपंथियों का यह आरोप अनुचित था कि जबकि स्वराज दल भारतीय पूँजीवाद का प्रतिनिधि था इसलिए दास अपने फरीदपुर भाषण में 'मितवादी नीति के निम्नतम स्तर पर पहुँच गये थे।'¹⁷

4 चितरजन दास का राजनीतिक दर्शन

(क) अधिकारों का सिद्धान्त—चितरजन दास ईश्वर की सर्वव्यापकता में विश्वास करते थे। उनकी वृत्ति आध्यात्मिक थी। इसलिए टी एच ग्रीन की भांति दास भी अधिकारों के प्रत्ययवादी सिद्धान्त को मानते थे। उनके अनुसार अधिकारों की सृष्टि मनुष्य नहीं करता है। मनुष्य को अधिकार ईश्वर से प्राप्त होते हैं, और कोई मनुष्य उन्हें नहीं छीन सकता। राजनीतिक सत्ताओं का काम ईश्वर द्वारा प्रदत्त अधिकारों को केवल मायता देना है। सांविधिक अधिनियम केवल उन अधिकारों को "मायता देते हैं जो पहले से विद्यमान हैं।"¹⁸

(ख) महान एशियाई सघ—गया कांग्रेस में दास ने महान एशियाई सघ का आदर्श निरूपित किया। उन्होंने कहा, "इससे भी अधिक महत्वपूर्ण यह है कि भारत महान एशियाई सघ में सम्मिलित हो, मुझे दिखायी दे रहा है कि ऐसा सघ बनने को है। मुझे इसमें सन्देह नहीं है कि सर्वइस्लामवादी जादोलन, जो कुछ सक्तीय आधारों को लेकर चलाया गया था समाप्त होने वाला है और उसके स्थान पर समस्त एशियाई जातियों का एक महान सघ बनेगा। वह एशिया की उत्पीड़ित जातियों का सघ होगा। क्या भारत उस सघ के बाहर रह सकता है?" दास ने जापान में एशियाई सघ के समयन में रोमांचपूर्ण भाषण दिये। उनसे वहाँ की जनता में भारी उत्साह उत्पन्न हुआ और उसने सघ के विचारों को सर्वइस्लामवाद का अच्छा विकल्प मानकर उसका स्वागत किया।¹⁹ दास एशियाई सघ के सम्बन्ध में मंचमुच बड़े उत्सुक थे। 1925 में उन्होंने अपने एक

17 एम एन रॉय *The Future of Indian Politics* पृष्ठ 72।

18 *Speeches of C R Das* पृष्ठ 268-70 (कलकत्ता, बनर्जी, दास एण्ड कम्पनी)।

19 एम एम सयद, *Muhammad Ali Jinnah*, पृष्ठ 302 (लाहौर एस एम अजरफ, 1945)।

मित्र से भारत में एक एशियाई परिषद संगठित करने के लिए रवीन्द्रनाथ टैगोर पर दबाव डालने का अनुरोध किया।²⁰

(ग) रूसी मार्क्सवाद—दास की बुद्धि इतनी तीव्र थी कि उन्होंने अपने समय की प्रमुख आर्थिक शक्तियों को भलीभाँति समझ लिया था। वे “नव प्रतिगति के लिए स्वराज्य” के आन्दोलन के समर्थक थे इसलिए उन्होंने समाजवादी विचारों के महत्व को स्वीकार किया। उन्होंने श्रमपक्षी (मजदूर समाई) विचारधारा का समर्थन किया। कांग्रेसी क्षेत्रों में उन्हें वामपक्षी समझा जाता था।²¹ स्वराज दल में मोतीलाल जनुदार विचारों का प्रतिनिधि थे इसका विपरीत दास का दृष्टि कोण उदार तथा वामपक्षी था। किन्तु दास रूसी क्रांति में सम्बन्धित अतिवाद तथा हिंसा को सहन नहीं कर सकते थे। उनका विचार था कि रूस की आत्मा तथा महान प्रवृत्ति जिसका पोषण पुश्किन, तात्सतॉय, चेर्नोसिम्बो और प्रोपोटकिन की परम्पराओं में हुआ था, अवश्य ही अपने ऊपर बलपूर्वक मार्क्सवादी सिद्धान्तों के थोपे जाने के विरुद्ध विद्रोह करेगी। दिसम्बर 1922 में उन्होंने घोषणा की थी, ‘हाल की रूसी क्रांति का अध्ययन करना बड़ा ही रोचक है। उसने आज जो रूप धारण कर लिया है उनका मुख्य कारण यह है कि रूस की जनता पर मार्क्सवादी सिद्धान्तों तथा मतवादों को उसको इच्छा के विरुद्ध बलपूर्वक थोपने का प्रयत्न किया जा रहा है। हिंसा फिर विफल होगी। यदि मेरा स्थिति का अध्ययन सही है तो मैं एक प्रतिक्रांति की आशा कर रहा हूँ। रूस की आत्मा अपने का काल मार्क्स के समाजवाद से मुक्त करने के लिए अवश्य ही संघर्ष करेगी।’²²

(घ) मानव जाति का संघ—दास ने ‘मानव जाति के संघ’ की भी धुंधली-सी कल्पना की थी। उनके इस यूटोपियाई दृष्टिकोण से स्पष्ट है कि वह महान देशभक्त विश्वराज्यवाद की भी कल्पना कर सकता था। उन्हें ‘विश्व संघ तथा ‘राष्ट्रा की संसद’ के आवेद से प्रेरणा मिली थी। 14 अक्टूबर, 1917 का बारीसाल में उन्होंने एक भाषण दिया था। उसमें उन्होंने सब राष्ट्रों के संघ की रूपरेखा प्रस्तुत की जिसे चार अवस्थाओं में साक्षात्कृत किया जाना था। ये चार अवस्थाएँ थी (1) पूर्ण प्रांतीय स्वायत्तता, (2) भारतीय राष्ट्रीयवाद को साक्षात्कृत करना (3) साम्राज्य की संघ सरकार जिसमें भारत, आस्ट्रेलिया, अफ्रीका सम्मिलित होंगे और जिसमें ब्रिटिश संसद भी अपने प्रतिनिधि भेजेगी, और (4) सब राष्ट्रों का संघ।²³ उन्होंने कहा ‘यदि हमें दूर तथा अदृश्य भविष्य में विश्व में मानव जाति के संघ की स्थापना हो सकती तो वह इसलिए होगा कि विश्व के विभिन्न राष्ट्र अपनी निजी विशेषताओं के पूर्ण विकास की अवस्था का प्राप्त कर चुकेंगे, और मेरा यह दृढ़ विश्वास है कि जिस समय ऐसी स्थिति आ जायगी उस समय विश्व के कल्याण के लिए राजाओं तथा राज्यों की राष्ट्रों तथा राष्ट्र जातियों में अधिक आवश्यकता नहीं रहेगी।’²⁴

5 निष्कर्ष

दास उत्कट राष्ट्रवादी थे, और देश की पूजा में उन्होंने एक वैष्णव के उत्साह और आवेश का परिचय दिया। उनके राजनीतिक व्यक्तित्व में हम एक प्रसिद्धि वकील के-से ज्ञान तथा यथाशक्ति चिन्तन और स्वराज के लिए भावुकता तथा आवेदों में युक्त उत्कण्ठा का समन्वय देखने को मिलता है। दास की मार्क्सवादी आत्मा ‘आत्मसाक्षात्कार आत्मविकास तथा आत्मपूणता के अवस्था’ के लिए” पुकार रही थी। उनकी स्वराज की धारणा बड़ी व्यापक थी। उनकी मान्यता थी कि राजनीतिक सत्ता का आधार शासितों की सम्पत्ति होना चाहिए। वे यह भी मानते थे कि क्रूर कानूनों का प्रतिरोध करना मनुष्य का अलघनीय अधिकार है। उन्हें भूल अधिकारों के सिद्धान्त में भी विश्वास था। इसके अतिरिक्त उनके लिए स्वराज का अर्थ केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता नहीं था। व

20 *Life and Times of C. R. Das*, पृष्ठ 224।

21 ये सा दास ने *Life and Times of C. R. Das* के पृष्ठ 230 पर लिखा है कि चित्तरंजन दास समाजवादी थे, विशेषकर उन्हें मार्क्सवादी सिद्धान्त के बौद्धिक सहानुभूति थी।

22 वही।

23 *C. R. Das's Speeches* पृष्ठ 165-71।

24 चित्तरंजन दास का भवानीपुर में हुए बंगाल प्रांतीय सम्मेलन में भाषण।

मानसिक तथा नैतिक सामाजिक तथा विकास को भी स्वतंत्रता का अभिन्न अंग मानते थे। वे आधुनिक भारत के उन यादों से नता था कि वे जिन्हें आधुनिक पाश्चात्य राजनीतिक चिंतन की मुख्य धाराओं का अच्छा ज्ञान था। इसलिए उनकी राजनीतिक कल्पना तथा आदर्श राजनीतिक सिद्धांत के तान पर आधारित थे। चित्तरजन दास का व्यक्तित्व देश की परम्पराओं में दृढ़ता से बद्धमूल था, किंतु साथ ही साथ उन्हें विश्व राजनीति का अच्छा ज्ञान था, और एशियाई सभ्यता तथा मानव जाति के सभ्य के सम्बन्ध में उन्होंने एक पैगम्बर की भाँति पहले से स्वप्न देख लिया था।

चित्तरजन दास ने इस बात का समर्थन किया कि देश के लिए ग्राम पंचायतों की एक विशद योजना हानी चाहिए। इस सम्बन्ध में भी उनकी कल्पना एक संदेशवाहक के सदृश थी। जुलाई 1917 में उन्होंने बंगाल प्रांतीय सम्मेलन में अपने अध्यक्षीय भाषण में प्राथमिक ग्राम समाजों तथा जिला समाजों की योजना की रूपरेखा प्रस्तुत की थी। वे विवेकीकरण के महत्व को भलीभाँति समझते थे। वे इसे लोकतंत्र का प्राणवायु सार मानते थे, इसलिए उन्होंने स्थानीय शासन की पुनर्जीवित करने का अनुरोध किया। केन्द्रीकरण से राज्य एक यांत्रिक ढाँचा मात्र रह जाता है। जो लोग विवेकीकरण के मजबूत भाग को अपनाते हैं वे नीचे से निमाण करने में विश्वास करते हैं। आवश्यकता इस बात की नहीं है कि स्थानीय समस्याएँ केन्द्रीय सरकार के अधिकारों के रूप में काय करें। तत्त्व की बात यह है कि छोटी छोटी सामान्य समस्याओं को एकीकृत और संगठित करके एक जीवन्त सामाजिकपूर्ण समग्र का निमाण किया जाय। गया कांग्रेस में दास ने भारत के शासकीय पुनर्निमाण के लिए निम्नलिखित पाँचसूत्री योजना प्रस्तुत की

- “(1) ऐसे स्थानीय केन्द्रों की स्थापना करना जो ‘यूनाधिक’ रूप में प्राचीन भारत की ग्राम व्यवस्था पर आधारित हों।
- (2) इन ग्राम केन्द्रों का गवर्नीकरण करके उत्तरोत्तर बड़े समूहों का विकास करना,
- (3) एकीकरण करने वाला राज्य इसी प्रकार के विकास का परिणाम हो
- (4) ग्राम केन्द्र तथा उनमें बड़े समूहों में लगभग स्वायत्तता हो,
- (5) नियंत्रण की अवशिष्ट शक्ति केन्द्र में निहित हो।”

हाल में लोकतांत्रिक विवेकीकरण की जो प्रवृत्ति बढ़ रही है उसको देखते हुए मानना पड़ेगा कि दास की योजना दूरदर्शितापूर्ण थी, क्योंकि उन्होंने स्थानीय समस्याओं को उत्तरोत्तर अधिकाधिक स्वायत्तता देने का समर्थन किया था।

चित्तरजन दास भारत की राजनीतिक तथा सांविधानिक कार्यविधि को भी भलीभाँति नहीं समझते थे, उन्हें देश की आर्थिक समस्याओं के सम्बन्ध में भी अच्छी सूझबूझ थी। 1922 में उन्होंने घोषणा की कि मैं “जनता के लिए नब्बे प्रतिशत लोग के लिए स्वराज” चाहता हूँ। इसलिए ‘परिवर्तन नहीं’ की नीति तथा रचनात्मक कार्यक्रम के समर्थक उन्हें समाजवादी समझते थे। चित्तरजन दास जनता के पक्षपोषक थे। यद्यपि साम्यवादियों ने उन पर मध्यवर्गीय (बुर्जुआ) ससदवादी होने का आरोप लगाया था, किंतु वस्तुतः उन्हें पजीपति वर्ग के हितों से बाईं प्रयोजन नहीं था। 1 नवम्बर 1922 को देहरादून में उन्होंने घोषणा की थी, “स्वराज जनता के लिए होना चाहिए और जनता द्वारा ही प्राप्त किया जाना चाहिए।” वे जानता थे कि स्वराज के आदर्श में ईमानदारी से विश्वास करते थे। गया कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने श्रमिकों तथा किसानों के संगठन का समर्थन किया।

चित्तरजन दास के राजनीतिक दशन में विभिन्न चिंतनधाराओं का समन्वय देखने को मिलता है। वैष्णवों की भाँति वे विश्वास करते थे कि विश्व ईश्वर की लीला है। उन्होंने इस वैष्णव सिद्धांत की हेगेलीय दृष्टिकोण से व्याख्या की और कहा कि इतिहास ईश्वर की अभिव्यक्ति है। दास के अनुसार इतिहास में एक महान प्रयोजन व्याप्त है। वैष्णवों, लाइबनिट्स तथा हेगेल की इस इतिहास विषयक धारणा के साथ-साथ दास ने राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में मत्स्यीनों के दृष्टिकोण का अपनाना। उनका कहना था कि मानवता के आदर्श को साक्षात्कृत करने के लिए राष्ट्र की तात्त्विक पूर्णता तथा उसकी सहज प्रवृत्ति का पूर्ण विकास नितांत आवश्यक है। अतः राष्ट्रीय व्यक्तित्व मानवता के प्रकाशन की महत्वपूर्ण अवस्था है। दास ने अमेरिका के व्यवहारवादी तथा बहुधर्मवादी चिन्तन

नयी प्रवृत्तियों का भी समर्थन किया। पंडोस की भावना का विकास नागरिक चेतना का तात्त्विक अंश है। पंडोस का छोटा समूह सामेदारी की भावना पर आधारित नागरिकता की प्राथमिक पाठशाला है। इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि दास ने इतिहास दर्शन पर हेगल का गम्भीर प्रभाव पड़ा था, किंतु उनके विवेकीकरण के सिद्धांत तथा मिस फौलिट²⁵ के नवीन विचारों के प्रति उनके गहरे श्रद्धाभाव से स्पष्ट होता है कि उन्हें राज्य की वेद्रीकृत सवशक्तिमत्ता के साम्राज्यवादी सिद्धांत से घृणा थी। यह सत्य है कि दास ने इतिहास विषयक हेगेलीय दृष्टिकोण तथा राजनीतिक शक्ति की व्यवहारवादी बहुलवादी धारणा को सैद्धांतिक दृष्टि से समर्थित करने का प्रयत्न नहीं किया, फिर भी उनके गया कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण का भारतीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान रहेगा, क्योंकि उसमें उन्होंने एक प्रकार के व्यापक राजनीतिक दर्शन का निरूपण करने का प्रयत्न किया है।

जवाहरलाल नेहरू

I प्रस्तावना

जवाहरलाल नेहरू (1889-1964) ने अपने घर इलाहाबाद में तथा हैरो और कैम्ब्रिज में शिक्षा पायी थी।¹ इंग्लैण्ड में वे लगभग सात वर्ष रहे। उस काल में उन्होंने ब्रिटेन की मानववादी उदारवाद की परम्पराओं को आत्मसात कर लिया था। उन्हें उस सामान्य दार्शनिक लोकाचार में विश्वास था जिसके समर्थक मिल, ग्लैडस्टन और मोर्ले थे। उन पर बर्नार्ड शॉ तथा बर्ट्रैंड रसल के विचारों का भी प्रभाव पड़ा था। नेहरू उस अर्थ में राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे जिसमें यह शब्द सिसैरो, हॉब्स अथवा रूसो के लिए प्रयुक्त होता है। किंतु इसमें सन्देह नहीं कि वे विचारवान व्यक्ति थे। यद्यपि नेहरू महान कमवीर थे, फिर भी उनमें दार्शनिक अनासक्ति का पुट था, और एक चिंतनशील अतमुखी व्यक्ति की भांति उनका मन भी प्रायः शकाओं और सन्देहों से उद्विग्न हो उठता था।

मनाविश्लेषण की भाषा में जवाहरलाल अपने पिता के पुत्र थे, जबकि गांधीजी अपनी माता के पुत्र थे। जवाहरलाल ने अपने पिता मोतीलाल से स्वतंत्रता तथा साहस की भावना एवं अभिजातीय अहंकार विरासत में पाया था। जवाहरलाल को अपने पिता के प्रति गम्भीर, निरपेक्ष तथा दृढ़ अनुराग और स्नेहपूर्ण श्रद्धा थी। उनकी 'आत्मकथा' तथा 'पुराने पत्रों का गुच्छा' (एच वच आर्च ओल्ड लट्स) से इस बात की असंदिग्ध रूप से पुष्टि होती है। मोतीलाल नेहरू में शक्ति, दृढ़ता तथा अविचल सकल्प एवं जोखिम उठान की क्षमता के जो गुण विद्यमान थे उनका जवाहरलाल पर गहरा प्रभाव पड़ा था। जवाहरलाल की दृष्टि में मोतीलाल सदैव पितृसत्तात्मक ऐश्वर्य के स्थायी प्रतीक तथा जीवन की तुच्छता से दूर रहने वाले भद्रपुरुष बने रहे। किंतु नेहरू का अभिजातीय तथा मध्यवर्गीय स्वभाव गांधीजी के साहचर्य से बहुत कुछ समय और नम्र हो गया था। गांधीजी ने 'ग्रामीण मनस्कता' का सन्देश दिया, तथा वे सहज प्रवृत्ति से लोकतांत्रिक मानवतावादी थे। नेहरू ने गांधीजी के निकट सम्पर्क में रहने तथा शताब्दी के तृतीय दशक में उत्तर प्रदेश के किसानों में विचरण करने के फलस्वरूप जनता की भावनाओं तथा आकांक्षाओं को समझना एवं सराहना सीख लिया था।

जवाहरलाल नेहरू ने लोकमान्य तिलक तथा एनी बेसेंट द्वारा स्थापित होम रूल लीग के सम्पर्क में आकर अपना राजनीतिक कायकलाप आरम्भ किया। उन्होंने अमहयोग आंदोलन में भाग लिया, और वे कारागार में डाल दिये गये। तृतीय दशक के अंतिम दिनों में जवाहरलाल का मुख्य योगदान यह था कि उन्होंने भारत के लिए पूर्ण स्वराज के आदर्श का समर्थन किया। उन

1 जवाहरलाल नेहरू, *An Autobiography* (सं. २, जॉन सन, ए बीसी हैड 1936)। जवाहरलाल नेहरू का राजनीतिक विचार *Glimpses of World History* (सं. २, निरुषे क्रुमर 1939) तथा *Discovery of India* (कलकत्ता : मिशनरी प्रेस 1946) में मिलता है। इनके अनिर्दिष्ट देखिय प्रायः धीरे-धीरे *Jawaharlal Nehru* (रुबई) जहाँ पब्लिशिंग हाउस 1959) जवाहरलाल नेहरू, *Independence and After* तथा *Jawaharlal Nehru's Speeches*, 2 खिन्, 1949-1953 तथा 1953-1957।

काल में कांग्रेस के बहुसंख्यक भूधन्य नेताओं ने तथा संवदलीय सम्मेलन में, जिसके समापति मोतीलाल ने, औपनिवेशिक स्वराज्य के आदेश को स्वीकार कर लिया था। जवाहरलाल ने श्रीनिवास आयरगर तथा सुभाषचंद्र बोस के साथ मिलकर औपनिवेशिक स्वराज का विरोध किया और उसके स्थान पर पूर्ण स्वराज को अखिल भारतीय कांग्रेस का लक्ष्य निर्धारित किया। गांधीजी के आशीर्वाद से जवाहरलाल कांग्रेस के लाहौर अधिवेशन में समापति चुन लिये गये, और 31 दिसम्बर, 1929^१ की आधी रात को पूर्ण स्वराज्य का ऐतिहासिक प्रस्ताव पास किया गया। जवाहरलाल 1936, 1937 तथा 1946 में पुनः कांग्रेस के समापति चुने गये। 1942 के आन्दोलन में उन्हें लगभग तीन वर्ष कारागार में बिताने पड़े। कारागार से मुक्त होने के बाद उन्होंने ब्रिटेन के साथ हुई अनेक वार्ताओं में भारत के प्रमुख प्रतिनिधि के रूप में भाग लिया। 1946 में उन्होंने भारत की अंतरिम सरकार का निर्माण किया, और फिर 15 अगस्त, 1947 से लेकर 27 मई, 1964 के दिन, अपनी मृत्यु के समय तक, उन्होंने भारत के प्रधान मंत्री पद पर कार्य किया।

2 नेहरू के चिन्तन के दार्शनिक आधार

जवाहरलाल के पिता पंडित मोतीलाल अज्ञेयवादी थे। वे बुद्धिवादी तथा यथायथावादी भी थे। इसलिए उन्हें किसी विकल्पातीत सत्ता में विश्वास नहीं था और न वे उच्च सत्ता की रहस्यात्मक अनुभूति के विचार को ही हृदयगम्य कर सकते थे। अपने पिता के पुत्र होने के नाते जवाहरलाल कभी अपनी माता की धार्मिक निष्ठा को आत्मसात न कर सके। उनमें एनी बेसेंट के सम्पर्क के कारण तथा फर्डीनान्ड टी ब्रुक्स के शिष्य होने के नाते जो कुछ थोड़ी-सी आस्था छिपी रह गयी होगी वह भी रसल के सदेहवाद ने नष्ट कर दी थी।^२ तीस वर्ष से भी अधिक गांधीजी जैसे धार्मिक तथा पगम्बरतुल्य व्यक्ति के निकट सम्पर्क में रहने पर भी जवाहरलाल सशयवादी ही बन रहे। यह सत्य है कि जवाहरलाल कट्टर अथवा उग्र नास्तिक अथवा भौतिकवादी नहीं थे। किंतु वे आध्यात्मवादी भी नहीं थे।^३ उन्होंने सदैव तत्वशास्त्र और ज्ञानशास्त्र (गान्धीमासा) की सूक्ष्म तथा जटिल समस्याओं पर विवाद में उलझने से इनकार किया। फिर भी उनमें कुछ अस्पष्ट आध्यात्मिक वाछा विद्यमान थी किंतु उन्हें किसी आदि आध्यात्मिक सत्ता के अस्तित्व में विश्वास नहीं था। वे निश्चयात्मक रूप से द्रव्य (पदार्थ), गति अथवा बल को ही एकमात्र सत मानने के लिए भी तैयार नहीं थे। नेहरू काट सम्प्रदाय के नहीं बल्कि स्पेसर सम्प्रदाय के सशयवादी थे। वे यह नहीं कहते थे कि स्वलक्षण वस्तुओं का एक ऐसा तात्त्विक जगत है जिसे मनुष्य की बुद्धि कभी जान ही नहीं सकती। उनकी धारणा केवल यह थी कि इस ठोस इन्द्रियगम्य प्रपञ्च जगत से परे और किसी सत्ता की कल्पना नहीं की जा सकती। उन्होंने लिखा है, 'जब मैं इस जगत को देखता हूँ तो मुझे प्रायः रहस्यो तथा अज्ञात गहराइयों का आभास होता है। वह रहस्यमय चीज क्या है, यह मैं नहीं जानता। मैं उसे ईश्वर नहीं कहता, क्योंकि ईश्वर का बहुत कुछ अर्थ ऐसा है जिसमें मेरा विश्वास नहीं है। मैं अपने को इस योग्य नहीं पाता कि किसी देवता अथवा मानव अर्थ में किसी अज्ञात उच्चतम शक्ति की कल्पना कर सकूँ। मुझे सगुण ईश्वर का विचार बहुत अजीब लगता है। बौद्धिक दृष्टि से मैं एतत्त्ववाद के सिद्धांत को कुछ हद तक समझ सकता हूँ, और मुझे वेदांत के अद्वैत दर्शन में आकृष्ट किया है। किन्तु साथ ही साथ वेदांत तथा उसी प्रकार के अन्य दर्शनों के अन्त के सम्बन्ध में अस्पष्ट तथा अमूर्तचिन्तन से मैं भयभीत हो उठता हूँ। प्रकृति की

2 1921 की अहमदाबाद कांग्रेस में इसरत मुहानी ने 'ब्रिटिश साम्राज्य के बाहर पूर्ण स्वराज का प्रस्ताव रखा था, किन्तु वह अस्वीकृत हो गया था। 1924 में 'पूर्ण स्वराज' को कांग्रेस का उद्देश्य निर्धारित करने के लिए एक अन्य प्रस्ताव रखा गया था, किंतु गांधीजी ने, जो कांग्रेस के अध्यक्ष के विषय समिति की अध्यक्षता में उसे प्रस्तुत करने की अनुमति नहीं दी थी।

3 जवाहरलाल नेहरू का तीन वर्ष तक घियोसोफी में भी रहे थे। 13 वर्ष की आयु में वे घियोसोफीकल सोसाइटी के सदस्य बन गये। एनी बेसेंट ने उन्हें दीक्षा दी थी।

4 जवाहरलाल के मन में दुष्ट तथा ईसा के लिए गहरा अनुराग था (*Autobiography* पृष्ठ 271)। किंतु चिंगिस खान ने भी उन्हें बहुत आकृष्ट किया था (*Glances*, पृष्ठ 220)।

विविधता तथा परिपूर्णता मुझे स्पष्टित कर देती है और आत्मा का सामंजस्य उत्पन्न करती है। मैं पुराने भारतीय अथवा यूनानी और सर्वश्वरवादी वातावरण में सुखी होने की कल्पना कर सकता हूँ। किंतु उसके साथ ईश्वर अथवा देवताओं की जो धारणा सम्बद्ध थी वह मुझे प्रिय नहीं लगती।”⁵ नेहरू उन आधुनिक भौतिकीय अनुसंधानों से परिचित थे जिनका सम्बन्ध आइंस्टाइन और प्लांक हाइजनबर्ग के नामों के साथ है। वे यह भी स्वीकार करने को तैयार थे कि उन्नीसवीं शताब्दी के मार्क्सवादी अथ में भौतिकवाद पुराना पड़ गया है। वे ‘आध्यात्मिक’ शब्द का भी प्रयोग करते हैं, किंतु उनकी भाषा में वह शब्द ‘नैतिक’ अथवा ‘मानसिक’ शब्दों का पर्यायवाची है।⁶

नेहरू का प्रारम्भिक जीवन दान आनन्दवादी था। अपने प्रभावशाली काल में वे पेटर और ओस्कार वाइल्ड की रचनाओं से प्रभावित हुए थे।⁷ किंतु उनका जीवन दशन केवल बौद्धिक स्वाध्याय अथवा सत्त्वशास्त्रीय तत्त्व विचार से निर्मित नहीं हुआ था। उन्होंने मुरयत अपने अनुभवों के सम्बन्ध में मनन करके अपने विचारों का निर्माण किया था। जीवन तथा उसमें निहित अगणित सुअवसरों के विषय में उनका दृष्टिकोण आशावादी था। प्राचीन यूनानियों की भांति वे भी विश्वास करते थे कि मनुष्य में निहित क्षमताओं तथा शक्तियों का समुचित तथा सामंजस्यपूर्ण विकास होना चाहिए। पश्चिम के फोस्टलुस मानव की भांति वे भी साहस तथा जोखिम के कामों में आनंदित तथा पुलकित हो उठते थे। यद्यपि उन्होंने वेदांतियों तथा बौद्धों की आत्मोत्सर्ग और इन्द्रिय-निग्रह की आचारनीति को स्वीकार नहीं किया, किंतु वे आत्म-परितुष्टि के पूज्यवादी आदर्श को भी मानने के लिए तैयार नहीं थे। वे सामाजिक आदर्शवादी थे, और उनके मन में साधारण मनुष्य की भावनाओं के प्रति लोकतांत्रिक सहानुभूति थी।

3 नेहरू का इतिहास दशन

नेहरू ने अपनी पुस्तक ‘विश्व इतिहास की भूलक में इतिहासवादी समाजशास्त्र की पुनरचना करने का प्रयत्न किया है। पुस्तक केवल घटनाओं और तथ्यों का विवरण मात्र नहीं है। मार्क्सवादियों की भांति नेहरू भी उन परिस्थितियों का विश्लेषण करते हैं जिनमें सामाजिक तथा राजनीतिक घटनाएँ घटती हैं। उदाहरण के लिए नेपोलियन के सम्बन्ध में वे लिखते हैं, “सम्भव है कि यदि नेपोलियन किसी अन्य तथा अधिक शांतिमय युग में उत्पन्न हुआ होता तो वह एक विप्लव सेनानायक से अधिक कुछ न बन पाता और प्रायः लोगों का ध्यान आकृष्ट किये बिना ही चल बसता। किंतु क्रांति तथा परिवर्तन ने उसे आगे बढ़ने का अवसर दिया और उसने उसका भरपूर लाभ उठाया।”⁸ इस प्रकार नेहरू इस सिद्धांत को नहीं मानते कि इतिहास सावर्भौम ऐतिहासिक व्यक्तियों की आत्मकथा है, वे ऐतिहासिक विकास में वस्तुगत शक्तियों को प्राथमिकता देते हैं। किंतु जब वे ऐतिहासिक स्थिति के ठोस तत्वों का विश्लेषण करने लगते हैं तो ‘आर्थिक’ तत्व को ही प्रधानता देते हैं। नेहरू ने कार्टर, मीतेस्व्यू और बकल की भांति इतिहास में जलवायु तथा परिवेश का विवेचन नहीं किया है।

किंतु इसके बावजूद कि नेहरू ने इतिहास में वस्तुगत शक्तियों की भूमिका को प्रधानता दी, वे शुद्ध भौतिकवादी अथ में वस्तुवादी नहीं थे। उन्होंने यह भी माना कि इतिहास में महापुरुषों की भी महत्वपूर्ण भूमिका हुआ करती है। उदाहरण के लिए आधुनिक भारतीय राजनीति के सन्दर्भ में उन्होंने महात्मा गांधी की सज्जनात्मक भूमिका का स्वीकार किया। उन्होंने निरंतर इस बात पर जोर दिया कि महात्मा गांधी के आकर्षक व्यक्तित्व के कारण भारत में महत्वपूर्ण सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तन हो चुके थे, जो लगभग एक क्रांति के सदृश थे। रूसी क्रांति का

5 जवाहरलाल नेहरू *The Discovery of India*, पृष्ठ 12 (द सिगनेट प्रेस, कलकत्ता, द्वितीय संस्करण, 1946)।

6 वही पृ 490।

7 *Autobiography*, पृ 20-21। नेहरू ने बर्ट्रेण्ड रसेल तथा बर्नार्ड शॉ की रचनाएँ भी पढ़ी थीं।

8 जवाहरलाल नेहरू, *Glimpses of World History*, पृ 393 (लन्डन लिटिल ब्रिज ट्रस्ट लिमिटेड 1939)। इस तरह की बात फ्रेडरिक एंगेल्स भी लिख सकते हैं।

सम्बन्ध में भी उनके इसी प्रकार के विचार थे। यद्यपि उन्होंने स्वीकार किया कि उस महान विप्लव के मूल में गहरी राजनीतिक तथा सामाजिक शक्तियाँ थी, किन्तु उन्होंने यह भी माना कि होतव्यता का निर्माण करने वाले व्यक्तियों की भी मृजलात्मक भूमिका हुआ करती है। उनका स्पष्ट बयान था कि एक व्यक्ति करोड़ों लोगों के जीवन को परिवर्तित कर सकता है। उनके विचार में लेनिन को इसी शक्ति के चमत्कार तथा शक्ति के बाद के रूपांतर का श्रेय था।⁹

4 नेहरू की दृष्टि में मार्क्सवाद तथा साम्यवाद

नवम्बर 1927 में नेहरू न सोवियत संघ की सक्षिप्त यात्रा की। उस यात्रा के दौरान उन्होंने स्वयं अपनी आँखों से उस देश की उन महान उपलब्धियाँ की देखा जो उसने शिक्षा, स्त्री उद्धार तथा किसानों की दशा के सुधार के क्षेत्र में प्राप्त की थी।¹⁰ किन्तु अपनी पुस्तक 'सोवियत रशिया' में, जिनकी रचना उन्होंने 1928 में की थी, नेहरू न रूस के सम्बन्ध में निश्चयात्मक रवैया नहीं अपनाया। फिर भी वे उस देश में जो कुछ हो चुका था और हो रहा था उसको मानव शक्ति की तात्त्विक और नाटकीय अभिव्यक्ति मानते थे।¹¹ उनका विचार था कि आज विश्व को जिन समस्याओं का सामना करना पड़ रहा है, उनका समाधान बड़े निकालन में रूस का उदाहरण से सहायता मिल सकती है।¹² 1927 में रूस से लौटने के बाद उन्होंने समाजवाद के विचारों को लोकप्रिय बनाने का कार्य आरम्भ कर दिया।

नेहरू को मार्क्स की विश्व तथा इतिहास की धारणा में प्रेरणा मिली थी। अपनी 'आत्म-कथा' में उन्होंने स्वीकार किया कि साम्यवादी जीवन दशन न उन्हें आशा तथा सात्वना दी थी। साम्यवाद अतीत की व्याख्या करने का प्रयत्न करता है और 'भविष्य' का लिए आशा प्रदान करता है।¹³ नेहरू को मार्क्सवादी इतिहास दशन के वैज्ञानिक धर्मविद्या विरोधी तथा अंधविश्वास विरोधी दृष्टिकोण ने विशेषकर प्रभावित किया था। इतिहास के पल्लवप्राणी विचारार्थों का ऊपर से देखने पर जो तथ्यों और घटनाओं का असम्बद्ध पुंज प्रतीत होता है उसको मार्क्सवादी ऐतिहासिक भौतिकवाद मानव के ऐतिहासिक विकास की प्रक्रिया में परस्पर सम्बद्ध तथा आवश्यक कड़ियाँ मानता है। अतः ऐतिहासिक व्याख्या का मार्क्सवादी सिद्धांत तथा उसका विकास सम्बन्धी दृष्टिकोण नेहरू को पसंद आया। उसके मन पर यह सैद्धांतिक प्रभाव 1930-32 के विश्वव्यापी आर्थिक संकट से और भी अधिक पुष्ट हो गया। उन्हें ऐसा लगा कि मार्क्सवादी विश्लेषण तथा निष्कर्ष समीचीन हैं। किन्तु नेहरू को मार्क्सवाद में पूर्ण विश्वास कभी नहीं हुआ। उन्होंने ऐतिहासिक व्याख्या के सम्बन्ध में मार्क्सवादी सिद्धांत का प्रायः प्रयोग किया था। किन्तु वे इतने अधिक संवेदनशील व्यक्तिवादी थे कि वे व्यावहारिक जीवन में साम्यवाद की सत्तावादी कार्य प्रणाली को स्थायी रूप से कभी स्वीकार नहीं कर सकते थे। अपनी 'भारत की खोज' में उन्होंने मार्क्सवादी तथा लेनिनवाद के सम्बन्ध में अपनी प्रतिक्रिया का सारांश इस प्रकार व्यक्त किया है "मार्क्स तथा लेनिन के अध्ययन ने मेरे मन पर शक्तिशाली प्रभाव डाला और मुझे इतिहास तथा सामयिक घटनाओं को एक नयी दृष्टि से देखने में सहायता दी। मार्क्सवादी दशन में बहुत तत्त्व ऐसा था जिसे मैं बिना कठिनाई के ग्रहण कर सकता था—उसका एकत्ववाद, मन तथा पदार्थ का अद्वैत, पदार्थ की गतिशीलता, तथा क्रिया और अक्रिय क्रिया, कारण और कार्य, वाद, प्रतिवाद और संवाद के माध्यम से विकास तथा छलाने दोनों के द्वारा सतत परिवर्तन का द्वन्द्व नियम। उसने मुझे पूर्ण रूप से संतुष्ट नहीं किया और न मेरे मन के सभी प्रश्नों का उत्तर दिया। मेरे मन में प्रायः अनजाने एक अस्पष्ट प्रत्ययवादी चिंतन पद्धति कार्य करन लगती थी जो बहुत कुछ वेदाती दृष्टिकोण के सदृश थी। इसके अतिरिक्त आचारनीति की पृष्ठभूमि भी थी। मैंने अनुभव किया कि नैतिक

9 जवाहरलाल नेहरू, *Soviet Russia*, पृष्ठ 62-74 (स्वाहावाद, 'न' जनस प्रेस, दिसम्बर 1928)।

10 वही।

11 वही, पृष्ठ 57-58।

12 वही, पृष्ठ 50।

13 *Autobiography*, पृष्ठ 362-64।

धारणा विकासशील मन पर तथा अग्रगामी मभ्यता पर निमर होती है, वह बहुत कुछ युग के मानसिक वातावरण से निर्धारित होती है। किंतु इससे अतिरिक्त कुछ और भी है, कुछ आधारभूत प्रेरणाएँ हैं जो अधिक म्थायी हैं। अय लोभा की भाति साम्यवादियों के व्यवहार तथा इन आधारभूत प्रेरणाओं अथवा सिद्धांतों के बीच सामाज्यत जो अंतर देखने को मिलता है वह मुझे पसंद नहीं है। सामाज्य मार्क्सवादी दृष्टिकोण ने, जो वैज्ञानिक जानकारी को वर्तमान स्थिति के 'यूनाधिक' अनुरूप है, मुझे बहुत कुछ सहायता दी। किंतु उस दृष्टिकोण को स्वीकार करते हुए भी उसके निष्कर्ष तथा उसके आधार पर की गयी अतीत तथा वर्तमान की घटनाओं की व्याख्या कभी स्पष्ट रूप में मेरी समझ में नहीं आयी। सामाजिक विकास के सम्बंध में मार्क्स का सामाज्य विश्लेषण अमाधारण तौर पर सही जान पड़ता है, फिर भी बाद में अनेक ऐसी घटनाएँ घटी हैं जो निकट भविष्य को ध्यान में रखते हुए उसके दृष्टिकोण से मेल नहीं खाती।'¹⁴

नेहरू ने द्वैतात्मक भौतिकवाद का जो विरोध किया है उसके चार आधार हैं। प्रथम, गति-शील द्रव्य (पदार्थ, भूत) की द्वैतात्मक धारणा ही परम वास्तविकता है, इस बात से नेहरू को मन्तोष नहीं होता। प्रत्ययवादी न होते हुए भी उनमें अस्पष्ट प्रत्ययवादी प्रवृत्ति विद्यमान है। ब्रह्माण्ड का व्यापक रहस्य उनके मन को प्रायः उद्दिग्भ करता रहता है। दूसरे, वे यह भी मानने के लिए तयार नहीं हैं कि नैतिक मायताओं का स्वरूप शुद्ध समाजशास्त्रीय तथा वगगत होता है। नैतिक आचरण के मूल में कुछ इससे भी अधिक गहरी और अनिवार्य प्रेरणा निहित रहती है। आचारनीति केवल समय की परिस्थितियों की मांग के फलस्वरूप उत्पन्न नहीं होती। तीसरे, स्वतंत्रता के समर्थक होने के नाते जवाहरलाल उस शत्रुता और दबर्ता का समयन नहीं करते, जिसका सम्बंध साम्यवाद के कुछ रूपों के साथ जोड़ा जाता है। चौथे, नेहरू का विचार है कि मानव चिंतन ने प्राकृतिक तथा सामाजिक विज्ञानों के क्षेत्र में जो प्रगति की है उसको देखते हुए उन्नीसवीं शताब्दी के शाब्दिक अर्थ में मार्क्सवाद पुराना पड़ गया है। उसमें बहुत कुछ रूपांतर और सन्तुष्टन की आवश्यकता है। 1952 में नेहरू ने यह घोषणा करके साम्यवादियों को लगभग पागल बना दिया कि दशन, विज्ञान तथा आर्थिक चिंतन के क्षेत्रों में पिछले सौ वर्षों की प्रगति ने मार्क्सवाद को पुराना सिद्ध कर दिया है। अतः स्पष्ट है कि नेहरू के मन में मार्क्सवाद और साम्यवाद के प्रति ब्रिटिश साम्राज्य के विरुद्ध प्रतिक्रिया के रूप में अथवा उसके विरोध से जो मान-मिक सात्वना मिलती थी उसके कारण जो सवेगात्मक अनुराग उत्पन्न हो गया था वह आयु की वृद्धि तथा समय के परिवर्तन के साथ-साथ बहुत कुछ मीन हो गया। 1950 में सिंगापुर में अपने एक भाषण में नेहरू ने कहा था कि एशिया में साम्यवादी आन्दोलन राष्ट्रवाद का शत्रु है। भारतीय स्थिति के सन्दर्भ में नेहरू ने वग सधर्ष के समाजशास्त्र में विश्वास करना छोड़ दिया था और गांधीजी की भांति वे कहने लगे थे कि वग सधर्षों को शान्तिमय तरीकों से सुलभाया जा सकता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैसे जैसे नेहरू की आयु बढ़ी, प्रशासन की जिम्मेदारियाँ आयीं और अंतरराष्ट्रीय साम्यवाद की विनाशकारी कायप्रणाली प्रकट हुई वैसे-वैसे उनके मन में ब्रिटिश साम्राज्यवाद के विरुद्ध उनकी प्रतिक्रिया के कारण साम्यवाद के प्रति जो भुकाव उत्पन्न हो गया था वह यदि पूर्णरूप से नष्ट नहीं हुआ तो बहुत कुछ कम अवश्य हो गया। इसीलिए पश्चिम के अनेक उत्तरदायी राजनीतिज्ञ नेहरू को भारत तथा एशिया के अर्थ भागा में साम्यवाद की प्रगति के विरुद्ध सबसे बड़ा अवरोध मानने लगे थे।

5 नेहरू का राजनीतिक सिद्धान्त

(क) नेहरू का राष्ट्रवाद—नेहरू एक महान राष्ट्रवादी थे, किंतु उन्होंने राष्ट्रवाद का कोई नया सिद्धांत प्रतिपादित नहीं किया था। उनके लेख 'भारत की एकता' से प्रकट होता है कि वे भारत की आधारभूत एकता की वास्तविकता में विश्वास करते थे। वे स्वीकार करने थे कि अग्रणीत विविधताओं के बावजूद भारत के सम्पूर्ण इतिहास में एकता देखने को मिलती है। उह सांस्कृतिक बहुलवाद तथा भगवय की धारणा से भी प्रेरणा मिलती थी। उन पर रवीन्द्रनाथ टगोर द्वारा

पीटा जाता है वह एक दल के शासन के सदम में कोग्र भ्रम है। यह सत्य है कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की अदम्य प्रबलता उसके प्रांतिकारी तथा दशमक्षितपूण इतिहास की उपज है। किंतु पारबाल्य लाकृताधिक कसौटी की दृष्टि में ऐसे प्रतिपक्ष का अभाव, जो वैकल्पिक सरकार बनाने में समर्थ हो सके, लोकतांत्रिक व्यवस्था की एक भारी बर्मी है। नेहरू भारतीय लोकतंत्र के विकास में इस कमी को भली-भांति समझत थे।

(ग) नेहरू का अंतरराष्ट्रवाद पंचशील—नेहरू एशिया तथा अफ्रीका की जातियाँ का निरपक्ष राजनीतिक तथा आर्थिक स्वतंत्रता की आकांक्षा के प्रमुख प्रवक्ता थे। उनकी अफ्रीका एशियाई एकता तथा प्रगति की धारणा न नासिर, पाना के क्वाम एनक्रूमा, गाइना के सेबू तूर, लिबनान के बाल जम्बलात तथा कासिम का प्रेरणा दी है। 1927 की मद्रास कांग्रेस ने नेहरू का प्रेरणा से ब्रिटेन द्वारा चीन में भारतीय सेना के प्रयोग का विरोध किया। फासीवादी शक्तियों के बन्दु आलोचक थे। वे स्पेन की गणतन्त्रीय सरकार तथा चीन के साथ भारत की सहानुभूति प्रकट करने के लिए उन देशों में स्वयं गये। स्वतंत्रता प्राप्त करने के उपरान्त भारत में कोरिया में युद्ध विराम सम्पन्न कराने तथा हिंद चीन में युद्ध बंद कराने में जो योग दिया और स्वेज में आग्ल फासीसी वित्तीय साम्राज्यवाद का अंत करने का जो समयन किया उसका अत्यधिक महत्व है।

नेहरू महान अंतरराष्ट्रवादी थे। वे जातीय अहंकार तथा आश्रमकता के उत्तरो से नवी भाति अवगत थे। उन्हें सकीण, अहंकारमूलक तथा प्रसारवादी राष्ट्रवाद से भारी घृणा थी। इसी लिए भारतीय स्वतंत्रता संग्राम के परवर्ती दौर में उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को उदार अंतर राष्ट्रवाद की ओर उन्मुख कर दिया। उन्होंने आर्थिक क्षेत्र में भी अंतरराष्ट्रवादी आदर्श का समर्थन किया। उनका कहना था, “शामद जिस चीज को भली-भांति नहीं समझा जाता वह उद्योगवाद का अंतरराष्ट्रीय स्वभाव है। उसने राष्ट्रीय सीमाओं को ध्वस्त कर दिया है, और हर राष्ट्र का, वह कितना ही बड़ा क्या न हो, दूसरे देशों पर आश्रित बना दिया है। राष्ट्रवाद की भावना आज भी लगभग उतनी ही प्रबल है जितनी कि पहले थी, और उसके पवित्र नाम पर युद्ध लड़े गये हैं तथा दसिया लाख लोगों की हत्या की गयी है। किंतु वह एक मिथ्या विश्वास है जिसका वास्तविक से कोई सम्बंध नहीं है। विश्व का अंतरराष्ट्रीयकरण हो चुका है, उत्पादन अंतरराष्ट्रीय है बाजार अंतरराष्ट्रीय है तथा परिवहन अंतरराष्ट्रीय है, केवल मनुष्य के विचारों पर उन मदमाती का शासन है जिनका आज कोई अर्थ नहीं रह गया है। कोई राष्ट्र वास्तव में स्वाधीन नहीं है, सभी एक दूसरे पर निर्भर हैं।” इस प्रकार यदि रोमांसपूर्ण देशभक्ति ने नेहरू का पक्का राष्ट्रवादी बना दिया था, तो मातृक कल्याण की वीक्षित तथा व्यावहारिक आवश्यकताओं के कारण वे शांतिमय सहअस्तित्व तथा ‘एक विश्व’ के आदर्शों में विश्वास करने लगे थे। परमाणविक विस्फोटन के इस युग में अंतरराष्ट्रवाद समय की एक अपरिहार्य आवश्यकता है। नेहरू को समुक्त राष्ट्र संधि के आदर्शों में दृढ़ विश्वास था और वे विश्व-राजनीति के ध्रुवीकरण के विरोधी थे। वे शक्तिशाली राष्ट्रा के किसी गुट में सम्मिलित होने से हड़तापूर्वक इनकार करते रहें।

नेहरू ने परराष्ट्रनीति में गुट निरपेक्षता की जा नीति अपनायी उसके तीन आधारभूत सद्भावित्व तथा व्यावहारिक कारण हैं। भारत एक नवोदित राष्ट्रीय राज्य है। उस अपनी शक्ति आर्थिक तथा सामाजिक पुनर्निर्माण के कार्यों में जुटाती है। वह इस स्थिति में नहीं है कि शक्तिशाली राष्ट्रा के प्रतिद्वंद्वी गुटों के पक्षीदा सन्धियों में उसके और उसके फलस्वरूप सामाजिक-आर्थिक नियोजन और विकास के मुख्य काम से विचलित हो जाय। अतः गुट निरपेक्षता एक नये राष्ट्रीय राज्य के लिए स्वाभाविक नीति है। दूसरे, गुट निरपेक्षता का ऐतिहासिक आधार पर भी समर्थन किया जाता है। अपने सम्पूर्ण इतिहास में भारत ने शांति की नीति का अनुसरण किया है। उसने कभी शक्ति राजनीति का समर्थन नहीं किया है। युद्ध तथा भाषी शांति के हम दर्शन के मुख्य प्रवर्तक थे। इस प्रकार गुट-निरपेक्षता भारत के उस आदर्श की राजनीतिक अभिव्यक्ति है जो सबके लिए शांति तथा सदभावना का सदेश देता आया है। तीसरे, अंतरराष्ट्रीय शक्ति राजनीति की अपक्षा वे आधार

पर भी गुट निरपेक्षता का समर्थन किया जाता है। ऐसी दुनिया में जो सशस्त्र क्षेत्रों में विभक्त है, शांति के अचल को हृदय बनाता बुद्धिमत्तापूर्ण नीति है। यह सम्भव हो सकता है यदि अनेक राज्य प्रतिद्वंद्वी शिविरों में सम्मिलित होने से मना करदे, और अन्तरराष्ट्रीय तनावों को कम करने में मध्यस्थता करें। शांति के अचल को हृदय करने का अनिवार्य परिणाम यह होगा कि दोनों गुट परस्पर टकराने में हिचकेंगे। किंतु नेहरू इस बात को स्पष्ट करने में बड़े सतर्क थे कि उनका गुट निरपेक्षता का सिद्धांत गत्यात्मक था, उसका अर्थ निष्क्रिय तटस्थता नहीं था। उन्होंने कहा कि जब स्वतंत्रता सत्र में होगी और राज्य की सुरक्षा के लिए खतरा उत्पन्न होगा तब वे अपनी गुट-निरपेक्षता की नीति को संशोधित करने में नहीं हिचकेंगे।²

अन्तरराष्ट्रीय राजनीति में नेहरू नैतिक भाग का अनुसरण करने में विश्वास करते थे। उन्होंने शान्तिमय तरीका का समर्थन किया और वार्ता तथा सहयोगमूलक मेल मिलाप पर बल दिया। वर्तमान काल में विश्व के राष्ट्र भयजनित भयकर मनोविक्षिप्ति तथा व्याकुलता का शिकार है। इस व्यापक क्षमता के वातावरण में नेहरू ने पंचशील का प्रतिपादन किया। 1954 में नेहरू तथा चाऊ-एन लाई ने अपने एक संयुक्त वक्तव्य में सिद्धांत का प्रतिपादन किया। यह इस प्रकार है

- (1) एक दूसरे की भौमिक अखण्डता तथा प्रमुख के लिए पारस्परिक सम्मान,
- (2) अनाक्रमण,
- (3) एक दूसरे के आन्तरिक मामलों में अहस्तक्षेप,
- (4) समानता तथा पारस्परिक लाभ, तथा
- (5) शांतिमय सहअस्तित्व तथा आर्थिक सहयोग।

पंचशील के इन सिद्धांतों का उद्देश्य सुरक्षा की भावना तथा पारम्परिक विश्वास में वृद्धि करना था। इन सिद्धांतों को 22 दिसम्बर, 1954 के नेहरू-टीटो वक्तव्य में और फिर 10 जुलाई, 1956 को त्रिपोली में प्रकाशित नेहरू-टीटो-नासिर वक्तव्य में दुहराया गया। इस प्रकार नेहरू का अन्तरराष्ट्रीय सम्बंध का सिद्धांत मकियावेलीवाद तथा शक्ति-राजनीति की अस्वीकृति पर आधारित है। उसका उद्देश्य है कि यदि अन्तरराष्ट्रीय क्षेत्र से बल प्रयोग को पूर्णतः बहिष्कृत नहीं किया जा सके तो उसे न्यूनतम अवयव किया जाए। उसके मूल में धारणा यह है कि राष्ट्र एक दूसरे के दृष्टिकोण को समझने का प्रयत्न करें और एक दूसरे के अधिकारों तथा दावों का शांतिपूर्वक तथा सच्चाई के साथ मूल्यांकन करें। किंतु नेहरू किसी भी रूप में शक्ति के सामने झुकने को तैयार नहीं थे। फिर भी नेहरू के कुछ आलोचकों का कहना है कि कश्मीर, गोजा, पाकिस्तान तथा तिब्बत के सम्बंध में नेहरू का नैतिक तथा मानवतावादी अन्तरराष्ट्रीयवाद विकृत होकर तुष्टीकरण की नीति में परिवर्तित हो गया है।

6 नेहरू का अर्थशास्त्र

यद्यपि नेहरू को स्वतंत्रता के आदर्श में गहरा अनुराग था, फिर भी वे अर्थशास्त्र के उदारवादी सम्प्रदाय में विश्वास नहीं करते थे। वे स्मिथ तथा रिकार्डो के अर्थशास्त्र से सम्बंधित अहम-क्षेप के सिद्धांत का समर्थन करने के लिए तैयार नहीं थे, और न उह जयशास्त्र के प्रवृत्तिवादी (फिजियानेट) सम्प्रदाय में विश्वास था। उनके विचार वनगर, इमालर आदि जमाने राज्य समाजवादियों के सिद्धांतों से मिलते-जुलते हैं। वे उद्योगों को राजकीय सहायता दिये जाने के पक्ष में थे, किंतु साथ ही साथ वे अर्थतंत्र के निजी अचल को भी सम्मानपूर्ण स्थान देना चाहते थे।

नेहरू को समाजवाद के आदर्श तथा व्यवहार ने बहुत आकृष्ट किया था। मैक्स एडलर की भांति उह भी नैतिक समाजवाद में विश्वास था। वे समाजवाद को आर्थिक पुनर्निर्माण का सिद्धांत मात्र नहीं मानते थे, बल्कि वे उसे एक जीवन दर्शन समझते थे। किंतु 1936 में उन्होंने अपने लखनऊ कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में स्पष्ट घोषणा की थी कि समाजवाद के प्रति मेरा अनुराग अस्पष्ट मानवतावादी ढंग का नहीं है, बल्कि उससे मेरा अभिप्राय आर्थिक समाजवाद है। उनके नेतृत्व में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने 1955 के आवडी अधिवेशन में समाजवादी ढंग के समाज के

आदश को अंगीकार किया, पिछले दिनों में व्यापार के क्षेत्र में राजकीय व्यापार तथा सहकारी खेती की विपक्षी दला तथा समाचार पत्रों ने बहुत कुछ आलाचना की है।

नेहरू इस सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करते थे कि विद्युतीकरण तथा उद्योगों के राष्ट्रीयकरण के द्वारा उत्पादन को बढ़ाना ही समाजवाद है। वे आर्थिक पुनर्निर्माण की योजना में ग्रामोद्योगों तथा खादी को भी स्थान देना चाहते थे। अपनी ससनऊ कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने कहा था, "मुझे देश के द्रुत औद्योगीकरण में विश्वास है, और मेरा विचार है कि इसी प्रकार जनता का स्तर ऊँचा उठ सकेगा और गरीबी दूर की जा सकेगी। फिर भी मैंने अतीत में खादी-कायत्रम से हादिक सहयोग किया है और मुझे आशा है कि भविष्य में भी मैं ऐसा करता रहूँगा, क्योंकि मेरा विश्वास है कि खादी तथा ग्रामोद्योगों का हमारी वर्तमान अव्यवस्था में निश्चित स्थान है।" 1928 में जब मुमायचन्द्र बोम कांग्रेस के अध्यक्ष थे, भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने राष्ट्रीय आयोजन समिति की स्थापना की थी और नेहरू उसके सभापति थे। उस समय उन्होंने स्पष्ट कर दिया था कि आयोजन के अंतर्गत केवल भारी उद्योग ही नहीं आते हैं बल्कि उसमें कुटीर उद्योग भी सम्मिलित हैं। समिति की सितम्बर 1945 की बैठक तक में उन्होंने उपयोग की वस्तुएँ उत्पन्न करने के हेतु तथा रोजगार की वृद्धि के लिए कुटीर उद्योगों पर बल दिया था।

ब्रिटिश फेबियनवादियों के विपरीत नेहरू को विश्वास था कि समाजवाद तत्काल स्थापित किया जा सकता है। वे चाहते थे कि विज्ञान तथा औद्योगिकी के साधनों का प्रयोग करके उत्पादन को अधिकाधिक बढ़ाया जाय। वे उत्पादकता की वृद्धि के लिए आयोजन की प्रणाली को अत्यावश्यक मानते थे। उन्हें राष्ट्रीयकरण में विश्वास था, किंतु वे यह भी चाहते थे कि उत्पादन के साधनों में वृद्धि की जाय और पर्याप्तसम्भव लगभग पूर्ण रोजगार की व्यवस्था की जाय। उनका आग्रह था कि राज्य नये उद्योगों को स्थापना करें। नेहरू पीपू तथा ब्रिटिश मजदूर दल को विचारधारा के आधारपाताली द्वारा प्रतिपादित कल्याणकारी राज्य के आदर्श को स्वीकार करते थे। 1952 में उन्होंने शिमला में अमेरिकन यूनाइटेड प्रेस के सभासदाता के साथ वार्ता के दौरान 'कमिक समाजवाद' की बात कही थी और भारत के खेतिहर जीवन के पुनर्निर्माण की आवश्यकता पर बल दिया था। उनके निर्देशन में कांग्रेस दल ने जनवरी 1955 में समाजवादी दल के समाज का आदर्श स्वीकार किया, और 1958 की नागपुर कांग्रेस के समय से सहकारी खेती को उस प्रकार के समाज को साक्षात्कृत करने की एक प्रमुख प्रणाली मान लिया गया है। नेहरू मिश्रित अव्यवस्था के व्यवहार तथा सिद्धान्त के सम्बन्ध में वचनबद्ध थे। इस धारणा को दो पंचवर्षीय योजनाओं में भी स्वीकार कर लिया गया है। नेहरू चाहते थे कि कुछ उद्योगों का राष्ट्रीयकरण किया जाय, और साथ ही साथ राज्य कुछ नये उद्योगों की स्थापना करे। साथ ही साथ वे निजी अचल को भी महत्वपूर्ण स्थान देने के लिए तैयार थे। नेहरू भारत की गम्भीर आर्थिक समस्याओं के सम्बन्ध में पूर्ण सचेत थे। उदाहरण के लिए उन्होंने बेकारी, अर्द्धबेकारी, व्यापक गरीबी, खाद्य सामग्रियों का अभाव, ऊँची कीमतें आदि की ओर सदैव ध्यान दिया। इन समस्याओं का समाधान करने के लिए उन्होंने निमोजित व्यक्तियों के सिद्धान्त को कार्यान्वित करने का प्रयत्न किया। पूँजी की भारी कठिनाई पर काबू पाने के लिए वे पश्चिमी देशों से भारी मात्रा में धन उधार लेने में भी नहीं हिचके। यद्यपि इन ऋणों के साथ कोई शर्तें नहीं जुड़ी हैं, फिर भी आलाचक्की का कहना है कि अन्ततोगत्वा इसके भयावह परिणाम होंगे। इसमें सन्देह नहीं है कि समाजवाद को कांग्रेस तथा देश के सफल एक ठोस आर्थिक तथा सामाजिक उद्देश्य के रूप में प्रस्तुत करने में नेहरू का मुख्य हाथ था। यद्यपि उन पर यह आरोप लगाया जाता है कि मिश्रित अव्यवस्था फेबियन समाजवाद की ओर वापस लौटने की सक्रमणकालीन अवस्था है, फिर भी समाजवाद के आदर्श को लोकप्रिय बनाने में उनकी महत्वपूर्ण भूमिका है।

7 नेहरू तथा गांधीवाद

नेहरू के मन में गांधीजी के प्रति सदैव गम्भीर भावनात्मक अनुराग रहा।²² अपने पत्रों में वे

उहे स्नेहपूर्वक वापू कहकर सम्बोधित किया करते थे। नेहरू की गांधीजी से सवप्रथम मेंट 1916 की लखनऊ कांग्रेस में हुई। 1920 में वे गांधीजी के प्रभाव में आ गये। उन पर गांधीजी की प्रबल निष्ठा तथा काम की लगन का गहरा प्रभाव पड़ा था। गांधीजी सदैव काय पर बल दिया करते थे। उनकी इसी बात ने नेहरू को विनोदरूप से आकृष्ट किया। यद्यपि स्वभावतः गांधीजी का भुकाव लोकातीत समस्याओं के प्रति था, किंतु भारत की स्वाधीनता के लिए उनके मन में उत्कट अभि-
लाषा थी और वे इस बात के लिए अत्यधिक व्यग्र रहा करते थे कि स्वाधीनता की प्राप्ति के लिए लगन के साथ काम किया जाय। गांधीजी की कायप्रणाली ने भी नेहरू को प्रभावित किया, क्योंकि उससे सफलता मिली थी। आयु के बढ़ने के साथ-साथ स्नेह, अनुराग तथा भक्ति के ये बंधन अधिकाधिक दृढ़ होते गये। गांधीजी के व्यक्तित्व में जो सामंजस्यपूर्ण सतुलन तथा भावनात्मक एकता देखने को मिलती थी उसकी नेहरू भूरि भूरि प्रशंसा किया करते थे। मई 1933 में जब गांधीजी 21 दिन का उपवास प्रारम्भ करने जा रहे थे, नेहरू ने उनकी एक तार दिया जिसमें उन्होंने लिखा था, "मैं अपने को एक ऐसे देश में खोया हुआ अनुभव कर रहा हूँ जिसमें केवल आप ही एक सुपरिचित भूमि चिह्न हैं। मैं अंधेरे में टटोल रहा हूँ, किंतु पगपग पर ठोकर खा रहा हूँ। कुछ भी हो मेरा स्नेह तथा विचार सदैव आपके साथ रहेंगे।" प्रश्न यह है कि सशयवादी तथा समाजवाद की ओर उन्मुख और पारश्चात्य रंग में रंग हुए नेहरू और धर्मपरायण, ईश्वर भीष तथा पूर्वात्य गांधीजी में सम्यनिष्ठ तत्व क्या थे। गांधीजी जनता के लोकतन्त्रवादी थे, और धूर्जुआ नेहरू, जैसा कि उन्होंने स्वयं स्वीकार किया था, जनता के लिए लोकतन्त्रवादी थे। कहने का अभिप्राय यह कि गांधीजी जनता की भावनाओं और आकांक्षाओं का और नेहरू के हिता का प्रतिनिधित्व करते थे। किंतु नेहरू दो कारणों से गांधीजी की ओर आकृष्ट हुए थे। प्रथम, नेहरू गांधीजी के साहस तथा सब प्रकार की कठिनाइयों और विपत्तियों के प्रति उनकी चुनौती की भावना के बड़े प्रशंसक थे। दूसरे, उन्होंने देखा कि गांधीजी के नेतृत्व तथा राजनीतिक कार्यकलाप के महत्वपूर्ण परिणाम हुए थे। गांधीवादी होने के नाते नेहरू ने सदैव कम तथा विचारों की एकता का समर्थन किया। उन्होंने तो गगनचारी बुद्धिवादियों से सहानुभूति थी और न अवसरवादी व्यवहारवादियों से। भारत के कुछ समाजवादी तथा साम्यवादी गुट अशशास्त्र तथा समाजशास्त्र की समस्याओं के सम्बंध में सूक्ष्म तथा द्वंद्वारमक तक वितर्क में उलझे हुए थे, और कुछ इतने उद्वत थे कि गांधीजी को महान प्रतिन्या-
वादी कहने में भी नहीं हिचकते थे। किंतु नेहरू गांधीजी के समाजशास्त्र से सहमत न होते हुए भी उनसे इसलिए प्रभावित थे कि उहे भारत की समस्याओं की गहरी पकड़ थी और उनका मुकाबला करने में उहे महत्वपूर्ण सफलता मिली थी। नेहरू और गांधी में सामाजिक तथा आर्थिक सिद्धांतों के सम्बंध में मतभेद था, किंतु राजनीतिक प्रश्नों पर उनके विचारों में बहुत कुछ साम्य था। अपनी 'आत्मकथा' में नेहरू लिखते हैं, "विचारधारा की दृष्टि से उनका पिछड़ापन कभी कभी विस्मयजनक जान पड़ता था, किंतु कम में वे आधुनिक भारत के महानतम क्रांतिकारी हुए हैं। उनकी व्यक्तित्व अदभुत था, प्रचलित कसौटियों से उनकी परख करना अथवा उनके सम्बंध में तद-
शास्त्र के सामान्य नियमों की लागू करना असम्भव था। किंतु वे मूलतः क्रांतिकारी थे और भारत की स्वाधीनता के लिए अपने को अर्पित कर चुके थे, इसलिए अनिवाय था कि जब तक स्वाधीनता प्राप्त नहीं हो जाती तब तक वे बिना समझौता किये उसके लिए सघष करते रहेंगे, और इस सघष के दौरान वे प्रचण्ड जनशक्ति को उभारेंगे तथा जैसी कि मुझे आशा थी, वे स्वयं कदम-ब-कदम सामाजिक उद्देश्य की ओर बढ़ते जायेंगे।"²⁴

गांधीजी ने राजनीति क्षेत्र में जो नैतिक माग अपनाया था उसका भी नेहरू पर प्रभाव पड़ा था। गांधीजी ने केवल साध्या की शुद्धता पर ही बल नहीं दिया था, वे साधनों की पवित्रता को भी आवश्यक मानते थे। कुछ समय से नेहरू साधना की श्रेष्ठता के इस विचार को बारबार दुहराने लगे थे और कहने लगे थे कि नैतिक नियम निष्ठुरता के साथ काम करते हैं।²⁵ अंतरराष्ट्रीय राज

24 वही पृष्ठ 365।

25 देखिये 1949 में निकाली विश्वविद्यालय में किया गया नेहरू का भाषण।

नीति तथा अथतः शक सम्बन्ध मे साधना की पवित्रता की यह नीति साम्यवादिता की नीति से कोसो दूर थी किन्तु अहिंसा के सिद्धांत का स्वीकार करने में नेहरू उम सीमा तक जाने को तैयार नहीं थे जहाँ तक गांधीजी जाना चाहते थे । स्वतंत्रता संग्राम के दिनों में भी नेहरू ने अहिंसा का केवल एक नीति के रूप में स्वीकार किया, गांधीजी की भाँति उन्होंने उसे कभी धर्म मानकर अंगीकार नहीं किया । किन्तु उन्होंने व्यावहारिक आधार पर अहिंसा का समर्थन किया । उनका कहना था कि हिंसा से समस्याओं का वास्तविक समाधान नहीं होता, केवल दिखावाटों का समाधान भले ही मिल सके । जवाहरलाल नेहरू ने अंतरराष्ट्रीय समस्याओं को हल करने के लिए शांतिमय तरीकों का समर्थन किया । भगवान् परमाणु अस्त्रों का प्रतीकार करने के लिए उन्होंने पंचशील का सिद्धांत प्रतिपादित किया । शांतिमय तरीकों के इस समर्थन के मूल में सच्ची मानवतावादी भावना थी, किन्तु उनके पीछे यह व्यावहारिक दृष्टिकोण भी था कि समस्याओं का स्थायी हल अनुत्पन्न, मेल मिलाप, सहिष्णुता तथा बातों के तरीकों से ही प्राप्त किया जा सकता है । शांतिमय तरीकों की शक्ति में यह विश्वास इस बात का साक्ष्य है कि नेहरू पर गांधीजी का सूक्ष्म किन्तु गहरा प्रभाव पड़ा था । इसके अतिरिक्त एक गांधीवादी होने के नाते ही नेहरू न यह भी आग्रह किया कि यदि एक कम्युनिज्म कागरी और बुद्धिमत्तापूर्ण सामाजिक तथा अंतरराष्ट्रीय व्यवस्था की स्थापना करनी है तो उसकी मनोवैज्ञानिक पृष्ठभूमि के रूप में भय को अवश्य दूर करना होगा । आधुनिक मानव को जो निराशा तथा दारुण विपत्ति घेरे हुए है उसका अंत करने के लिए नैतिक तैयारी के रूप में निम्नरता अपरिहार्य है ।

8 निष्कर्ष

यद्यपि नेहरू को प्राकृतिक विज्ञाना की शिक्षा मिली थी, किंतु इतिहास तथा साम्यताओं के ऐतिहासिक विकास में उनकी रुचि शोकिया रुचि से कहीं अधिक गम्भीर थी। मार्क्सवादी समाजशास्त्र के अध्ययन से उनका इतिहासवादी दृष्टिकोण और भी अधिक पुष्ट हो गया था। राजनीति दर्शन के क्षेत्र में नेहरू का सबसे बड़ा योगदान यह है कि उन्होंने भारतीय इतिहास को समाजवादी दृष्टिकोण से समझने का प्रयत्न किया। सत्रमणकालीन भारत में उन्हें जो अनुभव हुए थे उनके आधार पर उन्होंने भारत के पुरातन इतिहास पर पीछे की आर मुड़कर मनन किया। उन्होंने भारत की विरासत का अतिशय आकषक रूप में प्रस्तुत नहीं किया। उन्होंने अपनी 'भारत की खोज', 'विश्व इतिहास की झलक तथा 'आत्मकथा' में भारतीय इतिहास की अव्यवस्थित तथा अममजसकारी घटनाओं तथा व्योरे के बीच अधिक गम्भीर प्रयाजन को बूढ़ निवालन का प्रयत्न किया। उन्होंने भारतीय ऐतिहासिक विकास का जीवन शक्ति के रहस्य को जानने की चेष्टा की, बयोधि आक्रमणों, निशुलसताओं तथा ऊपरी परामर्श और पतन के बावजूद भारत ने अपना कामाकल्प कर लेने की विस्मयकारी क्षमता का परिचय दिया है। भारत की सांस्कृतिक अविच्छिन्नता का उन्हें सूक्ष्म बोध था, और इस बात में उन्हें भारतीय पुनर्निर्माण के काम के लिए प्रचण्ड उत्साह प्रदान किया। इस सैद्धांतिक जानकारी में उनकी राजनीतिक नीतियाँ भी प्रभावित कियी। उन्होंने भारत में घटने वाली घटनाओं को विश्व की परिस्थितियों के सन्दर्भ में भी देखने का प्रयत्न किया। भारतीय में प्रयत्न की तथा अपन सकीय क्षेत्र में सीमित रहने की जो प्रवृत्ति व्याप्त थी उसकी उन्होंने निमग्न आलाचना की।³⁶ ब इस पक्ष में वे कि भारतीय वस्तुओं को विश्व के सन्दर्भ में देला जाय। यद्यपि नेहरू की समाजशास्त्रीय तथा ऐतिहासिक रचनाओं में अधिक दार्शनिक गहराई तथा सैद्धांतिक गौनिकता नहीं है, किंतु उनमें ठाम यथायवाद दखने का मिलता है और इसका कारण यह था कि उन्हें मानव-समूह मनोविज्ञान तथा राजनीति की गतिशील शक्तियों की गम्भीर पकड़ थी। उन्हें आधुनिक भारतीय समस्याओं का ध्यापक अनुभव था जिसने उन्हें आधुनिक इतिहास की मुख्य प्रवृत्तियों का पट्टानने के लिए वस्तुगत सद्घ प्रदान किया। अपनी 'विश्व इतिहास की झलक' में उन्होंने सम्यता तथा नला के क्षेत्र में एगिया के योगदान की

और ध्यान के द्रव करने का प्रयत्न किया। यह पश्चिम के उन इतिहासकारों की सकीण देशमत्ति का उत्तर है जिनकी दृष्टि सदैव यूनान तथा एजीयन संस्कृति पर केन्द्रित रहती है।

नेहरू की स्वतंत्रता में दृढ़ और उग्र आस्था थी। वे भारतीय स्वतंत्रता के एक महान समानता तथा पाप के आदर्शों के भी परम भक्त थे, इसलिए उन्होंने कांग्रेस को इस बात की प्रेरणा दी कि वह समाजवादी ढंग के समाज के आधार पर जनता के आर्थिक तथा सामाजिक कल्याण के लिए साहसपूर्वक प्रयत्न करे। उन्होंने यह भी कहा कि सरकारी खेती तथा अधिकांशतः नियोजित अर्थव्यवस्था इस दिशा में महत्वपूर्ण कदम है। उन्होंने भारत के संसदीय लोकतंत्र की नींव को मजबूत करने का भी प्रयत्न किया, यद्यपि कुछ क्षेत्रों में उन्हें लोकप्रिय अधिनायक माना जाता था। उन्होंने अपनी सैद्धांतिक रचनाओं तथा कायकलाप दोनों के द्वारा प्रतिनिधि लोकतंत्र की धारणा का आर्थिक संदेश प्रदान करने के अधिक विस्तृत बनाने का प्रयत्न किया। 15 दिसम्बर, 1953 को संसद में एक भाषण के दौरान उन्होंने राजनीतिक तथा आर्थिक लोकतंत्र के समन्वय का आदर्श प्रस्तुत किया। किंतु राजनीतिक स्वतंत्रता तथा आर्थिक पाप का समन्वय नेहरू का मौलिक विचार नहीं है। वह उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक लोकतंत्र (लोकतंत्रिक समाजवाद) फेबियनवाद तथा अमरीकी और ब्रिटिश समाजवाद की विरासत का विभिन्न अंग है। काटस्की, मैन्हाइम और लास्कौ ने भी इस प्रकार के समन्वय का समर्थन किया है। फिर भी यह मानना पड़ेगा कि नेहरू ने इस विचार को लोकप्रिय बनाने के लिए महत्वपूर्ण कार्य किया।

भारत की राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं के सम्बन्ध में नेहरू का दृष्टिकोण वैज्ञानिक था। वे देश का प्रगतिशीलकरण करने में विश्वास रखते थे। वे बुद्धिवाद तथा बौद्धिक स्वातंत्र्य के भक्त थे। उनके वैज्ञानिक दृष्टिकोण ने ही उन्हें आधुनिकता का समर्थक बना दिया था। उनकी भारत को एक आधुनिक राष्ट्र बनाने की उत्कट अभिलाषा थी, और इसीलिए उन्होंने सिनियो का सामाजिक तथा विधिक उद्धार करने का प्रयत्न किया और ऐहिकवाद का समर्थन किया। उन्हें पुनरुत्थानवाद से घृणा थी, और सम्प्रदायवाद के वे कट्टर शत्रु थे। उनकी हादिक इच्छा थी कि भारत वैज्ञानिक दृष्टिकोण को अपना ले क्योंकि वे समझते थे कि वही मध्ययुगीनता, पुरोहितवाद तथा सामाजिक सडक का अंत कर सकता है। देश का औद्योगिकरण तथा प्राविधिक प्रगति वैज्ञानिक दृष्टिकोण की स्वीकृति के ही पहलू हैं। नेहरू की तत्त्वशास्त्रीय समस्याओं में रवि नहीं थी, और न उन्हें यह पसंद था कि राजनीतिक तथा आर्थिक विचारों को धार्मिक रहस्यवाद की आलंकारिक भाषा में व्यक्त किया जाय। वे चाहते थे कि सामाजिक तथा राजनीतिक समस्याओं को वैज्ञानिक दृष्टिकोण में देखने और समर्थन का प्रयत्न किया जाना चाहिए। उन्होंने अपनी 'इण्डिया टुडे एण्ड टुमोरो' (भारत का वर्तमान तथा भविष्य) शीर्षक आजाद स्मारक व्याख्यानमाला में विज्ञान तथा औद्योगिकी का मानवतावादी सहिष्णुता तथा करुणा के आदर्शों के साथ समन्वय करने पर बल दिया। वैज्ञानिकता तथा आधुनिकता की खोज नेहरू का भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिन्तन को महत्वपूर्ण योगदान है।

नेहरू को मानव स्वभाव की मृजनात्मक सम्भावनाओं में विश्वास था। तुर्गो, कादर्स और लानिन की भांति उन्हें भी प्रगति में विश्वास था। वे वैज्ञानिक मानवतावाद के आदर्शों को स्वीकार करते थे। अपनी भारत की खोज में उन्होंने लिखा है कि टैंगोर भारत के महानतम मानवतावादी थे। किंतु टैंगोर का मानवतावाद इस दार्शनिक विश्वास पर आधारित था कि परमात्मा सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त है। इसके विपरीत नेहरू सनातनवादी थे, इसलिए वे मनुष्य को केवल एक अनुभवगम्य वस्तु मानते थे। नेहरू को किसी ऐसी शाश्वत और अपरिवर्तनशील सत्ता में विश्वास नहीं था जो मनुष्य के अस्तित्व का प्रयाजन प्रदान करती हो। इसी दृष्टि से उनका चिन्तन रवीन्द्रनाथ के दृष्टान्त से भिन्न था। नेहरू के मन में मानव के कष्टों और दुःखों का देखकर जा गहरी और मददनायक

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

प्रतिनिध्या होती थी वही उनके मानवतावाद का आधार थी। शताब्दी के तृतीय दशक में उन्होंने उत्तर प्रदेश के किसानों के बीच जो भ्रमण किया उससे उन्हें देहाती जनता की गहरी दुःशा और निराशा का साक्षात्कार हुआ। इससे उनकी कलात्मक आत्मा को भारी आघात पहुँचा और उन्होंने शीघ्र ही इन कष्टों का उन्मूलन करने के लिए सघष करने का वीरत्वपूर्ण संकल्प कर लिया। अपने सघषों तथा निजी चिन्ताओं के बीच भी उन्होंने मानव के प्रति अपने प्रेम को तथा मनुष्य के कम की मृजनात्मक होतव्यता में अपनी श्रेष्ठ आशा को अक्षुण्ण रखा। उन्होंने इस बात पर बराबार बल दिया कि वैज्ञानिक दृष्टिकोण तथा बुद्धिवादी पद्धति की नींव पर नये भारत का निर्माण करने के लिए समर्पण की भावना से गत्यात्मक काम किया जाय। साथ ही साथ उन्होंने विज्ञान के प्रचलित प्रकृतिवादी दृष्टिकोण के मुकाबले में मानवीय मूल्यों तथा प्रतिष्ठा को पुनः स्थापित करने की प्रेरणा दी।

सुभाषचन्द्र बोस

सुभाषचंद्र बोस (1897-1945) एक महान राजनीतिक नेता थे। गम्भीर तथा उग्र देश-भक्ति और भारत में ब्रिटिश शासन के प्रति तीव्र घातुता उनके व्यक्तित्व का सार थी। जब वे कॉलिज में विद्यार्थी ही थे, उसी समय एक वेदाती रहस्यवादी के रूप में उन्होंने एक आध्यात्मिक गुरु की खोज में उत्तर भारत के नगरों का भ्रमण किया। कलकत्ता विश्वविद्यालय में विद्यार्थी के रूप में उन्होंने विलक्षण प्रतिभा का परिचय दिया। 1920 में उन्होंने भारतीय असैनिक सभा (इण्डियन सिविल सर्विस, आई सी एस) की परीक्षा में सफलता प्राप्त की। नई 1921 में चौबीस वर्ष की आयु में उन्होंने इण्डियन सिविल सर्विस से त्यागपत्र दे दिया और सक्रिय जीवन में उतर पड़े। उन्हें आत्मत्याग में विश्वास था। राजनीतिक कार्य को उन्होंने अपने जीवन का ध्येय बना लिया और उसी भावना से उसमें सलग्न हो गये। उनमें कष्ट सहन की क्षमता अनूना थी। सिलक को छोड़कर अन्य किसी नेता ने इतना कष्ट नहीं सहन किया है जितना उन्होंने भारत में डाला गया और कुल मिलाकर आठ वर्ष तक जेल में बिताये पड़े। उनके अग्रजों के आदर्शों में उनकी गम्भीर निष्ठा थी। उसकी साक्षात्कृत करने के लिए उन्होंने अपने जीवन का हर प्रकार की जोखिम उठायी। उन्हें समझौतावादी रवैया पसन्द नहीं आती, वे देश के विद्रोही थे। यही कारण था कि उन्होंने कांग्रेस में गांधीवादी दक्षिण-पश्चिम के हिन्दू मंदिर वादियों विरोधी पक्ष का साथ दिया। पर लेनिन, कमालपाशा, जे. वी. नेहरू जैसे नेताओं के व्यक्तिगत गम्भीर प्रभाव पड़ा था। बोस एक निर्भीक यादूगर्तक और अत्यंत दूरदर्शक नेता के महानन्द देशभक्तों में हैं।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

अथवा राजनीतिक विचारक न होत हुए भी वोस ने देश के राष्ट्रीय आंदोलन की गतिविधि तथा विकास के सम्बन्ध में चिन्तन मनन किया। भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता को साक्षात्कृत करने के विषय में उनके कुछ मौलिक विचार थे। उनकी रचनाओं में कुछ सैद्धांतिक महत्व के राजनीतिक विचार हैं, इसीलिए वे आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में स्थान पान के अधिकारी हैं। उनकी 'द इण्डियन स्ट्रगल' (भारतीय संघर्ष) नामक पुस्तक गम्भीर विश्लेषण तथा सूक्ष्म विचारा से भरी पड़ी है। उनके भाषणों में ओज तथा सरलता देखने को मिलती है।¹ उनमें अद्भुत कायकशमता तथा तीक्ष्ण विश्लेषणात्मक बुद्धि का समन्वय था। इसने अतिरिक्त उनके व्यक्तित्व में सवेगात्मक सवदनशीलता और सहृदयता का भी गम्भीर पुट था।

मुभायचन्द्र वोस ने 1923 में एक असह्योगी के रूप में अपना राजनीतिक जीवन प्रारम्भ किया। बाद में चित्तरंजन दास के नेतृत्व में वे स्वराज दल में सम्मिलित हो गये, क्योंकि उन्हें गांधीजी के कार्यक्रम से सहानुभूति नहीं थी। 1925 से 1927 तक वे ब्रह्म (बस्मा) में नजरबंद रहे। स्वराज दल से पृथक होकर उन्होंने इण्डियन लीग² को सदस्यता स्वीकार कर ली। उनकी राजनीतिक त्यागिता उस समय बड़ी जब उन्होंने 1935 के भारतीय शासन अधिनियम में प्रस्तावित सभ-योजना की स्वीकृति का विरोध करने वाली शक्तियाँ का नेतृत्व किया। 1938 में वोस हरिपुरा कांग्रेस के अध्यक्ष चुन गये।³ 1939 में वे गांधीजी तथा कांग्रेस के दक्षिण पक्ष में प्रत्यासी डा पटेल की सीतारामय्या को परास्त करके त्रिपुरा कांग्रेस के अध्यक्ष निर्वाचित हुए। इस विजय ने उन्हें राजनीतिक उत्कर्ष के उच्च शिखर पर पहुँचा दिया।⁴ वे इस पक्ष में थे कि यदि ब्रिटिश सरकार पूरा स्वतंत्रता की राष्ट्रीय माँग को एक निश्चित अवधि के भीतर स्वीकार न कर तो उस अल्टीमेटम के दिये जाय। किन्तु उन्होंने कांग्रेस की अध्यक्षता का परित्याग कर दिया। दूसरा कारण उस पक्ष प्रस्ताव का पारित होना था जिसमें कहा गया था कि उन्हें महारत्ना गांधी के परामर्श से कांग्रेस कायकारिणी के सदस्यता का चयन करना चाहिए। मई 1939 में उन्होंने फारबंद ब्लाक नामक एक नये दल की स्थापना करके देश की वामपंथी शक्तियों को संयुक्त करने का प्रयत्न किया। जून 1940 में बम्बई में वामपंथी एकात्मिक समिति की स्थापना की गयी जिसमें कांग्रेस समाजवादी, एम एन राय की रेडीकल लीग तथा साम्यवादी सम्मिलित थे। वोस ने इस समिति को सुदृढ़ बनाने का प्रयत्न किया किन्तु असफल रहे। मार्च 1940 में उन्होंने रामयद में समझौता विरोधी सम्मेलन का समापन किया। व इस पक्ष में थे कि हिन्दू तथा मुसलमान मिलकर एक ऐसी अस्थायी राष्ट्रीय सरकार की भाग करें जिस सम्पूर्ण शक्तियाँ तत्काल हस्तांतरित कर दी जायें। दिसम्बर 1940 में व गुप्त रूप से देश छोड़कर चले गये। मार्च 1941 में व वायुमान द्वारा काबुल से बर्लिन पहुँच गये। दश स मास निकलने तथा पेशावर और काबुल होकर जर्मनी जा पहुँचने

- 7 मुभायचन्द्र वोस, *The Indian Struggle* 1920-1934। यह पुस्तक प्रकृत 1935 में दूराप में प्रकाशित हुई थी, किन्तु सरकार ने भारत में उस पर प्रतिबन्ध लगा दिया था। इसका भारतीय संस्करण 1948 में यशर लिवर एण्ड कंपनी, बलरस्ता में प्रकाशित किया था। यह *Netaji's Life and Writings* के द्वितीय भाग के रूप में प्रकाशित की गयी है। *The Indian Struggle* की द्वितीय जिल्द भी प्रकाशित हो चुकी है।
- 8 *Important Speeches and Writings of Subhas Chandra Bose* जयन्त एम. बाट्ट द्वारा सम्पादित (साहोदर द इण्डियन ब्रिटिश बक्म 1946) *Crossroads*, (बम्बई एशिया पब्लिशिंग हाउस, 1962)।
- 9 जवाहरलाल नेहरू, *An Autobiography* पृष्ठ 173। पटेल सीतारामय्या, *History of the Indian National Congress* जिल्द 1, पृष्ठ 333 (बम्बई पदुमा पब्लिशिंग 1946)। पृष्ठ 360 पर पटेल ने इस बात का उल्लेख किया है कि मुभायचन्द्र वोस तथा सीतारामय्या (1946)। पृष्ठ 360 पर पटेल ने पर कांग्रेस इमोजिन पटेल की स्थापना की थी। 1929 में भारत में उन वक्तव्य पर हस्ताक्षर करने से इनकार कर दिया था जिसमें बादमराय साँद इरविन का वायणा की स्वीकार कर लिया गया था। देखिये जवाहरलाल नेहरू *An Autobiography* पृष्ठ 197।
- 10 मुभायचन्द्र ने हरिपुरा के कांग्रेस अधिवेशन में ज. अम्बानीय भाषण दिया था वह *The Indian Annual Register* बलरस्ता, जनवरी-जून 1938 जिल्द 1 में पृष्ठ 335-48 पर मुद्रित है।
- 11 भागे यशर पटेल में मुभायचन्द्र की हार्मि यद्वारा लिखित भाषण का और उट डिक्शनरी, सावर, कोनवैत व डिक्शनरी का समान प्रकाशित विभिन्न बयानों का।

की कहानी उनके साहसपूर्ण काय की वीर गाथा है। 27 फरवरी, 1942 को उन्होंने वर्लिन से ब्रिटिश साम्राज्यवादियों के विरुद्ध भयंकर प्रचार अभियान आरम्भ कर दिया और विभिन्न स्थानों से अनेक वर्षों तक प्रसारण करते रहे। जून 1943 में बोस जापान जा पहुँचे। 5 जुलाई, 1943 को उन्होंने आजाद हिंद फौज की स्थापना की घोषणा की। उस समय उसमें 60 हजार से कुछ अधिक भारतीय सम्मिलित थे। उनका युद्ध-धोष था 'दिल्ली चलो'। 21 अक्टूबर, 1943 को बोस न स्वतंत्र भारत की अस्थायी सरकार की स्थापना की। फरवरी 1944 से अप्रैल 1945 तक आजाद हिंद फौज ने मित्र राष्ट्रों की सेनाओं के विरुद्ध वीरतापूर्ण अभियान चलाया और भारत की भूमि में प्रवेश करने में भी सफल हुई। दुर्भाग्यवश 8 अगस्त, 1945 को टोकियो जाते हुए माग में विमान दुर्घटना में प्रस्थित हो गये। उन्हें घातक चोट पहुँची और उसी दिन की संध्या केला में उन्होंने अपनी इहलौला समाप्त की। इस प्रकार द्वितीय विश्व युद्ध के दौरान बोस ने फासीवादी शक्तियों के साथ मेल कर लिया और आजाद हिंद फौज का संगठन करके हिंसात्मक आधार पर देश की स्वतंत्रता के लिए युद्ध आरम्भ कर दिया।¹² बोस के राजनीतिक जीवन में यह सन्तुलन अत्यधिक रोचक है। जो व्यक्ति एक समय स्वराज दल का सक्रिय सदस्य था वह देश की स्वाधीनता के लिए आजाद हिंद फौज का महासैनानायक बन गया।

2 बोस के राजनीतिक विचारों के दार्शनिक आधार

सुभाषचन्द्र बोस कमयोगी थे। वे दार्शनिक नहीं थे, और न उन्होंने सैद्धांतिक दार्शनिक मूल्यों की कोई चीज लिखी है। किंतु विद्यार्थी जीवन में उन्होंने दर्शन का अध्ययन किया था। उन पर विवेकानंद¹³ और अरविन्द¹⁴ की रचनाओं का प्रबल प्रभाव पड़ा था। बोस विवेकानंद की ओर विशेष रूप से आकृष्ट हुए थे। पंद्रह वर्ष की आयु में ही उन्होंने उनकी रचनाओं का अध्ययन कर लिया था। उनकी दृष्टि में विवेकानंद निर्माक मनुष्यत्व का मूलरूप थे। उनसे बोस ने 'आत्मना मोक्षायाम जगदहिताय' (निजी मोक्ष तथा मानवता के कल्याण के लिए) का जीवन दर्शन सीखा। वे विवेकानंद के वाक्यों को वीरतापूर्ण मानते थे।

बोस ने शंकर के मायावाद के सिद्धांत को स्वीकार नहीं किया, यद्यपि विद्यार्थी जीवन में वे शंकर के सिद्धांत का हिंदू दर्शन का सार मानते थे। उन्हें ईश्वर में आस्था थी।¹⁵ किंतु वे विद्वत् को माया मानकर त्यागने के लिए तैयार नहीं थे। उन पर रामकृष्ण और विवेकानंद के विचारों का प्रभाव था। वे दोनों महापुरुष विद्वत् को ईश्वर की लीलाक्षेत्र मानते थे। बंगाल में शंकर वेदांत के अद्वैतवादी आध्यात्मवाद का महानुभूतिपूर्वक अभी स्वागत नहीं किया है। उसका भुक्ताव सदैव आस्तिक दर्शन के प्रति रहा है। बोस ने रामकृष्ण तथा विवेकानंद¹⁶ के प्रभाव में आकर विद्वत् का मायावादी दृष्टिकोण का जो खण्डन किया वह 'आर्या' में अरविन्द की रचनाओं को पढ़ने से और भी पुष्ट हो गया। बोस दैवी विधान की सर्वोच्चता को स्वीकार करते थे, किंतु साथ ही साथ वे इस धारणा पर भी डटे रहे कि विद्वत् की सत्ता यथार्थ है और उसके दायित्व तथा अधिकार आदर्शात्मक हैं।

बोस ने माया के सिद्धांत का खण्डन किया और विद्वत् की वास्तविकता को स्वीकार किया। उन्हें श्रमिक विकास के सिद्धांत में विश्वास था। प्रगति की धारणा के समर्थन में उन्होंने तीन तक प्रस्तुत किये हैं। प्रथम, प्राकृतिक जगत तथा इतिहास का अवलोकन करने से प्रतीत होता है कि

12 बोस का जीवन के इस काल के लिए तथा आजाद हिंद फौज का वायव्यताप के लिए निम्नलिखित पुस्तकें का अवलोकन किया जा सकता है। सुभाष चंद्र बोस *The Spring Tiger* (बम्बई एनाइडर पब्लिशर्स 1959), गार्ह नारायण चारु, *My Memories of the I N A and its Netaji* का आर पाठ्य *My Adventures with I N A* निम्न अध्यायों के अन्तर्गत समग्रित सुभाषचन्द्र बोस का भाषण *On to Delhi Blood Bath On with the Fight* टोर्डी की पुस्तक सुभाष चन्द्र बोस का महानुभूतिपूर्ण नहीं है।

13 *An Indian Pilgrim* पृ 42-45

14 1928 में गांधीजी के राजनीतिक विचारों तथा वायव्यताप की व्याख्या करने समय बोस ने अरविन्द का भाषावली को बो।

15 सुभाषचन्द्र बोस 'तत्त्व के रूप' (हिन्दी) : बोस का मान्यता की पुत्रा में विश्वास का। उन्होंने मोक्ष में अपने पत्रों में लिखा था कि शक्ति साधना भय पर विजय पान का साधन है।

16 *An Indian Pilgrim* पृ 82

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

विश्व प्रगति की ओर जा रहा है। दूसरे अतः प्रगति से भी यही अनुभूति होता है कि हम आगे की ओर बढ़ रहे हैं। इसके अतिरिक्त बौद्ध ने मूल्यशास्त्रीय तक भी दिया है। उनका कहना है कि जोषास्त्रीय तथा नतिक आधार पर प्रगति में विश्वास करना आवश्यक है।

बौद्ध का विचार है कि प्राचीन साम्य सम्प्रदाय के दाशनिना ने विकासवात्मक प्रगति की जो ठोस अवस्थाएँ और कीटिया निरूपित की थी वे आधुनिक मानव को स्वीकार्य नहीं हो सकती। उन्होंने स्पष्टर के विकासवादी सिद्धांत का उल्लेख किया है, जिसके अनुसार सरल से जटिल का विकास होता है। उन्होंने फान हाटमन द्वारा प्रतिपादित इस धारणा का भी उल्लेख किया है कि विश्व ज्ञान-शून्य इच्छावाक्ति की अभिव्यक्ति है। वे धापिनहायर का भी उल्लेख किया है कि विश्व के दशक का प्रतिनिधि है, उल्लेख कर सकते थे। वे बगसा के वृजनात्मक विकास तथा अतः प्रजा के सिद्धान्त से भी परिचित हैं। किंतु बौद्ध की धारणा है कि यद्यपि इन सिद्धांतों में सत्य का कुछ अंश है, फिर भी हेगल का द्वैतात्मक विकास का सिद्धांत इन सबसे अधिक समीचीन है।¹⁷ वे स्वीकार करते हैं कि कोई भी सिद्धांत सत्ता के समग्र पहलुओं का समुचित वर्णन नहीं कर सकता, फिर भी वे मानते हैं कि स्पष्टर के विकास और बगसा के वृजनात्मक विकास के सिद्धांतों की तुलना में हेगल का द्वैतात्मक प्रगति का सिद्धांत तत्कालास्त्रीय धारणाओं तथा दश काल में अभिव्यक्ति, दोनों ही क्षेत्रों में अधिक उपयुक्त है। बौद्ध लिखते हैं, 'किन्तु इसमें सन्देह नहीं कि हेगल का सिद्धांत सत्य के सर्वाधिक निकट है। वह तथ्या की अर्थ किसी सिद्धांत की अपेक्षा अधिक सत्यापनजनक धारणा करता है। साथ ही साथ उसे अविकल सत्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि जिन तथ्या का हमें ज्ञान है वे सब उससे भेल नहीं खाते।'¹⁸

इस धारणा की स्वीकार करते कि सत्ता (वास्तविकता) का स्वभाव बौद्धिक है। एनेक्सेगारस तथा हेगल सत्ता को बुद्धि अथवा विचार मानते थे। किंतु बौद्ध प्रेम को सत्ता की प्रकृति मानते हैं। उन्होंने लिखा है 'मेरी दृष्टि में प्रेम सत्ता का तात्त्विक स्वभाव है। प्रेम विश्व का सार है और मानव जीवन का तात्त्विक गुण है। मैं मानता हूँ कि यह धारणा भी अग्रणी है क्योंकि मैं वास्तविकता को नहीं जानता और न आज परम सत्ता को जानने का दावा करता हूँ, चाहे अतोगत्या वह मानव ज्ञान और अनुभव द्वारा भले ही साक्षात्कृत की जा सके। फिर भी मेरी दृष्टि में सब दावा के बावजूद यह सिद्धांत अधिकतम सत्य का द्योतक है और परम सत्य के सर्वाधिक निकट है। मुझे लोग पूछ सकते हैं कि मैं इस निष्कर्ष पर कैसे पहुँचा कि प्रेम सत्ता का स्वभाव है। मुझे कहना पड़ेगा कि मेरा ज्ञानशास्त्र परम्परावादी नहीं है। मैं इस निष्कर्ष पर कुछ अंशों में जीवन के सभी पहलुओं का बौद्धिक अध्ययन करके कुछ अतः प्रजा के द्वारा और कुछ 'यावहारिक आवश्यकताओं को ध्यान में रखकर पहुँचा हूँ। मैं अपने चतुर्विध प्रेम की लीला देखता हूँ अपने भीतर की मैं उसी प्रवृत्ति की देखता हूँ, मैं अनुभव करता हूँ कि 'मुझे अपना जीवन सायक बनाने के लिए प्रेम करना चाहिए' और जीवन का पुनर्निर्माण करने के लिए एक आधारभूत सिद्धांत के रूप में मुझे प्रेम की आवश्यकता है।¹⁹ अनेक कारणों से मैं इसी निष्कर्ष पर पहुँचा हूँ। मैं पहले कह चुका हूँ कि मानव जीवन में सारतत्व प्रेम है। प्रेम ही जीवन में बहुत कुछ ऐसा दैशन का मिलता है जो प्रेम में विरुद्ध है इसलिए मेरे इस कथन को चुनौती दी जा सकती है। किंतु इस विरोधाभास का समाधान सरलता से किया जा सकता है। सारतत्व की अमी पूर्ण अभिव्यक्ति नहीं हुई है वह अपने को देना और काल में व्यक्त कर रहे हैं। प्रेम भी सत्ता की भांति, जिसका कि वह सार है गत्यात्मक है। यह सम्भव है कि योग न यह धारणा कि प्रेम सत्ता का सार है नेमिज के नवहेगलवादी दाशनिना मकटागाट से ग्रहण की थी।²⁰ यह धारणा कि प्रेम सत्ता का सार है नेमिज के नवहेगलवादी दाशनिना मकटागाट से ग्रहण की थी।

17 बौद्ध ने *An Indian Pilgrim* के दो अनुच्छेदों में स्पष्टर हाटमन बगसा और हेगल का उल्लेख किया है। इनके सम्बन्ध में बौद्ध का विचार साया व प्रसार के हैं। ऐसा लगता है कि उनका सोन मार्गालाप तथा दशन के इतिहास पर वंशों का अध्ययन था, न कि मूल प्रथा का अनुसन्धान।

दृष्टिकोण मानवतावादी था। वे सत्ता के उन गुणों से अधिक प्रभावित नहीं थे जिनकी अभिव्यक्ति ब्रह्माण्ड में होती है, वे उसके उस रूप से अधिक आकृष्ट हुए थे जो मानव जाति के रूप में व्यक्त हुआ है। सत्ता की यह धारणा जो प्रेम को उसका सार मानती है वैष्णव दशन से समान है। अरविन्द आनन्द को सत्ता का परम सार मानते हैं, किन्तु बोस वैष्णवों के आस्तिकवाद के अनुयायी हैं इसलिए वे आनन्द को नहीं, प्रेम को सत्ता का मूल स्वभाव समझते हैं। यह भी सम्भव है कि उन पर अप्रत्यक्ष रूप से ईसाइयत की प्रेम की धारणा का भी प्रभाव पड़ा हो।

बोस की सत्ता विषयक धारणा से, जिसे उन्होंने मकटागाट से सीखा था, प्रतीत होता है कि उनका दृष्टिकोण अस्तित्ववादी भी है। उन्हें जीवन से अनुराग है। वे प्रत्ययवादी नहीं हैं। उन्हें वेदांत की इस धारणा से सहानुभूति नहीं है कि ब्रह्म एक निर्गुण तथा अनिवचनीय आध्यात्मिक सत्ता है। वे अपने को इस सीमा तक व्यवहारवादी कहते हैं कि वे सत्ता की उस धारणा को स्वीकार करना चाहते हैं जिसके अनुसार जीवन को ढाल सना सम्भव हो सके।

बोस को विचारों की सजनात्मक शक्ति में विश्वास था। कभी कभी वे इस धारणा को भी स्वीकार करते थे कि विचारों की अंतर्गत शक्ति स्वयंचालित होती है।¹⁹ प्रायः वे आस्तिक मक्त की भाँति ईश्वर की असीम महिमा तथा शक्ति का भी अनुभव करते थे और उन्हें ऐसा प्रतीत होता था कि मनुष्य ईश्वर के हाथों में एक लघु मूर्ति है।²¹

3 भारतीय इतिहास पर बोस के विचार

यद्यपि अपनी विशोरावस्था में बोस वेदांत दशन के प्रशंसक थे, किन्तु धीरे धीरे वे सामाजिक तथा राजनीतिक यथार्थवादी बन गये। तिलक की भाँति वे भी कम के समर्थक थे। वे आधुनिक वैज्ञानिक सम्प्रदाय की प्रविधियों को अपनाने के पक्ष में थे। विवेकाद की भाँति उनका भी विश्वास था कि अतिशय अहिंसा भारत के परामर्श के लिए उत्तरदायी थी। भारत की शक्ति के ह्रास के कारणों का विश्लेषण करते हुए बोस ने लिखा था, “यह तब, वह क्या चीज है जिसके कारण भारत का भौतिक तथा राजनीतिक क्षेत्रों में पतन हुआ है? उसका माध्यम तथा अतिप्राकृतिक शक्तियों में विश्वास, आधुनिक वैज्ञानिक प्रगति के सम्बंध में उसकी उदासीनता, आधुनिक युद्ध विज्ञान में उसका पिछड़ापन, उसके परिवर्ती दशन से उत्पन्न शांतिमय सत्ता की भावना तथा अहिंसा का पालन जो हास्यास्पद सीमा तक पहुँच गया है—ये सब भारत के परामर्श के कारण हैं।”²²

बोस का विचार है कि भारतीय राजनीति में हिंदुओं तथा मुसलमानों के पारस्परिक भेदभाव तथा अलगाव के सम्बंध में जो शोरगुल मचाया जाता है वह “बहुत कुछ कृत्रिम चीज” है। उन्होंने यहाँ तक कहा कि ब्रिटिश सत्ता की स्थापना से पहले की भारतीय राजनीतिक व्यवस्था को मुसलिम व्यवस्था कहना अनुपयुक्त है, क्योंकि दिल्ली में केन्द्रीय प्रशासन तथा प्रांतीय प्रशासन, दोनों ही क्षेत्रों में अनेक प्रभावशाली हिंदुओं का मुसलिम शासन के साथ सहयोग था।³

बोस का कहना था कि बंगाल कुछ सीमा तक अनुपम है। वह भारत के अग्र भाग से मिल

20 ‘संघ के स्वप्न’। 26 जनवरी 1940 को बोस ने बंगाल के गवर्नर को एक पत्र में लिखा था “इस सप्ताह में हर वस्तु नाश को प्राप्त होती है और होगी—किंतु विचार, आदर्श तथा स्वप्न नष्ट नहीं होते। किसी एक व्यक्ति को एक विचार के लिए भले ही मरना पड़े—किंतु उसकी मृत्यु के उपरान्त वह विचार हजारों व्यक्तियों के रूप में अवतरित होगा। इसी प्रकार विकास का चक्र घूमता रहता है और एक पीढ़ी अपने विचारों और स्वप्नों को दूसरी पीढ़ी को विरासत के रूप में देती रहती है।

21 वही।

22 सुभाषचन्द्र बोस, *The Indian Struggle* (1920-1934), पृ. 192

23 भारत के इतिहास पर मनन करने वाले ने निम्नलिखित छह सामान्य निष्कर्ष निकाले

- (1) उत्थान के एक युग के बाद पतन का काल आया है और उसके बाद फिर नया विप्लव हुआ है।
- (2) पतन मुख्यतः शारीरिक तथा बौद्धिक क्षमता का परिणाम होता है।
- (3) प्रगति तथा नवीन इनीकरण नये विचारों के अन्तर्ग्रामण और कभी कभी नये रक्त के सम्मिश्रण के फल स्वरूप सम्भव हुआ है।
- (4) प्रत्येक नवीन युग के अग्रदूत वे लोग रहते हैं जो बौद्धिक प्रतिभा तथा सैनिक चतुराई में दूसरों से अग्र हैं।
- (5) भारत के सम्पूर्ण इतिहास के विभिन्न तत्वों की धीरे धीरे भारतीय समाज में जातिगत विलयन किया गया है। अंग्रेजी इसके प्रथम तथा अन्तिम अवस्था हैं।
- (6) केन्द्रीय शासन में परिवर्तनों के बावजूद जनता सदैव बहुत अल्प मात्रा में वास्तविक स्वतंत्रता की अभ्यस्त रही है।

आधुनिक भारतीय राजनीति का चिन्तन

है। इस विनिष्टता का कारण यह है कि वगान की जनान्त्रिक मध्य, द्रविड तथा मगाल, इन तीन जातिया का समन्वय है। इस जातीय समन्वय के कारण वगान की प्रतिमा का व्यापन रूप में प्रभुता हुआ है। आर्यों का आन्ध्र तथा धर्मनिष्ठा, द्रविड का कलात्मक जीवन तथा नस्ल भाषा, और मगाल का धातुय तथा यथायवाद, इन सबन मिश्रित वगान का चरित्र की मुख्य प्रवृत्तिया का निर्माण किया है।¹⁴ वास १ कलामा नि वगाल की मनुष्यता में तीन प्रमुख धाराएँ हैं—(१) तत्त्ववाद (२) धर्माध्ययन, तथा (३) नव्य 'यय और रघुनन्दन की स्मृति। तत्र व कारण वगालिया का तिष्ठति तथा अय पवतीय जातिया का साथ साम्य है। कल्याण धर्म की वजह से वगाल का द्रविड जातिया का साथ वगुत्व है।¹⁵

योग के जीवा तथा दान में जो परिवर्तन हुआ यह बहुत राका है। उहान एन आध्यात्मिक आदर्शवाद का रूप में अपना जीवन आरम्भ किया और अतः राजनीति का व्यापन रूप में

गया।¹⁶ उह राजनीति तथा नैतिक प्रवृत्ति का आलोचक थे, क्योंकि वे समझते थे कि गांधीवाद राजनीति को उसके अपन स्तर पर समझन का प्रयत्न नहीं किया जाता। व स्वयं लिखते हैं, 'हम सम्राट का जो देय है वह सम्राट को देना है।' अतः यह है कि जिस प्रकार ईश्वर का पालन करना चाहिए, उसी प्रकार वीर मनुष्य का अपन नैतिक तथा राजनीतिक दोना ही प्रकार के दायित्व का पूरा करना है। चाहते थे कि मनुष्य का अपन नैतिक तथा राजनीतिक दोना ही प्रकार के दायित्व का पूरा करना है। इस प्रकार हम देखते हैं कि वास का राजनीति के सम्बन्ध में वह नैतिक दृष्टिकोण पसंद नहीं था जिसका सैद्धांतिक स्तर पर प्लेटो सिद्धे और ग्रीन ने प्रतिपादन किया था और जिसका व्यावहारिक स्तर पर गोल्ले और गांधी ने अनुकरण किया था। व राजनीति का यथायवाद के मूल्यों को समझना और धार्मिक तथा राजनीति नामका को मिश्रित करने के पक्ष में नहीं थे। यथायवादी होने के नाते वीर राजनीतिक सौदागारी में भी विश्वास करते थे। उहने लिखा है "राजनीति सौदागारी का रहस्य यह है कि आप जितने शक्तिशाली हैं उससे अधिक शक्तिकारी जान पड़ें।" गांधीजी ने १९३१ में लंदन में द्वितीय गोलमेज सम्मेलन के अवसर पर अपनी नीति जिस नम्रता और लुत्ते हृदय से सब संमुख लोचकर रख दी थी वह वीर को पसंद नहीं आयी। वीर ने लिखा है 'इसके विपरीत यदि महात्माजी अधिनायक स्तानिन, ड्यूस् सुसोत्तिनी अथवा पूरूर हिटलर की भाषा में वोलते तो जान बुल (अंग्रेज) उनकी बात को समझता और थका से अपना सिर झुका लता।' अतः वीर राजनीति में न कि नैतिकतावादी अथवा दार्शनिक। वे इस सिद्धांत को स्वीकार करते थे कि मनुष्य को राजनीतिक परिस्थितियों को आवश्यकताओं का सामना करने के योग्य बनना चाहिए।

राष्ट्र निर्माण के काम में भारी कष्ट सहने पड़ते हैं और त्याग करना पड़ता है। वीर ने हठता से घोषणा की थी कि उपयोगिता अथवा नायसायकता के आधार पर राष्ट्र निर्मित नहीं किया जा सकता। एडमण्ड बक तथा नुरेद्रनाथ बनर्जी उपयोगिता के सिद्धांत के अनुयायी थे।¹⁷ किंतु वास का कहना था कि राष्ट्र के पुनर्निर्माण का वास्तविक कार्य तभी सम्पन्न हो सकता है जब

24 वीर तदन के स्वयं ।
25 वही ।

26 *An Indian Pilgrim* में वीरने लिखा है कि जब वे कश्मिर में थे उस समय उन्होंने बिस्मिल की *Autobiography* मैट्रिनिज के *Memoirs* काज़ूर के *Letters* जालि पढ़े थे। इन ग्रंथों के अनुशीलन से वेरी राज नीति का रूप का उत्तरना मिली थी। (पृ १२२)। १९३९ में लिपुरा में अपने अध्यक्षाव भाषण में वास ने कहा था कि मैं एक पक्ष के यथायवानी के रूप में वाक कर रहा हूँ। उनका ज्ञापक था कि परिस्थिति को पूजित यथायवानी हम से देखना चाहिए।

27 वीर, *The Indian Struggle* पृ ३२०
28 वही ।
29 वही ।
30 *An Indian Pilgrim* पृ १३४

लागो म "हैम्पडन और जॉमवेल जैसा अविवक्षित जादूवाद हो।"³¹ उन्होंने विवेकानन्द के इस कथन को दुहराया कि बिना त्याग के साक्षात्कार नहीं हो सकता। उनकी दृढ़ धारणा थी कि राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त करने के लिए घोरतम कष्ट उठाने पड़ेंगे। वास्तव में वे मानते थे कि स्वाधीनता की प्राप्ति के लिए महान नैतिक तैयारियों की आवश्यकता है। इस प्रकार यद्यपि विदेशी नागरिकताही के विरुद्ध सघर्ष के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण यथार्थवादी था, किन्तु वे मानते थे कि भारतीय जनता की आत्म-त्याग तथा कष्ट-महन के बिना सफलता नहीं मिल सकती।

बोस को कोरी राजनीतिक स्वतन्त्रता सन्तुष्ट नहीं कर सकती थी। इसमें सन्देह नहीं कि वे देश की राजनीतिक स्वतन्त्रता की तात्कालिक आवश्यकता को स्वीकार करते थे, किन्तु यथार्थवादी होने के नाते वे इस बात को भली भाँति समझते थे कि जमींदारों तथा किसानों, पूँजीपतियों तथा मजदूरों, अमीरों तथा गरीबों के 'आंतरिक सामाजिक सघर्ष' को स्थगित नहीं किया जा सकता। उनका यह भी विचार था कि भारतीय समाज के धनी वर्ग ब्रिटिश सरकार के पक्ष में सम्मिलित हो जायेंगे। उन्होंने लिखा था, "इसलिए इतिहास का याथार्थ्य अनिवार्यतः अपने मांग का अनुसरण करेगा, राजनीतिक सघर्ष तथा सामाजिक सघर्ष साथ साथ चलना पड़ेगा। जो दल भारत के लिए राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त करेगा वही दल जनता को सामाजिक तथा आर्थिक स्वतन्त्रता भी दिलायेगा।"³² शताब्दी के चतुर्थ दशक में वास्तववादी (वामपंथी) शक्तियों के माने हुए नेता थे।³³ उनके वामपंथ के दो पहलू थे। तृतीय दशक के अंतिम वर्षों में उनके वामवाद (वामपंथ) का अभिप्राय औपनिवेशिक स्वराज की मांग का विरोध करना था।³⁴ अथ नेताजी से मिलकर बोस ने पूरे स्वतन्त्रता का समयन किया। चतुर्थ दशक में तथा उसके बाद बोस के वामवाद ने स्पष्टतः आर्थिक रूप धारण कर लिया। 19 मार्च, 1904 में रामगढ़ में हुए अखिल भारतीय ससम्मिता विरोधी सम्मेलन में भाषण देते हुए बोस ने कहा था, "यहाँ पर यह समझने के लिए कि वामवाद से हमारा अभिप्राय क्या है, दो शब्द कहना आवश्यक है। वर्तमान युग हमारे आन्दोलन की साम्राज्यवाद विरोधी अवस्था है। इस युग में हमारा मुख्य काम साम्राज्यवाद का अंत करना तथा भारतीय जनता के लिए राष्ट्रीय स्वतन्त्रता प्राप्त करना है। जब स्वतन्त्रता मिल जायगी तो राष्ट्रीय पुनर्निर्माण का युग प्रारम्भ होगा, और वह हमारे आन्दोलन की समाजवादी अवस्था होगी। वर्तमान अवस्था में वामवादी न कहलायेंगे जो साम्राज्य के विरुद्ध बिना किसी प्रकार का ससम्मिता किये सघर्ष जारी रखेंगे। जो साम्राज्यवाद के विरुद्ध सघर्ष में डगमगाते और हिचकिचाते हैं, उन्हें किसी भी रूप में वामवादी नहीं कहा जा सकता। हमारे आन्दोलन की जगली अवस्था में वामवाद समाजवाद का पर्यायवाची होगा—किन्तु वर्तमान अवस्था में 'वामवादी और 'साम्राज्यवाद विरोधी' का एक ही अर्थ है। बोस ने कभी परम्परावादी मार्क्सवाद को अंगीकार नहीं किया। उनकी हिंदू आध्यात्मवादी दशन की तत्त्वशास्त्रीय धारणाओं में इतनी गहरी जास्था थी कि मार्क्स का द्वैतात्मक भौतिकवाद उनकी आत्मा को कभी स्पर्श नहीं दे सकता था। किन्तु उन्होंने समाजवादी विचारधारा का समयन किया। हरिपुरा कांग्रेस के अवसर पर अपने अध्यात्मिक भाषण में उन्होंने कहा, "मुझे इसमें तनिक भी सन्देह नहीं है कि हमारी दरिद्रता, निरक्षरता, और बीमारी के उन्मूलन तथा बौद्धिक उत्पादन और वितरण से सम्बंधित समस्याओं का प्रभावकारी समाधान समाजवादी मांग पर चलकर ही प्राप्त किया जा सकता है।" उनका कहना था कि दरिद्रता तथा निरक्षरता का उन्मूलन राष्ट्रीय पुनर्निर्माण के मुख्य काम हैं। उन्होंने जमींदारों का उन्मूलन तथा किसानों की श्रमशक्ति का अंत करने तथा देहाती क्षेत्रों में सस्ते ऋण की व्यवस्था करने का समयन किया। उन्हें सहकारी आन्दोलन के प्रसार में विश्वास था। वे कृषि में वैज्ञानिक प्रणालियों को अपनाने के

31 वही।

32 वास *The Indian Struggle*, पृ 413-14

33 वही पृ 45 46 55

34 पटनामि सोनारामय्या *History of the Indian National Congress* जिल् 1, पृष्ठ 330 31 (द्वितीय प्रकाशन, 1946)।

35 *The Indian Annual Register* 1938 जिल् 1, पृ 340 पर उद्धृत।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

पक्ष म भी थे। उन्होंने प्रस्ताव रखा कि राजकीय स्वामित्व तथा राजकीय नियन्त्रण क अंतगत औद्योगिक विकास करने के लिए व्यापक योजना तैयार की जाय। हरिपुरा के अध्यक्षीय भाषण म उन्होंने समाजवाद म अपनी आस्था स्पष्ट रूप से व्यक्त करदी थी। उन्होंने कहा, "राज्य की योजना म धीर धीरे समाजीकरण करने की व्यापक योजना अपनानी पड़ेगी।"³⁶ उन्होंने बतलाया कि यद्यपि समाजवाद भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के लिए तात्कालिक सस्यता नहीं है, फिर भी समाजवादी प्रचार आवश्यक है जिससे कि स्वतंत्रता मिलने पर देश समाजवाद के लिए तैयार हो सके।³⁷ बोस मजदूर वर्ग के हिता के समर्थक थे।³⁸ उनके कुछ विरोधिया को, जिन्होंने उन्हें फासीवादी कहा था उनसे वामवाद म सदेह था। यह सत्य है कि बोस ने अपने आर्थिक विचारा की उच्च सैद्धांतिक स्तर पर कभी ध्याया नहीं की। किंतु इसम सदेह नहीं कि व श्रमिक वर्गों की आकांक्षाओं तथा हिता को अधिकाधिक मायता देने के पक्ष म थे।

बोस को पूर्ण विश्वास था कि साम्यवाद भारत म सफल नहीं हो सकता। चूंकि साम्यवाद राष्ट्रवाद को केवल पूंजीवाद की एक गौण उपज मानता है इसलिए भारत के राष्ट्रवादी तत्वों का उसका साथ रामात्मक सम्बंध नहीं हो सकता। उनकी यह भी भावना थी कि भारतीय जनता की धर्म विरोधी तथा नास्तिक साम्यवाद के साथ सहानुभूति नहीं हो सकती, क्योंकि इस देश में लोगों की धर्म समर्थन करने वाले परम्परावादी चर्च के प्रति थी। जो लोग साम्यवाद के आर्थिक सिद्धान्तों का स्वीकार करते हैं वे भी ऐतिहासिक भोक्तिवाद के समानशास्त्र को अंगीकार करने म हिचकिचायेंगे। मार्क्सवादी आर्थिक तत्व को अतिव्यय महत्व देते हैं बोस उसका समर्थन करने के लिए तैयार नहीं थे।³⁹ उनका यह भी कहना था कि साम्यवाद का मुद्दा-सम्बंधी सिद्धांत⁴⁰ के क्षय म कोई योगदान नहीं है, उस विषय म उसने परम्परावादी अंधाशास्त्र का भी अनुगमन किया है।⁴¹ बोस की भावना थी कि स्वतंत्र भारत म राज्य जनता का साधन होगा इसलिए यहां वर्ग-संघर्ष की कहानी को उद्धारने की आवश्यकता नहीं होगी जैसा कि सावियत रूस म हुआ था।⁴² रूस म मजदूर वर्ग की समस्याओं को अधिक महत्व दिया गया था, किंतु भारत म किसानों की बहुसंख्या है इसलिए यहां उनकी समस्याओं का मजदूरों की समस्याओं से कहीं अधिक महत्व होगा।⁴³

सुमाप बोस को आशा थी कि भारत म वामवादी दल की शक्ति बढ़ेगी, क्योंकि या धीजी के नेतृत्व म कांग्रेस एक ऐसा संगठन है जो सामाजिक दृष्टि से निम्न वर्ग परस्पर विरोधी तत्वों की किसी न किसी प्रकार एक सूत्र म बांधने का प्रयत्न कर रहा है। इसलिए उन्होंने नय दल के लिए, जिससे उन्हें आशा थी निम्नलिखित कार्यक्रम तैयार किया जिसम एक दृष्टि से उनके राजनीतिक विचारा का सार निहित है

- (1) दल जनता के अर्थात् किसानों और मजदूरों के हिता का समर्थन करेगा, न कि जमींदारों पूंजीपतियों और साहूकारी वर्गों के निहित स्वार्थों का।
- (2) वह भारतीय जनता की पूर्ण राजनीतिक तथा आर्थिक मुक्ति के लिए कार्य करेगा।
- (3) वह अतिम उद्देश्य के रूप म सहायक शासन का समर्थन करेगा, किंतु आगामी कुछ

36 बड़ा पृ 341
37 बड़ी, पृ 346

38 जनरल मोहनसिंहने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि नवगामी मार्क्सवाद का अभाव है। देखिये 'Netaji' Congress Unmasked अध्याय 9, पृष्ठ 119-38।

39 The Indian Struggle 1935-1942 पृष्ठ 120

40 बात मिलिकिया के मिलिट्री प्रतियोगिता के स्वतन्त्र मुद्दा के सिद्धांत के प्रकाश में। देखिये 'Netaji' 1935-1942 पृष्ठ 72

41 बड़ी पृ 431-32

42 बड़ी पृ 120

43 बड़ी पृ 120

वर्षों तक वह अधिनायकवादी शक्तियों से सम्पन्न एक मजबूत वैद्रीय सरकार में विश्वास करेगा जिससे कि भारत अपने पैरों पर खड़ा हो सके।⁴⁴

(4) देश के खेतिहर तथा औद्योगिक जीवन का पुनसंगठन करने के लिए उसे राजकीय नियोजन की सुदृढ़ तथा समुचित व्यवस्था में विश्वास होगा।

(5) वह नयी सामाजिक व्यवस्था का उन पुराने गाँव समाजा के आधार पर निर्माण करने का प्रयत्न करेगा जिनमें गाँव पंच शासन करते थे। इसके अतिरिक्त वह जाति जसी वर्तमान सामाजिक दीवारा को ध्वस्त करने की भी चेष्टा करेगा।

(6) वह आधुनिक सत्तार में प्रचलित सिद्धांत तथा प्रयोगों को ध्यान में रखते हुए एक नयी मुद्रा-व्यवस्था की स्थापना करने का प्रयत्न करेगा।

(7) वह जमींदारी प्रथा का उन्मूलन करने तथा सम्पूर्ण भारत में एकसी भूमि व्यवस्था कायम करने की कोशिश करेगा।

(8) वह उस प्रकार के लोकतन्त्र का समर्थन नहीं करेगा जैसा कि विकटोरिया के शासन-काल के मध्य में इंग्लैण्ड में प्रचलित था। वह एक ऐसे शक्तिशाली दल के शासन में विश्वास करेगा जो सैनिक अनुशासन के द्वारा परस्पर आवद्ध होगा। जब भारतवासी स्वतन्त्र हो जायेंगे और उन्हें पूर्णतः अपने साधनों पर ही निर्भर रहना होगा उस समय देश की एकता को कायम रखने तथा अराजकता को रोकने का यही एकमात्र साधन होगा।

(9) भारत की स्वतन्त्रता के पक्ष को मजबूत बनाने के लिए वह अपने आन्दोलन को भारत के भीतर तक ही सीमित नहीं रखेगा, बल्कि वह अन्तरराष्ट्रीय प्रचार का भी सहारा लेगा और उसके लिए विद्यमान अन्तरराष्ट्रीय संगठन का प्रयोग करने का प्रयत्न करेगा।

(10) वह सब उग्रवादी संगठनों को एक राष्ट्रीय कार्यपालिका के अंतर्गत संगठित करने का प्रयत्न करेगा जिससे जब कभी कोई कार्यवाही की जाय तो अनेक मोर्चों पर एक साथ कार्य किया जा सके।⁴⁵

5 बोस द्वारा गांधीवादी विचारों तथा कार्यक्रमों की आलोचना

सुभाष बोस के मन में गांधीजी के चरित्र तथा व्यक्तित्व के लिए गहरा सम्मान था। 6 जुलाई, 1944 को रगून रडिया से एक प्रसारण में उन्होंने महात्माजी को राष्ट्रपिता कहकर अभिनंदन किया और उनसे भारत के स्वाधीनता संग्राम में सफलता के लिए आशीर्वाद मांगा। वे गांधीजी की सत्यनिष्ठा तथा चारित्रिक पवित्रता की प्रशंसा किया करते थे। बास उनकी "अनन्य भक्ति, उनकी दुर्दमनीय इच्छाशक्ति तथा अथक नियासीलता के समस्त शीश नवाते थे।⁴⁶ वे उनके मानवतावादी दृष्टिकोण तथा अहिंसामार्ग की भावना की सराहना किया करते थे।⁴⁷ उन्होंने स्वीकार किया था कि कांग्रेस को सुदृढ़ बनाने तथा जनता में व्यापक जागृति उत्पन्न करने के लिए गांधीजी ने महान् कार्य किया है। किन्तु वे कभी गांधीवादी नहीं बन सके। उनका कहना था कि गांधीवाद का सम्बन्ध केवल कार्यक्रमों अर्थात् सत्याग्रह से है, उसका कोई सामाजिक दंगन अथवा सामाजिक पुनर्निर्माण का कोई कार्यक्रम नहीं है।⁴⁸ उन्होंने गांधीजी के विचारों तथा कार्यक्रमों का पांच आधारों पर विरोध किया।⁴⁹

राजनीतिक यथार्थवादी होने के नाते बोस गांधीजी के अतिशय नैतिक आदर्शवाद की मर्यादा नहीं कर सके। उनकी भावना थी कि प्रयोजन की शुद्धता के सम्बन्ध में सूक्ष्म नैतिक ध्यान-

44 यह कार्यक्रम जिसमें अधिनायकवादी शक्तियों से सम्पन्न शक्तिशाली वैद्रीय सरकार पर बल दिया गया था बोस की पालीवादी मनोवृत्ति का चोखत है।

45 बोस *The Indian Struggle*, पृ. 428-29

46 वही, पृष्ठ 408

47 वही, पृष्ठ 408-9

48 वही पृष्ठ 483

49 सुभाषचन्द्र बोस 'The Role of Mahatma Gandhi in Indian History,' *The Indian Struggle*, अध्याय 16, पृ. 906-14

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

चीन में फौजन से राजनीतिक समस्याएँ उत्पन्न होती हैं। उनका विश्वास था कि राजनीतिक कार्य में सफलता के लिए सौदागरी की चालों की आवश्यकता होती है और बाह्य आडम्बर बनाना पड़ता है। बोस का कहना था कि गांधीजी दोहरी भूमिका अदा कर रहे हैं—व भारतीय जनता व राजनीतिक नेता हैं और साथ ही साथ अहिंसा के नैतिक जगदगुरु हैं। इससे भारी उत्पन्न और भ्रम उत्पन्न हुआ है और महात्माजी दोहरी भूमिका सफलतापूर्वक अदा नहीं कर सके हैं क्योंकि एक व्यक्ति के लिए दो भूमिकाएँ अदा करना सदैव आसान नहीं है।⁵⁰ चूंकि समस्याओं के प्रति उनका दृष्टिकोण तत्काल नैतिक है, इसलिए वे ब्रिटिश राजनीतिज्ञों और प्रतिस्पर्धावादियों की कुटिल चालों तथा पड़ोशियों को समझने में असफल रहे हैं। महात्माजी की शक्ति इसमें निहित है कि अपनी जनता की मन स्थिति की ओर उह बुनियादी समझ है, किन्तु व अपने विरोधियों की मनोवृत्ति को समझने में असफल रहे हैं।

बोस के अनुसार गांधीवाद का ज्ञानशास्त्रीय आधार 'अनुद्विवाद' था। चूंकि गांधीजी का ईश्वर के करुणामय शिक्त्व में विश्वास था इसलिए व कहा करते थे कि मेरे लिए एक कदम पर्याप्त है।⁵¹ उह आया थी कि कुछ साधना से कल्याणकारी उद्देश्य अनिवार्य सिद्ध हो जायेंगे। किन्तु बोस स्वयं राजनीतिक यथार्थवादी थे इसलिए व चाहते थे कि राष्ट्र के राजनीतिक उद्देश्यों का एक बुद्धिसंगत षाट तयार किया जाय और उसको साक्षात्कृत करने के लिए आवश्यक साधना को समझूँकर निर्धारित किया जाय। गांधीजी के राजनीतिक विचारों के अंत प्रशासनिक आधारों को समझने में असफल रहे। गांधीजी के अंतरात्मा की नीरव पुकार का सुनने के अन्त्यस्ते थे किन्तु बोस को कूटनीतिक गुताडों और राजनीतिक शक्ति में विश्वास था। उनका विचार म स्वराज दल का उत्थान गांधीवाद के विरुद्ध बुद्धिवादी प्रतिक्रिया का द्योतक था।⁵² उनकी भावना थी कि चित्तरंजनदास मोतीलाल नेहरू तथा लाला लाजपत राय की मृत्यु से गांधीवादी अनुद्विवाद के प्रभुत्व के लिए मजबूती हो गया था।⁵³ बुद्धिवादी वग व कुछ प्रभावशाली तत्व प्रारम्भ में गांधीजी के विरुद्ध थे किन्तु जनता में पगम्बर के लिए जो उमादपूर्ण श्रद्धापूर्ण भावनाएँ थी उहाने उनके विरोध को कुचल दिया था।

बोस की भावना थी कि केवल अहिंसा द्वारा स्वराज्य प्राप्त नहीं किया जा सकता। उनका कहना था कि अहिंसात्मक सत्याग्रह में लोकमत को उमाडने की क्षमता हावी है किन्तु कबल उसने कलवृत्ते पर स्वतन्त्रता नहीं प्राप्त की जा सकती। बोस का विचार था कि अहिंसा व पूरक के रूप में दो अन्य कार्य प्रणालियों का प्रयोग किया जाना चाहिए (क) कूटनीति, तथा (ख) अंतरराष्ट्रीय प्रचार।⁵⁴ व अपने राजनीतिक गुरु⁵⁵ चित्तरंजनदास तथा मोतीलाल नेहरू की कूटनीतिक प्रणालियाँ तथा योग्यता की सराहना किया करते थे। गांधीजी देश में ठोस रचनात्मक कार्य करने में विश्वास करते थे। उनकी धारणा थी कि कार्य ही सबसे अच्छा प्रचार है। बोस का विचार था कि जब गांधीजी को द्वितीय गोलमेज सम्मेलन की निरवकता स्पष्ट हो गयी थी तो उह चाहिए था कि उसी समय उसका अधिवेशन को छाड कर चले जात और सम्मेलन व सोलसलेपन का मडाफोड करने के लिए अमेरिका तथा यूरोपीय महाद्वीप की यात्रा पर निकल पडते।

गांधीजी ने सम्पूर्ण भारतीय राष्ट्र का प्रतिनिधित्व करने का दावा किया था इसलिए उहाने विभिन्न वर्गों की पारस्परिक शत्रुता को कम करने के लिए सामाजिक सामंजस्य तथा मेल मिलाप का समर्थन किया। वे जमींदार तथा किसान पंजीपति और मजदूर सभी व प्रतिनिधि बनना चाहते थे। इसके विपरीत बोस धनिका तथा निधना के बीच सामाजिक संपर्क को अत्यावश्यक मानते थे।

50 वही, पृ 322

51 वही पृ 164

52 वही पृ 90 91, 104

53 सुभाषचन्द्र बोस ने 1938 में ब्रिटिश क हरिपुरा अधिवेशन में बयान पर अपने अध्यापीय भाषण में इन बातों का समर्थन किया था कि ब्रिटिश को यूरोपीय एशिया अफ्रीका तथा उत्तरी मध्य और दक्षिणी अमेरिका में अपने विश्वसनीय प्रतिनिधि भन्ने चाहिए। व चाहते थे कि 'आपका पमान पर व अंतराष्ट्रीय सम्पर्क कायम किया जाय'।

54 बोस ने हरिपुरा कांग्रेस के बयान पर अपने अध्यापीय भाषण में चित्तरंजनदास को अपना 'गुरु' बताया था।

उनकी भावना थी कि देश के धनी तथा समृद्ध वर्ग अनिवार्यतः विदेशी साम्राज्यवादियों के पक्ष में सम्मिलित हो जायेंगे इसलिए वे इसके विरुद्ध थे कि गांधीवाद के अन्तर्गत देश के विभिन्न विपभाग तत्त्वा को एक ही स्थान पर एकत्रित किया जाय। उन्हें आशा थी कि एक ऐसा वामपंथी दल निश्चय ही उदित होगा जो अधिक जुझारू और उग्र तत्त्वा का सघटित कर सकेगा। ऐसा दल गांधीवादी नेतृत्व से बाहर रहकर देश की स्वाधीनता प्राप्त करने में सफल होगा। अपनी पुस्तक 'द इण्डियन स्ट्रगल (भारतीय संघर्ष)' के अन्त में वास ने लिखा है "किन्तु भारत को महात्मा गांधी के नेतृत्व में मुक्ति नहीं मिल सकती।" इतिहास ने सिद्ध कर दिया है कि बोस एक ऐसे पैगम्बर थे जिनकी भविष्यवाणी गलत सिद्ध हुई।⁵

बोस का विचार था कि गांधीजी न चेतन अथवा अचेतन रूप में भारतीय जनता की सामूहिक मनोवृत्ति के कुछ तत्त्वा को उभाड़कर अनुचित लाभ उठाया था। इसके लिए बोस गांधीजी की आलोचना किया करते थे। भारतीय जनता के मन में मत्तो तथा ऋणियों के लिए अगाध श्रद्धा है। गांधीजी ने सत्त की वेशभूषा अपमाली थी। यही कारण था कि उन्हें जनता का समर्थन तथा आश्चर्यजनक लोकप्रियता मिली। वाम की भावना थी कि जनता की भावनाओं का इस प्रकार प्रयोग करने से देश में स्वतंत्र चिन्तन तथा वस्तुगत विश्लेषण की प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन नहीं मिला, यह तो एक बुद्धिभूय राजनीतिक प्रणाली थी।

6 क्या बोस फासीवादी थे ?

बोस को राजनीतिक यथार्थवाद में विश्वास था। उनकी बुद्धि बहुत ही कुशाग्र थी। उन्होंने स्वीकार किया कि भारतीय स्वाधीनता के पक्ष में सहानुभूतिपूर्ण विश्वव्यापी लोकमत तैयार करने के लिए विदेशों में प्रचार करने की आवश्यकता है। इस प्रकार वे देश के बाहर भारत के लिए मित्रों की खोज करने में विश्वास करते थे।

इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि बोस के मन में फासीवादी अधिनायकों के सबल तरीका के प्रति भावनात्मक झुकाव था। 1934-35 में बोस ने अपनी पुस्तक 'भारतीय संघर्ष' में लिखा था कि मुसोलिनी एक ऐसा व्यक्ति है जिसका आधुनिक यूरोप की राजनीति में विशेष महत्व है। 1931 में गांधीजी ने इटली की यात्रा की और मुसोलिनी से मेंट की। इसको बोस ने बहुत ही महत्वपूर्ण माना। उन्होंने लिखा था, "गांधीजी ने इटली की यात्रा करके महान सावजनिक सेवा की है। खेद की बात केवल यह है कि वे वहां और अधिक नहीं ठहरे तथा अधिक निजी सम्पर्क कायम नहीं किये।"⁵⁷

बोस को इंग्लैंड के विक्टोरिया युगीन लोकतन्त्र की परम्परागत काय प्रणाली में विश्वास नहीं था, और न वे उन्नीसवीं शताब्दी के फ्रांस के पूंजीवादी गणतन्त्र के तरीकों को सत्तापजनक

- 55 *The Indian Struggle*, पृष्ठ 414। जब 1933 में गांधीजी ने आत्मबुद्धि के लिए 21 दिन का उपवास किया तो उस समय बोस और विदुलभाई पटेल ने विएना से एक समुक्त वक्तव्य निकाला जिसमें उन्होंने कहा, हमारा स्पष्ट मत है कि गांधीजी एक राजनीतिक नेता के रूप में असफल हो चुके हैं। इसलिए वह समय आ गया है जबकि कांग्रेस का नवीन सिद्धांतों का आधार पर और नये तरीकों से प्रातिनिधिक पुनर्गठन किया जाय। उसके लिए एक नये नेता की आवश्यकता है क्योंकि यह आशा करना अनुचित होगा कि श्री गांधी ऐसे कार्यक्रम की कार्याधिपति कर सकेंगे जो उनके जीवन भर के सिद्धांतों के प्रतिकूल हैं।
- 56 किन्तु बोस ने हरिपुरा में अपने अध्यापनीय भाषण में कहा था कि भारत की स्वतंत्रता के लिए गांधीजी की आवश्यकता है। उनका कथन था "भारत इस स्थिति में नहीं है कि वह छोर तक और इस समय तक वह निश्चय ही नहीं छोड़ा जा सकता। हम उनकी आवश्यकता इसलिए है कि हमारा संघ पुनः पुनः और वमनस्थ में मुक्त रह सके। हम भारतीय स्वतंत्रता के लिए उनकी आवश्यकता है। हमसे भी अधिक हम मानवजाति के हित के लिए उनकी आवश्यकता है। सम्भवतः बोस धोताओं की प्रशंसा करने के लिए यह श्रम कर रहे थे।
- 57 *The Indian Struggle*, पृष्ठ 322। जवाहरलाल नेहरू ने लिखा है कि 1938 में जब सुभाषचन्द्र बाप भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष थे उस समय उन्होंने "इस बात की स्वीकृति नहीं दी कि कांग्रेस कोई नया काम करे जो जापान जैसी अथवा इटली के विरुद्ध है। फिर भी कांग्रेस में और दश में ऐसी भावना थी कि उन्होंने कांग्रेस द्वारा चीन तथा फासीवादियों और नास्तियों के आक्रमण के विचार देखा के प्रति कार्यक्रम द्वारा प्रदर्शन सहानुभूति का विरोध नहीं किया। हमने उनकी अध्यक्षता के काल में अनेक प्रस्ताव पाम किये और अनेक प्रस्तावों का समर्थन किया जिसका उन्होंने अनुमोदन नहीं किया किन्तु उन्होंने उनको महन कर लिया क्योंकि वे उनके पीछे जो भावनाएँ थी उनकी शक्ति को समझत थे।

सहायता ली थी। उन्होंने 'नेता' की उपाधि ग्रहण की थी। यह शब्द जर्मन शब्द 'फ्यूरर' का संस्कृत तथा हिंदी पर्यायवाची है। स्वयं में इस उपाधि को अपनाने का कोई विशेष महत्व नहीं था।⁶¹ कदाचित् उनकी सेना का प्रशासकीय संगठन फासीवादियों की सत्तावादी नेतृत्व की धारणा पर आधारित था, और उस लोकतांत्रिक नियंत्रण के सिद्धांत के विपरीत था जो कुछ अंश में पाश्चात्य देशों के सैनिक संगठन में पाया जाता है।⁶² किंतु यदि यह सत्य भी हो, तो भी लोक-तंत्रीय राजनीतिक आचार की दृष्टि से इसका विशेष महत्व नहीं है।

किंतु बोस को फासीवाद के अतिवादी सिद्धांत में विश्वास नहीं था। उन्होंने कभी साम्राज्यवादी प्रसार का समर्थन नहीं किया,⁶³ और न कभी जातीय (नस्लगत) सर्वोच्चता के सिद्धान्त को स्वीकार किया। वे जब तक भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस में रहे तब तक शापित जनता के हिता का समर्थन करते रहे। अतः यह कल्पना करना अनुचित होगा कि यदि उनके हाथों में राजनीतिक शक्ति आ जाती तो वे जर्मनी और इटली के फासीवादियों की भांति शोषक तथा प्रभुताशासी वर्गों से मिल जाते।

दार्शनिक क्षेत्र में बोस हेगेल के द्वारारमक बौद्धिक विकास के सिद्धांत में तथा बष्पावों के प्रेम के आदर्श में विश्वास करते थे। इसलिए यह मान लेना के लिए कोई गुंजाइश नहीं है कि वे फासीवादियों के उस अबुद्धिवादी दशन को, जिसमें नेता की इच्छा तथा अंत प्रज्ञा का शिरोधार्य किया जाता है, समानता तथा अंतरराष्ट्रवाद के आदर्शों से श्रेष्ठ मान लेते। अतः यह स्पष्ट है कि बोस को फासीवादी दशन के कुछ आधारभूत दार्शनिक तथा राजनीतिक सिद्धांतों में विश्वास नहीं था।⁶⁴ फिर भी वे फासीवादियों की समदीय लाक्षणिकता की आलोचना से सहमत थे।

7 फारवर्ड ब्लॉक के राजनीतिक विचार

सुभाषचन्द्र बोस ने उन क्षणों को प्रज्वलित करने के उद्देश्य से फारवर्ड ब्लॉक की स्थापना की जो भारत में ब्रिटिश शासन का विरोध करने तथा हर उपाय से उसका तत्काल अंत करने के सिद्धांत को स्वीकार करती थी। वे यह नहीं चाहते थे कि उनका दल अहिंसा की तत्त्व-शास्त्रीय सीमासा के भ्रम में पड़े, उनका उद्देश्य था कि वह केवल भारतीय स्वतंत्रता को तुरंत प्राप्त करने के काम में सलग्न रहे। 1 जनवरी, 1941 को बोस ने फारवर्ड ब्लॉक के मुख्य सिद्धांतों का सार इस प्रकार व्यक्त किया

(1) पूर्ण राष्ट्रीय स्वतंत्रता तथा उसको प्राप्त करने के लिए अविचल साम्राज्यवाद विरोधी सधप।

(2) एक पूर्णतः आधुनिक ढंग का समाजवादी राज्य।

(3) देश के आर्थिक पुनरुत्थान के लिए वैज्ञानिक ढंग से बड़े पैमाने पर उत्पादन।

(4) उत्पादन तथा वितरण दोनों का सामाजिक स्वामित्व तथा नियंत्रण।

(5) व्यक्ति की धार्मिक पूजापाठ में स्वतंत्रता।

(6) हर व्यक्ति के लिए समान अधिकार।

(7) भारतीय समाज के हर वर्ग को भाषा विषयक तथा सांस्कृतिक स्वतंत्रता।

(8) नवीन स्वतंत्र भारत के निर्माण में समानता तथा सामाजिक न्याय के सिद्धांतों को लागू करना।

यद्यपि इस विवरण में फासीवादी सिद्धांतों को पूर्णतः मद्धिम कर दिया गया है, किंतु इसमें राजनीतिक स्वतंत्रता के सिद्धांतों की स्पष्ट घोषणा नहीं है। इसमें धार्मिक सांस्कृतिक तथा भाषा

61 बोस ने 19 फरवरी 1939 को हरिपुर में और देकर कहा था कि स्वतंत्रता के बाद के काल में कांग्रेस का अपनी लोकतांत्रिक स्थिति बनाये रखनी चाहिए। उसे नास्ती पार्टी जैसी तरह हो जो कि नेतृत्व के सिद्धान्त पर आधारित है। काय नहीं करना चाहिए। *The Indian Annual Register* 1938, जिल्द 1 पृ 340

62 देखिये ह्यूग टाई, *The Spring Tiger*, पृ 86, 142, तथा इसका अतिरिक्त 'The Supreme Commander' शीर्षक अध्याय।

63 बोस का साम्राज्यवाद विरोधी विचारों के लिए दखिय उनका लेख 'Japan's Role in the Far East', *Modern Review*, 1937

64 *The Indian Struggle* 1935-1942, पृ 100-1

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

विषयक स्वायत्तता तथा स्वतन्त्रता का शक्तिहीन शब्द म उल्लेख मात्र है। अधिकारों को समानता को भी इनमें म्यान दिया गया है। किन्तु राजनीतिक स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को शायद जान बूझकर छोड़ दिया गया है। एक अर्थ में कहा जा सकता है कि अधिकारों की समानता में राजनीतिक स्वतन्त्रता समाविष्ट है, किन्तु साम्प्रदायिक राजनीतिक दलान की दृष्टि से राजनीतिक स्वतन्त्रता की स्पष्ट घोषणा अधिक सराहनीय होगी।

8 निष्कर्ष

राजनीतिक वायवर्ता तथा नेता के रूप में बांस ओजस्वी राष्ट्रवाद के समर्थक थे। दशमति उनके व्यक्तित्व का सार तथा उनकी आत्मा की उच्चतम अभिव्यक्ति थी। यही कारण है कि उनकी रचनाओं में अनेक राष्ट्रभक्ति पर बार बार बल दिया गया है। उनका अपना प्रातःकाल साम्प्रदायिक तनावों के फलस्वरूप क्षतविक्षत हो रहा था। बांस ने शुद्ध राष्ट्रवाद का मन्त्र दिया और उसके लिए संघर्ष किया। देश में तथा देश के बाहर अपने समस्त कायकलाप में बांस ने निर्भीकता के साथ ऐसे राष्ट्रवाद का समर्थन किया जिसने किसी भी प्रकार की साम्प्रदायिकता को लिए कोई गुंजाइश नहीं दी। यद्यपि बांस ने राष्ट्रवाद के सैद्धांतिक विश्लेषण में कोई योग नहीं दिया है, फिर भी अपने प्रभावकारी नेतृत्व तथा महान् कायात्मक प्रतिभा के द्वारा उन्होंने उस देश में राष्ट्र की सर्वोपरिता के आदर्श को लोकप्रिय बनाने में महत्वपूर्ण सहायता दी है जिस पर सामन्तवाद पुराहितवाद और निरंकुश साम्राज्यवाद का आधिपत्य था।

भारतीय राजनीतिक सिद्धांत के क्षेत्र में बांस का कोई उल्लेखनीय मौलिक योगदान नहीं है। किन्तु उनका महत्व इसमें है कि गांधीजी तथा अन्य वामवादीयों (वामपथियों) की भाँति उन्होंने भी गम्भीर आर्थिक समस्याओं के तन्त्राल हल किए जाने पर जोर दिया है। राजनीतिक मुक्ति का कार्यक्रम में उन्होंने पूर्ण आर्थिक तथा सामाजिक नियोजन की मदद जोड़ दी थी। राजनीतिक मुक्ति का बुका है, अन्य नेताओं ने भी इसी भाग का अनुसरण किया था। किन्तु सामाजिक-आर्थिक जाति तथा जातिकारी पुनर्निर्माण के कार्यक्रम को लोकप्रिय बनाने में बांस का भी महत्वपूर्ण योगदान था, और इसके लिए उन्हें श्रेय मिलना चाहिए।

मेरी भावना है कि बांस ने अपनी पुस्तक 'भारतीय मजदूरों में साम्प्रदायिक तथा फासीवाद के समर्थकों की जो योजना कल्पित की है वह भारतीय जनता के हृदिकोण में अत्यधिक विद्रुत और क्रुतित विचारधारा सिद्ध होती है। भारतीय जनता का कभी भी ऊपर से थपे गये सत्तावादी आदेशों के द्वारा मुक्त नहीं कराया जा सकता। केवल स्वतन्त्रता स्वतः स्फूर्त कार्य, शिक्षा तथा आर्थिक विपन्नताओं के उन्मूलन के द्वारा ही इस देश को निवासियों का ऐसा अवसर दिया जा सकता है कि वे अपनी पीठ सीधी कर सकें। इटली तथा जर्मनी में फासीवाद और नास्तीवाद की जो विकलता हुई उसने ऐसे सर्वोच्च नतीजे के आदर्श का मडाफोड कर दिया है जो अपने सैनिक अनुशासनबद्ध दल के द्वारा देश पर अपनी अतः प्रभावी अनुभूतियों को थोपने का प्रयत्न करता है। मुझे दुःख की इस अंतर्दृष्टि में विश्वास है कि युष्ठा तथा हिंसा अधिकतर घणा तथा हिंसा को जन्म देती हैं। निरर्थक दलगत अधिनायकत्व की जो अतिशय बलात्कारी क्रूरता दलने का मिलती है वह एक विनाशकारी वस्तु है और मानव के राजनीतिक विकास में एक प्रतिगामी कदम है।

युगमापन्न बांस की महत्ता भारतीय इतिहास में स्थायी रूप से प्रतिष्ठित रहनी। बांस को उनकी उच्चतम देशभक्ति, देश की ब्रिटिश साम्राज्यवाद की श्रुतताओं से मुक्त कराने के आदर्श का प्रति उनकी लगभग उमादपूर्ण निष्ठा तथा राष्ट्र के लिए उन्होंने जो धारणाएँ रखीं, बांस के सदैव प्रथम धर्मों के राष्ट्रीय वीरों के रूप में अभिनन्दित किया जायगा। किन्तु राजनीतिशास्त्र में शुद्ध शास्त्रीय सैद्धांतिक अवधारण के क्षेत्र में उनका योगदान न महत्वपूर्ण है और न मौलिक। किन्तु उनके प्रति 'पाय की दृष्टि से यह अवश्य कहना होगा कि उन्होंने व्यवस्थित ढंग से 'गान्धीय' प्रतिपादन का भी दावा नहीं किया। वस्तुतः आधुनिक भारत में राजनीतिक चिन्तन अभी तक 'गान्धीय' प्रतिपादन, सैद्धांतिक प्रतिपादन की क्षमता तथा मूल्य तार्किक मर्मताओं, जो उच्चतम पाठि वस्तुपरकता, सैद्धांतिक प्रतिपादन की क्षमता तथा मूल्य तार्किक मर्मताओं, जो उच्चतम पाठि की सैद्धांतिक रचनाओं के लिए आवश्यक हैं प्राप्त नहीं कर पाया है। इसलिए दस मंजु

1 प्रस्तावना

मानवेन्द्रनाथ राय (1886-1954) का जन्म 6 फरवरी, 1886 को हुआ था, और 25 जनवरी 1954 को उनका देहांत हुआ। उनका प्रारम्भिक नाम नरद मट्टाचाय था। वे अपने विद्यार्थी जीवन से ही क्रान्तिकारी बन गये थे। प्रारम्भ में उन पर स्वामी विवेकानन्द, स्वामी राम तीर्थ तथा दयानन्द सरस्वती का प्रभाव पड़ा था।¹ जिस समय बंगाल में स्वदेशी आंदोलन का कारण प्रचण्ड उथल-पुथल मची हुई थी उसी काल में उन्हें राजनीतिक बोध हुआ और उन्होंने अपना राजनीतिक कार्यक्रम स्थापित कर दिया। उनके मन में विपिनचन्द्र पाल, अरविन्द घोष तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के विचारों में सम्बन्ध में बड़ा उत्साह था। पाल तथा बनर्जी की वाक्पटुता ने उनको स्फूर्ति दी। उन्होंने युगांतर गुट के कार्यकर्ताओं तथा नेताओं के साथ मिलकर भी कार्य किया। जतीन मुखर्जी के साथ उनका अच्छा परिचय था। उन्हें विनायक दामोदर सावरकर के त्याग तथा यज्ञशाला से गहरी प्रेरणा मिली और उन पर उत्तेजक प्रभाव पड़ा।² 1910 में राय को हाथड़ा पञ्चम अभियोग में कारावास का दण्ड दिया गया। 1915 में कलकत्ता की एक राजनीतिक डकैती के सम्बन्ध में उन्हें पुनः गिरफ्तार कर लिया गया।³

1915 में राय भागकर डच द्वीप समूह (इंडोनेशिया) में पहुँचे। वे जावा, फिलिपीन कोरिया तथा मलेशिया भी गये। बाद में वे अमेरिका गये और वहाँ कुछ समय तक साक्षात् राजपुत्र राय के साथ काम किया। अमेरिका से वे मक्सिको गये। कहा जाता है कि बोलशेविक क्रांति ने बाद लेनिन ने उन्हें रूस बुला लिया। वे 1920 के प्रारम्भ में रूस पहुँचे और औपनिवेशिक सभ्यताओं पर बोलशेविक पार्टी के सलाहकार बन गये। किंतु साम्यवादी अन्तरराष्ट्रीय सभ्यता के विचारों का कि विश्व-असंतुष्ट की साहकारी-पूँजीवादी तथा साम्राज्यवादी व्यवस्था में यह आवश्यक है कि औपनिवेशिक जगत के पूँजीवादी राष्ट्रीय सभ्यताओं तथा साम्राज्यवादी व्यवस्था में विकसित देशों के उदीयमान सवहारा के आंदोलनों के बीच एकता स्थापित की जाय। किंतु राय का मत था कि औपनिवेशिक देशों का पूँजीपति-वर्ग दलित-वर्गों के समुक्त घोषण के लिए साम्राज्यवादियों के साथ सामंजस्य में सम्मिलित हो सकता है। राय ने लेनिन से एक मित्र पत्रिका प्रस्तुत की जिसमें उन्होंने एशिया के राष्ट्रवादी नेताओं के सवहारा विरोधी रवय का महाफोड किया। लेनिन का मत उन सामंजस्य देशों का अनुभव पर आधारित था जहाँ पूँजीपति वर्ग ने राष्ट्रीय सौजन्यवादी क्रांति का समय किया था। राय इस बात से सहमत थे कि साम्राज्यवाद पूँजीवाद की उच्चतम अवस्था है और इसलिए औपनिवेशिक देशों का मुक्ति-संग्राम पतनशील पूँजीवाद के विरुद्ध अन्तरराष्ट्रीय सभ्यता

¹ *Life of M. N. Roy and New Humanism* (हिन्दी में) एन. एन. मुखर्जी तथा सी. रॉनिट द्वारा लिखित पृ. 1।
² पतनत्रय और *Savarkar and His Times* पृ. 199 (बम्बई, 1928)।
³ *The Radical Humanist* फरवरी 22, 1959

का ही एक अंग है। किंतु राय के अनुसार बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में पूर्वी देशों की स्थिति वही नहीं थी जो यूरोप में अठारहवीं तथा उन्नीसवीं शताब्दियों में थी। ऐसी स्थिति में राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य आन्दोलन के नेतृत्व की वग-रचना का यूरोप के नेतृत्व की वग रचना से निम्न होना अनिवार्य था। लेनिन इतना उदार था कि उसने राय के दृष्टिकोण की सराहना की। राय ने अपनी 'इण्डिया इन ट्रांजिशन' (संक्रमणकालीन भारत) नामक पुस्तक में अपने इस मत का प्रतिपादन किया है। लेनिन तक की राय के विश्लेषण ने प्रभावित किया था।

1922 में राय ने अपनी पुस्तक 'इण्डिया इन ट्रांजिशन' (संक्रमणकालीन भारत) में कालीन भारत का समाजशास्त्रीय अध्ययन प्रस्तुत किया। उन्होंने समाजशास्त्रीय दृष्टि से समस्याओं के प्रस्तावित तीन प्रचलित समाधानों को स्वीकार नहीं किया। पहला है सामंतवाद के ब्रिटिश साम्राज्यवादियों को उत्तरदायी सामन के मद तथा उन्निष्ठ निष्ठा के सिद्धांत का। दूसरा है राष्ट्रीय उदारवाद तथा सविधानवाद के व्याख्याताओं का सिद्धांत। उन्होंने इन दोनों समाधानों को खारिज कर दिया, अतः वे 1919 के भारत शासन अधिनियम में कनिष्ठ मुद्राओं का प्रावधान करने के लिए राय ने उन्हें पूजीपति वर्ग की सेवा करने वाले शक्तिशाली संविधान के समर्थन का प्रस्ताव दिया। तीसरा गुट अतिवादिया तथा राष्ट्रवादिया का था। उन्होंने इन दोनों समाधानों को भी खारिज कर दिया। उन्होंने कहा कि मध्ययुगीन पुनरुत्थानवाद तथा सड़ी-गली धार्मिक विचारधारा का खारिज होना चाहिए। उन्होंने कहा कि कालीन भारत की चौड़ी अर्थात् मार्क्सवादी ध्यानाकर्षक समस्या है। उन्होंने कहा कि यह समस्या का भारतीय राष्ट्र भारतीय समाज में निर्मित होना चाहिए। उन्होंने कहा कि यह समस्या का परिणाम है जो पुरानी पतनशील साम्राज्यवादी व्यवस्था के टूटने के फलस्वरूप उत्पन्न हुई है।

आधुनिक भारतीय राजनीति का विस्तार

1922 के अंत में एम एन राय ने 'द्विष्टयाज प्रॉन्सम' लक्ष्य देकर सातुन (भारत का गमस्याएँ तथा उनका समाधान) नामक पुस्तक प्रकाशित की। इस पुस्तक में उन्होंने पूनन भाषा बादी दृष्टि से गांधीजी की सामाजिक विचारधारा को मध्ययुगीनता तथा पुरातावाद की आलाचना की। अपनी प्रिय मातृभाषा संस्कृत की प्रयोग करने हुए उन्होंने 1921 की अहमदाबाद कांग्रेस में सम्मेलन में कहा कि पूर्वजाधीनता का प्रयोग करने हुए उन्होंने 1921 की अहमदाबाद कांग्रेस में 12 फरवरी, 1922 का वाक्योक्ति में स्वीकृत राजन्याय का प्रयोग किया। यह इस पक्ष में कि एक एम साहित्यिकी साहब का प्रयोग किया गया है। की विद्यामान राजनीतिक तथा आर्थिक व्यवस्था का विशद अंगनोप जागृत कर और जहाँ पहुँच न ही आता तो विद्यमान हो बड़ा उस अधिक तीव्र बनाने का प्रयत्न कर। उन्होंने सलाह दी कि जनता का प्रतिकार सत्य को विधायन करने के लिए सामूहिक हड़ताल तथा प्रदर्शन किया जाये। इस सामूहिक हड़ताल का नेतृत्व एम वगवतना सम्प्रदाय अग्रदल का हुआम होना चाहिए जो वगवतन के विद्रोह को निवारण रूप से स्वीकार करता है। राय ने सविनय अवज्ञा का स्थान पर, जो कि राष्ट्र की एसी स्वतन्त्रता की धारणा जो माओवाली काल्पनिक गमाज के दूरस्थ आदर्शवाद का प्रतिपादन करती है, जनता की शक्ति को उचित णिगा प्रदान नहीं कर सकती। आवश्यकता इस बात की है कि एस उद्देश्य और लक्ष्य की स्पष्ट घोषणा की जाय जिनके लिए जनता समर्थ कर सके। राय ने वतलाया कि असहयोग आंदोलन मध्यवर्ग की विचारधारा से अनुप्रेरित है, और उसमें कोई नाति-कारी वायक्रम नहीं है। राय को तीसरे दशक में 'हुल्लडबाजी' कहा जाता था, सहारा विद्रोह का। उनका कहना था कि 'अनुत्पत्तीय आर्थिक नियम सामाजिक उपलब्ध पुस्तक के लिए उत्तरदायी हैं।

1922 में नवम्बर दिसम्बर में अग्रगामी युक्त (वनगाउ पार्टी) ने जिसमें राय का सम्मेलन कायम म भारत के पूरा स्वराज्य, सामग्री महापिहार तथा राष्ट्रीय मुक्ति तथा पुनर्निर्माण के इत गया। उसका सामाजिक तथा आर्थिक अर्थ इस प्रकार था

- (1) जमींदारी प्रथा का उन्मूलन।
- (2) भूमिधर को पट्टादान।
- (3) भूमिधर को पट्टादान।

- (1) जमींदारी प्रथा का उन्मूलन ।
- (2) भूमिधर को घटाने पर ध्यान देना ।
- (3) कृषि के आधुनिकीकरण के लिए राजकीय सहायता ।
- (4) अग्रत्यक्ष करा का उन्मूलन तथा नमिष आयकर ।
- (5) सामाजिक उपयोग की वस्तुओं का राष्ट्रीयकरण ।
- (6) राजकीय सहायता से आधुनिक उद्योगों का विकास ।
- (7) आठ घंटे का दिन । विधान द्वारा न्यूनतम मजदूरी का नियंत्रण ।
- (8) श्रमिक संघों का वर्गीकरण ।
- (9) वृद्ध उद्योगों में श्रमिक परिषदें ।
- (10) सभी बड़े उद्योगों में काम में सामंसेदारी का लागू किया जाना ।
- (11) नि:शुल्क तथा अनिवार्य शिक्षा ।
- (12) राज्य तथा धर्म का पृथक्करण ।
- (13) स्थायी सैन्य का उन्मूलन ।

भारतीय समाचारपत्रों में इस कार्यक्रम की कट आये।
दी विचारधारा की धृष्टि है।

सांख्यिकी विचारधारा की घुसपैठ है।

1923 में राय ने 'वन इयर ऑफ नॉन कोऑपरेशन' (असहयोग का एक वर्ष) नामक पुस्तक प्रकाशित की। इसमें उन्होंने महात्मा गांधी को उनके श्रृष्टितुल्य व्यक्तित्व के लिए श्रद्धाञ्जलि अर्पित की और उनकी तुलना सत टामस एविननास, सावीनरोला तथा अमीसी के फ्रांसिस से की। गांधीजी ने 1919 से 1922 तक सामूहिक कायवाही को सगठित करने के लिए जो प्रयत्न किये थे उनकी राय ने सराहना की। उन्होंने गांधीजी के चार रचनात्मक योगदान स्वीकार किये (1) राजनीतिक लक्ष्य के लिए सामूहिक कायवाही का प्रयोग, (2) भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का एकीकरण, (3) 'अहिंसा के नारे' के द्वारा सरकारी दमन से राष्ट्रीय शक्तियों का मुक्त करना, और (4) असहयोग, करो को न धुकाने तथा सविनय अवज्ञा के तरीका का प्रयोग।¹⁴

किंतु राय ने अपनी पुस्तक में गांधीवाद की अनब कमियां पर भी प्रकाश डाला (1) गांधीवाद में जनता का समर्थन प्राप्त करने के लिए कोई आर्थिक कार्यक्रम नहीं था, (2) वह भारत के सभी वर्गों—जमींदारों, पूँजीपतियों आदि शोषकों और शोषित किसानों तथा मजदूरों—को समुक्त करना चाहता था, (3) राजनीतिक कायवाही में सत्त्वशास्त्रीय सिद्धांतों को समाविष्ट करना दुर्भाग्य की बात थी, क्योंकि उससे राजनीतिक कायवाही की प्रचण्डता को अत करण-सम्बन्धी मनोगत भावनाओं की बलिवेदी पर चढ़ा दिया गया था, (4) चर्खा का प्रतिक्रियावादी अर्थशास्त्र मार्क्सवादी मानवेंद्रनाथ राय को अस्वीकार था, (5) राय ने गांधी की दुर्लभता की भी आलोचना की। उन्हें यह पसंद नहीं था कि गांधीजी वाइसरॉय से मेंट करने का प्रयत्न करें। इसलिए उनका कहना था कि गांधीवाद क्रांतिवाद नहीं है बल्कि दुर्बल तथा निस्संज सुधारवाद है।¹⁵

1926 में मानवेंद्रनाथ राय ने 'द फ्यूचर ऑफ इण्डियन पोलिटिक्स (भारतीय राजनीति का भविष्य)¹⁶ नामक पुस्तक लिखी जिसमें उन्होंने एक लोक दल (पीपुल्स पार्टी) का महत्व समझाया। यह पुस्तक उस सन्दर्भ में लिखी गयी थी जबकि चित्तरंजन दास की मृत्यु के कारण भारतीय राजनीति में उतार आ गया था, गांधीजी राजनीति से लभमग संन्यास ले चुके थे और मुख्यतः रचनात्मक कार्य में जुट गये थे, स्वराज्य दल¹⁷ वगैरह अंतर्विरोधों¹⁸ से उत्पन्न आंतरिक फूट के कारण छिन्न भिन्न हो चुका था, और जब नातिकारी शक्तियों की प्रगति धीमी पड़ गयी थी। उन्होंने इस पुस्तक की रचना उस समय की जब 1926 के चुनावों के होने में कुछ ही महीने शेष रह गये थे। राय ने जिस लोक दल की कल्पना की थी उसको उन्होंने सबहारा दल का स्थापनापन नहीं बल्कि उसका पूरक बतलाया था। साम्यवादी होने के नाते राय सबहारा को राष्ट्रीय मुक्ति की शक्तियों का अग्र दल मानते थे किंतु उनका कहना था कि भारत में अग्र ऐसे सामाजिक वर्ग हैं जो सत्त्व की दृष्टि से विशाल हैं अतः उनका भी ध्यान रखना आवश्यक है। राय का विश्वास था कि भारतीय राजनीति पर भविष्य में भी बहुत समय तक विचारार्थी, निम्न बुद्धिजीवी¹⁹ दस्तकार, छोटा व्यापारी, किसान आदि वर्गों के स्वार्थों का आधिपत्य रहेगा। राय स्वराज दल को पूँजीपतियों तथा जमींदारों के हितों का पक्का समर्थक मानते थे।²⁰ इसलिए वे चाहते थे कि जमींदारों तथा पूँजीपतियों का छोड़कर जन समुदाय की राष्ट्रवाद का आधार बनाना चाहिए। उन्हें मार्क्सवाद (ट्रेड यूनियनवाद) तथा संसदवाद में आस्था रखने वाले किसी मजदूर दल से विशेष आशा नहीं थी। जो इस पक्ष में थे कि भारत में एक मजदूर दल की स्थापना होनी चाहिए उनको राय ने 'अग्रवाद

14 एम एन राय, *One Year of Non Cooperation*, पृ 50-56

15 वही पृ 56-60

16 एम एन राय, *The Future of Indian Politics* (लन्डन आर दिवस 1926)।

17 एम एन राय के अनुसार सविनय अवज्ञा को स्थगित करना तथा स्वराज दल का संपठन करना ब्रिटिश साम्राज्यवाद के साथ सहयोग करने की दिशा में एक कदम था। राय ने चित्तरंजन दास तथा मोनानाल नेहरू के नेतृत्व में काम करने वाले स्वराज्य दल के आर्थिक सिद्धान्तों की आलोचना की थी। उन्होंने लिखा था कि यह दल भूस्वामी वर्गों को भारतीय समाज तथा संस्कृति का स्तम्भ मानता तथा उनका गौरवगान करता था।

एम एन राय, *Fragments of a Prisoner's Diary* जिल्ड 2, पृ 114

18 *The Future of Indian Politics* पृ 99

19 राय का कहना था कि भारत के निम्न बुद्धिजीवियों की स्थिति पूर्णतः सबहारावाद की सा हो गयी है।

20 *The Future of Indian Politics*, पृ 85

का प्रतिनिधि बतलाया।²¹ उनके अनुसार एकमात्र विकल्प यह था कि जनता के एक लोकतान्त्रिक दल की स्थापना की जाय जिसमें निम्न मध्यवर्ग, किसान तथा सहकार सम्मिलित हो। उसका काम तब इस प्रकार होना चाहिए था—(क) पूर्ण स्वराज्य, (ख) गणतन्त्रीय सरकार की स्थापना, (ग) नागरिकों की भूमि सुधार, और (घ) प्रगतिशील सामाजिक विधान।²² वैचारिक दृष्टि में राय अब भी इतने लेनिनवादी थे कि वे लोकतान्त्रिक राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के इस संघर्ष में सहकार के साम्यवादी दल को प्रमुखता देना चाहते थे।

इस समय तक राय तथा बोलशेविकों के बीच फूट नहीं पड़ी थी। राय मास्को सम्मेलन के प्राच्य विभाग के अध्यक्ष थे। 1926 के अंत में उन्हें बोरोडिन तथा इत्स्कर के साथ चीन भी भेजा गया था।²³ वे वहाँ के साम्यवादी अंतरराष्ट्रीय (कम्युनिस्ट इंटरनेशनल) के प्रतिनिधि के रूप में गये थे और 1927 के मध्य तक वहाँ ठहरे। उन्होंने चीन के साम्यवादियों को सलाह दी कि वे अपना सामाजिक आधार विस्तृत करने के लिए कृषक नाति की याजना में जुट जायें।²⁴ किन्तु चीनी साम्यवादी दल ने उनकी सलाह के अनुसार काम नहीं किया, और उसे सोवियत सरकार के अधिकार बोलोडिन ने सहायता दी। राय के अनुसार यह किसानों के साथ ही नहीं बल्कि सहकार के साथ भी विश्वासघात था।²⁵ राय मुन यात सेन को तत्काल प्रतिक्रियावादी कूट उग्रवाद²⁶ (छद्म उग्रवाद) का प्रतिनिधि मानते थे। उनके विचार में मुन-यात सेन व्यक्तिवाद के कट्टर विरोधी थे²⁷ और एक नव जनपूमी राज्य की स्थापना करना चाहते थे। राय ने उन दिनों (1926-27) के चीनी साम्यवादी दल की कटू आलोचना की थी। उनके अनुसार साम्यवादी दल अपनी भूलों के कारण नगरीय लोकतान्त्रिक जनसमुदाय से वृथक हो गया था और औद्योगिक क्षेत्रों में अपनी जड़े जमाने में असफल रहा था। फलस्वरूप उसे देहाता की गरीब जनता का सहारा लेना पड़ा था। उसने नगरीय जनसमुदाय की शक्ति का निमाण नहीं किया था, उसे सैनिक कार्यवाहियों में अधिक विश्वास था।²⁸ तीसरे दशक के पूर्वार्ध में राय तथा साम्यवादियों में फूट पड़ गयी। राय इस बात के विरुद्ध थे कि इसी साम्यवादी, जो अपने को मार्क्सवादी सिद्धांत तथा कार्यप्रणाली का आश्रय मानत था, तृतीय अंतरराष्ट्रीय (साम्यवादी अंतरराष्ट्रीय) पर अपना एकाधिपत्य जमा दें। 1924 में स्थापित न 'एक देश में समाजवाद' का मार्ग लगाया था। इस अंतरराष्ट्रीय साम्यवाद को साक्षात्कार करने की सम्भावना जाती रही थी।²⁹ साम्यवादी अंतरराष्ट्रीय के छठे विश्व-सम्मेलन में राय ने 'अ-उपनिवेशीकरण' का सिद्धांत प्रतिपादित किया। अ-उपनिवेशीकरण का अर्थ यह था कि ब्रिटिश साम्राज्यवादी पूँजी का ह्रास हो चुका था और इसलिए उसके साथ का कुछ अलग भारतीय पूँजीपति वर्ग को अंतर्गत हो गया था। इस प्रकार राय ने साम्राज्यवाद के बदलते हुए स्वभाव का प्रतिपादन किया।³⁰ अ-उपनिवेशीकरण की बीसिस यह थी कि साम्राज्यवादी वर्गों की निर्वात योग्य पूँजी का क्षय हो चुका है, इसलिए उनमें लिए आवश्यक हो गया है कि वे उपनिवेशों के पूँजीपति वर्ग के साथ संयुक्त साझेदारी कायम करें। राय ने अविव्यवाणी की कि आप बलवर साम्राज्यवाद

21 वही, पृ 101

22 वही पृ 17

23 रायट की नाँव तथा एम जे यूशन, *M N Roy's Mission to China* (चलोपोनिया यूनीवर्सिटी प्रेस)।

24 एम एन राय विनायक अपने पुस्तक *History of the Far East in Modern Times* 'युनान सरकार से सम्बद्ध एक एन राय नाम के एक साम्यवादी गुप्तचर' के अतिरिक्त का उल्लेख किया है।

25 एम एन राय *My Experience of China*, पृ 31

26 एम एन राय *Revolution and Counter Revolution in China*, पृ 302

27 वही पृ 287

28 वही, पृ 643

29 *New Humanism*, पृ 20

30 एम एन राय *The Communist International* पृ 48-49। प्रारंभिक नाँव तथा एम जे यूशन 'M N Roy and the Theory of Decolonization, *The Radical Humanist*, जुलाई 12 1959

का मूल्य घट जायगा और तब विदेशी पूजीपतियों को बाध्य होकर अपनी शक्ति का परित्याग करना पड़ेगा। छठे विश्व-सम्मेलन में एक प्रस्ताव पास किया जिसमें भारतीय जनता को चेतावनी दी गयी कि प्रतिनिधित्वाकारी भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस उसके साथ कभी भी विश्वासघात कर सकती है। राय ने स्टालिन की साम्यवादी सबीणता³¹ तथा अति वामवाद की आलोचना की जिसके परिणामस्वरूप 1928-29 में राय तथा साम्यवादी अंतरराष्ट्रीय के बीच फूट पड़ गयी। 1927 में जब साइमन कमीशन भारत में आया तो राय ने सुझाव दिया कि भारत के लिए एक संविधान सभा की मांग की जाय। कदाचित् यह मांग कालपूर्व थी। परम्परानिष्ठ साम्यवादियां न संविधान सभा के नारे के लिए राय की आलोचना की और उन्हें मध्यवर्गीय राष्ट्रवादी लोकतन्त्रवादी कहा।³²

राय 1930 में बेश बदलकर भारत में आये। उन्हें बानपुर पड़यंत्र केस में छह वर्ष (1931-1936) के लिए कारागार में डाल दिया गया। इस प्रकार पंद्रह वर्ष के निर्वासन तथा छह वर्ष के कारावास के बाद 1936 में राय भारतीय राजनीति में सक्रिय रूप से प्रवेश कर सके।

1936 में कारागार से मुक्त होने के उपरांत उन्होंने गांधीवाद के विरुद्ध अभियान तीव्र कर दिया। उन्होंने गांधीवाद को सामाजिक समर्थन के अभावहारिक आदर्श का प्रतिपादन करने वाला प्रतिनिध्यावादी सामाजिक दशन बतलाया और उसकी निन्दा की। उन्होंने कहा कि अहिंसा क्रूर सामाजिक शोषण के यथाथ स्वभाव को छिपाने का एक आवरण है। चतुर्थ दशक के परवर्ती वर्षों में मानवेंद्रनाथ राय ने साम्यवाद विरोधी माक्सवादी गुट का नेतृत्व किया। अप्रैल 1937 में उन्होंने अपने इंडिपेंडेंट इण्डिया नामक साप्ताहिक की स्थापना की, 1949 में उसका नाम बदलकर रेडीक्ल ह्यूमेनिस्ट रख दिया गया। राय गांधीवादी अहिंसा को देश के पूजीवादी शोषण को छिपाने का एक प्रच्छन्न बौद्धिक साधन मानते थे। उन्होंने कांग्रेस के दिवालिया नेतृत्व की भत्सना की और कहा कि गांधीजी के नेतृत्व में कांग्रेस एक चर्खा-संघ का रूप लेती जा रही है।³³ उनका कथन था कि अहिंसा जनता के क्रांतिकारी उभाड़ को अवरुद्ध कर रही है। उन्होंने निरपेक्ष जात्यात्मिक सत्य के किसी तत्त्वशास्त्रीय प्रत्यय को स्वीकार करने से भी इनकार किया।³⁴

1939 में राय ने लीग ऑफ रेडीक्ल कांग्रेसमैन (उग्र कांग्रेसजन संघ) का संगठन किया। 1940 में उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के सभापति-पद के लिए चुनाव लड़ा, किंतु अब्दुल कलाम आजाद ने उन्हें परास्त किया। अपनी पराजय के उपरांत सितम्बर 1940 में उन्होंने कांग्रेस छोड़ दी। दिसम्बर 1940 में उन्होंने अपनी रेडीक्ल डेमोक्रेटिक पार्टी (उग्र लोकतांत्रिक दल) का संगठन किया और 'वैज्ञानिक राजनीति का नया माग अपनाने का समर्थन किया। जिस चीज का राय

31. बडियावीव 'रुई फिशर तथा एम. एन. राय के अनुसार रूस में निम्न पूजीवादी के स्थान पर राज्य पूजीवाद बिद्यमान था। अपनी *The Russian Revolution* नामक पुस्तक में पृष्ठ 382 पर राय ने लिखा है कि सोवियत बजट में उद्योगों तथा कृषि में लगाने के लिए जिन भारी रकमों का प्राविधान किया जाता था वे बोल्शेविकों में धर्मिका की पूरी मजदूरी में देकर ही जमा की जाती थीं। मजदूरों का उनकी मेहनत के लिए समुचित वेतन नहीं दिया जाता था। यदि उसे उसके श्रम का पूरा वेतन दे दिया जाता तो रूस में उद्योगों की इतनी तेजी से बढ़ि नहीं हो सकती थी जिनकी तेजी से बढ़ि होती आयी है। इमलिए राय का निष्कर्ष था कि यद्यपि रूस में उत्पादन की साधना का समाजवर्णन हो गया था किंतु श्रम का समर्थन का अर्थ नहीं हुआ है।

स्तालिनवाद के विरुद्ध राय की दूसरी आलोचना यह थी कि स्तालिन ने ट्राट्स्की का उन्मूलन करके किसानों के विरुद्ध युद्ध की नीति अपना ली थी (*The Russian Revolution* पृ. 384-89)। ट्राट्स्की ने नया मार्क्सवादी नीति के विरुद्ध इसलिए था कि उसमें रूसी किसानों को अनवरत किसानों की गयी थी। राय जिनावीव तथा कामनेव ने स्तालिन पर कुत्तों (बंद किसानों) का समर्थक हान का आरोप लगाया था। हिन्दु 1928 तक स्तालिन ने कृषि का बलपूर्वक सामुहिकरण करने की नीति अपना ली जिसका अर्थ था किसानों के विरुद्ध युद्ध जिसकी कि ट्राट्स्का ने मांग की थी।

32. एम. एन. राय, *Fragments of a Prisoner's Diary*, जिल्द 2 पृ. 99

33. एम. एन. राय, 'Morality and Politics' *The Alternative* पृ. 16-17

34. एम. एन. राय ने 7 नवम्बर, 1939 को महात्मा गांधी की कांग्रेस जैसे राजनैतिक दल की निरपेक्ष धार्मिक नीति बनाम का विरोध किया था। एम. एन. राय, *The Alternative*, पृ. 78-79

ने समर्थन किया उसे व 'बीसवीं शताब्दी का जेकोविनवाद' कहा करत थे। द्वितीय विश्व-युद्ध के दौरान उन्होंने मित्रराष्ट्रों की सहायता करने की सलाह दी। फ्रांस के पतन के बाद उन्होंने मित्र राष्ट्रों का बिना शर्त पक्ष लेने का समर्थन किया। वे द्वितीय विश्व-युद्ध को न साम्राज्यवादी युद्ध मानते थे और न राष्ट्रा के बीच युद्ध। वे उसे एक प्रत्यक्षारी उथल-पुथल समझते थे जिनमें इतिहास को एक नया मोड़ दे दिया था।³⁵ राय के अनुसार वह भयंकर संघर्ष जिसमें विश्व की बड़ा शक्तियाँ प्रस्त थी एक अंतरराष्ट्रीय गृह युद्ध था। वास्तविक शत्रु कोई राज्य नहीं बल्कि प्रचलित विचारधारा थी। उनका कहना था कि फासीवाद के विरुद्ध निर्णायक विजय तभी प्राप्त हो सकती है जब फासीवाद को युद्धरत राष्ट्रों के घरेलू मोर्चों पर परास्त कर दिया जाय।³⁶ भारत इस युद्ध में गंभीरतः अपनी रक्षा कर सके, इसके लिए एक कृपक शक्ति आवश्यक है। जैसे ही कृपक-समुदाय को विश्वास हो जायगा कि जिस भूमि को हम जीतते हैं वह हमारी है वस ही उनमें देश की रक्षा के लिए आवश्यक उत्साह तथा शूरत्व उमड़ पड़ेगा।³⁷ राय ने बतलाया कि जनसमुदाय की सीमित शक्ति भारत के अवरुद्ध औद्योगिक विकास का मूल कारण है। औपनिवेशिक अर्थतन्त्र के अंतर्गत पूँजीवाद प्रगतिशील तत्त्व का काम नहीं कर सकता। इसलिए अपनी पुस्तक 'प्लेटी और पावर्टी' (दरिद्रता अथवा बाहुल्य) में उन्होंने नियोजित आर्थिक विकास की योजना का समर्थन किया। राय ने 1942 की भारतीय शक्ति की निंदा की। उनका कहना था कि यह आंदोलन 'कांग्रेस के औद्योगिक तथा वित्तीय सरक्षका द्वारा संगठित किया गया है।'³⁸ भारतीय पूँजीपतियों ने युद्ध से भारी लाभ कमा लिया था। जब तक युद्ध-मेघ दूर रहा तब तक वे युद्ध से धन कमाते रहे। किंतु जैसे ही युद्ध क्षेत्र निकट आया वैसे ही वे हानि से डरने लग और चाहने लग कि महात्मा गांधी तथा अन्य कांग्रेसी नेता मुक्त कर दिय जायें जिससे कि देश में एक ऐसी सरकार स्थापित हो जाय जो उसे युद्ध से बाहर रख सके।³⁹ राय ने जनता की सरकार के निर्माण का समर्थन किया।⁴⁰ उन्होंने राष्ट्रीय सरकार की मांग की 'लोकवाच (फशन) के अनुरूप किंतु कष्टपूर्ण'⁴¹ बतलाया। उन्होंने कहा कि राष्ट्रीयता का नारा काल्पनिक तथा एक 'खतरनाक मनगढ़ंत' है।⁴² काल्पनिक इसलिए है कि भारत वस्तुतः दो है—क्षोपको, माहूकारो तथा जमींदारों का भारत तथा धर्मिक वर्ग का भारत। राय के अनुसार भारत के सदैव न राष्ट्रीय एकता की धारणा काल्पनिक इसलिए थी कि जिन्ना तथा मुसलिम लीग पृथक् राज्य की मांग कर रहे थे यदि भारत एक होता तो पाकिस्तान का नारा लगाने की क्या आवश्यकता थी।

राय ने 1942 के आंदोलन को भारतीय राष्ट्रवादियों का फासीवादी प्रयत्न कहकर निन्दित किया। उनका कथन था कि राष्ट्रवादी नेता ब्रिटेन के प्रति कुत्सित जातीय शत्रुता की भावना से उत्प्रेरित हैं और इसीलिए वे फासीवादियों के विरुद्ध युद्ध में ब्रिटेन की शक्ति को कमजोर करने के निहित परिणामों को नहीं समझ पा रहे हैं।⁴³ राय पूरे युद्ध के दौरान कांग्रेस तथा राष्ट्रीय मेन'व पर फासीवादी हानि का आरोप लगाते रहे। गांधीवाद भी उनको फासीवादी प्रतीत हुआ, क्योंकि उनके विचार में गांधीवाद जनसमूह की प्रवृत्तियों, जनता की निरक्षरता तथा सकीर्ण बटुर्ता को उभाड़ने की एक कुटिल चाल थी। 1942 का आंदोलन इसलिए फासीवादी था कि वह मित्र राष्ट्रों के मोर्चों को नमजोर करने अत्यन्त रूप से साम्यवादी रूप के युद्ध प्रयोगों में बाधा

35 एम एन राय, *War and Revolution* पृ 20

36 वही, पृ 51

37 वही, पृ 61

38 वही, पृ 96

39 वही, पृ 89-90

40 राय क्रिप्स प्रश्नों को स्वीकार करने के पक्ष में थे।

41 एम एन राय *National Government or People's Government* पृ 45-58

42 वही पृ 59-69

43 वही पृ 66-67

44 एम एन राय, *Jawaharlal Nehru* पृ 28-29

डाल रहा था। राय कांग्रेसी नेतृत्व के पूजीवादी स्वभाव का मडाफोड करना चाहते थे। युद्ध के दौरान उन्होंने कांग्रेस को भारतीय फासीवाद का नवजात प्रतिनिधि बतलाया।⁴⁵ कांग्रेस भारत के युद्ध में सम्मिलित करने के विरुद्ध थी, उसको भी राय ने फासीवादी मनोवृत्ति का परिचायक माना। उन्होंने यहाँ तक कह दिया कि ब्रिटिश सरकार कांग्रेस को सन्तुष्ट करने की जो नीति अपना रही है वह प्रतिक्रांतिकारी नीति है।⁴⁶ राय महात्मा गांधी की मध्ययुगीनता तथा हिंदुत्व की ओर भुकाव के विरोधी थे। लगभग जितना की भाषा में राय ने कहा कि जब से गांधीजी ने कांग्रेस की नेतृत्व अपने हाथों में लिया है तब से कांग्रेस का राष्ट्रवाद हिन्दू आदर्शों, धारणाओं, आचार तथा परम्पराओं से ओतप्रोत है।⁴⁷ गांधीजी ने श्रद्धा पर जो धल दिया था वह राय को फासीवादियों के अयुद्धवाद और सकल्पवाद का स्मरण दिलाता था। उनका कहना था कि गांधीजी का अहिंसा पर भरोसा देशी शोषकों के विरुद्ध जनसमुदाय के विद्रोह को कुचलने की कपटपूर्ण चाल है। राय के अनुसार गांधीजी राष्ट्रीय पूजीवाद के और चेहरे राष्ट्रीय समाजवाद के समर्थक थे।⁴⁸ वे उन दाना को एक दूसरे का पूरक मानते थे। 1945 में राय ने बम्बई योजना को साहूकारी पूजीवाद की याजना बतलाया⁴⁹ और उसकी आलोचना की। 1945 की शिमला वार्ता के दौरान राय ने भविष्यवाणी की थी कि कांग्रेस तथा भारतीय साहूकारी पूजीवाद के प्रतिनिधियों के बीच शक्ति में नाफे के लिए समझौता हो जाने की सम्भावना है। राय को दशन तथा समाजशास्त्र का अच्छा मद्दान्तिक ज्ञान था किन्तु उनकी आकांक्षाएँ एक पत्रकार तथा प्रचारक की सी थी। इसलिए उन्हें सही सामायीकरणों का निरूपण करने की अपेक्षा गाली-गलौज करने में अधिक आनंद आता था। युद्ध के दौरान उन्होंने ब्रिटिश सरकार की दमनकारी क्रूरता का खुला समर्थन करके लोकमत को पूर्णतः अपने विरुद्ध कर लिया था। उन्होंने इस बात तक का समर्थन किया कि कारागार में भारतीय नेताओं को एक दूसरे से पृथक रखा जाय। वे उनकी 'स्त्री शहादत' तथा विध्वन बाधा डालने की क्षमता पर खेद प्रकट किया करते थे।⁵⁰ उन्होंने महात्मा गांधी को भारतीय पिछड़ेपन तथा अशुद्धिकता का मूल रूप बतलाया और उनके कामों की यह कह कर निंदा की कि वे उन तत्वा को उकसावा देते हैं जो भारतीय घरेलू मोर्चे को कमजोर बना रहे हैं।⁵¹

2 भौतिकवाद विज्ञान तथा दर्शन

मानवेन्द्रनाथ राय पूर्ण भौतिकवादी थे। भौतिकवाद एकत्ववादी (अद्वैतवादी) चिन्तनधारा है किन्तु उनका परम भौतिकवाद उन्हें इस धारणा को स्वीकार करने से नहीं रोकता कि द्रव्य की अमिव्यक्ति की प्रक्रियाएँ अनेक होती हैं।⁵² राय इस प्रचलित धारणा का खण्डन करने के बड़े इच्छुक थे कि भौतिकवाद उच्छल खल जीवन दान अथवा कुत्सित भौतिकवाद का समर्थन करता है। उनके अनुसार भौतिकवाद ब्रह्माण्ड के विकास और प्रक्रियाओं की व्याख्या है, उसका अर्थ इन्द्रियपरायण अहवाद कदापि नहीं है। राय ने बतलाया कि कभी-कभी धर्म की आड़ में भी कुत्सित स्वार्थवाद को आचरित किया गया है। लेनिन की भाँति राय का भी विश्वास था कि विज्ञान तथा दर्शन की प्रगति ने भी भौतिकवादी सिद्धांत की पुष्टि की है। नील बोहर का परमाणु सिद्धांत, श्रोडिंजर का तरंग यांत्रिकी का सिद्धांत, ओ डी श्रोव्सी का प्रवाश सिद्धांत भौतिकवाद की मूल प्रस्तावनाओं का खण्डन नहीं करते। राय ने 'साइन्स एण्ड फिलासोफी' (विज्ञान तथा दर्शन) की रचना भी

45 एम एन राय *War and Revolution*, पृ 101

46 वही, पृ 101

47 एम एन राय, *National Government or People's Government* पृ 49

48 *The Problem of Freedom* पृ 39-46, 'Prophet of National Socialism'

49 वही, पृ 74-75

50 एम एन राय *Freedom or Fascism* (फ़ेब्रुअरी 1942) पृ 103-104

51 वही पृ 105

52 *Reason Romanticism and Revolution*, खंड 2, पृ 216

जिसमें उन्होंने आइन्स्टाइन⁵³ मैक्सप्लान्क, आइडगर, डिराक तथा अन्य भौतिकशास्त्रियों के अन्वेषण तथा निष्कर्षों की व्याख्या करना का प्रयत्न किया। भौतिकीय अनुसंधानों में केवल इस चिर प्रतिष्ठित धारणा को घुस्त कर दिया है कि द्रव्य दशकाल में विद्यमान वृत्तों का पुत्र है। किंतु भौतिकवादी होते हुए भी राय द्वन्द्ववाद का आलाचक्र थे। 'द मार्किगमन वे' (माक्सवादी मार्ग) में उन्होंने कुछ निरर्थक प्रस्तावित किए जिनमें द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना की। उनकी आलाचना गम्भीर नहीं है। उसमें केवल इस बात का उल्लेख किया गया है कि द्वन्द्ववाद मत्ता के रहस्य का उद्घाटन नहीं कर सकता। राय बुद्धिवादी थे। वे वर्गों के सृजनात्मक विकास के तथा शोषण हाअर और हाडमन में सर्वत्ववाद के दर्शन के विरोधी थे। उन्होंने वसोपिक् तथा 'याम दशन का भौतिकवादी पद्धति से निवचन करने का प्रयत्न किया।⁵⁴ उनकी भावना थी कि 'याम-वैज्ञानिक दर्शन में धाद में जो आस्तिक तत्वा का समाविष्ट करने का प्रयत्न किया गया है वह उस पर बाहरी लेप है।

चूँकि 'भौतिकवाद' नाम के साथ अनेक भ्रातृता का संयोग है, इसलिए राय उसे 'भौतिकीय यथाथवाद' नाम देना चाहते थे। यह मत्व है कि आज के वैज्ञानिक सन्नहवी तथा अठारहवीं शताब्दी का इस धारणा का स्वीकार नहीं करते कि द्रव्य पदार्थ है। किंतु राय ने लेनिन के इस मत को स्वीकार किया है कि आधुनिक विज्ञान इस धारणा का खण्डन नहीं करता कि किसी ऐसी बाह्य वस्तु की सत्ता है जो हमारे सब अनुभवों का आधार है।⁵⁵

3 राय का इतिहास दर्शन

(क) रूसी क्रांति की व्याख्या—मानवे द्वाय राय ने रूसी क्रांति का वर्णनात्मक वृत्तांत लिखा है। वे रूसी साम्यवाद की राज्य पूजोवाद मानते थे। उन्हें आशा थी कि प्रारम्भिक माक्स-वादियों के स्वप्न को साकार करने के लिए रूस में एक अर्थ क्रांति होगी। उनका रणियन 'रिवोलूशन' (रूसी क्रांति) एक विशाल प्रयत्न है। ऐतिहासिक प्रामाणिकता अथवा कष्टसाध्य अनुसंधान की दृष्टि में उसका कोई मूल्य नहीं है, किंतु उसमें उनकी वैयक्तिक धारणाओं का स्पष्ट अवश्य दर्शन की मिलता है। रूसी क्रांति का वस्तुगत वृत्तांत के रूप में वह चम्बरलेन तथा ई एल कार के ग्रंथों की तुलना में घटिया है। राय ने सत्य ही कहा है कि रूस की क्रांति इतिहास के किसी पहले से निर्धारित एवसिद्ध नियम के अनुसार सम्पन्न नहीं हुई थी। वे उसे आकस्मिक परिस्थितियों की सहति से उत्पन्न ऐतिहासिक संयोग का परिणाम मानते थे।⁵⁶ राय का कहना था कि रूस में सामाजिक तथा जायिक परिस्थितियाँ इतनी परिपक्व नहीं हुई थी कि सामाजिक क्रांति अनिवार्य हो जाती। 1921 के बाद रूसी राज्य की नीतियाँ शुद्ध व्यावहारिक आवश्यकताओं से संचालित हुई हैं। साम्यवादी आन्दोलन को रूसी राज्य के स्वार्थों की सिद्धि का एक साधन बना लिया गया है और गैर-सहारा वर्गों की उपेक्षा रखी गयी है।⁵⁷

(ख) बौद्धधर्म का समाजशास्त्र—कट्टर भौतिकवादी होने के नाते राय वेदाती प्रत्ययवाद के शत्रु थे। उनकी भावना थी कि शंकर और रामानुज का प्रत्ययवाद मध्ययुगीन मानसिक सकीणता और पाण्डित्यवाद के मार का शिकार था। वह बौद्ध आन्दोलन की मुक्तिदायी भूमिका के विरुद्ध ब्राह्मणों की प्रतिक्रिया था।⁵⁸ राय बौद्ध धर्म में निःशक्तिकारी⁵⁹ को समझते थे।⁶⁰

53 एम एन राय ने *Science and Philosophy* में गुरुत्वकर्षण तथा विद्युत चुम्बकत्व के बीच मूलभूत संबंधों का अनुसार द्रव्य का अनिश्चित बल अवस्था में

लिखा
उन
मान

ता का सिद्धांत में
इन्स्टाइन की बात
ता नहीं है।

54 एम एन राय, *Materialism in Indian*

55 एम एन राय *Reason Romanticism and*

56 एम एन राय, *Communist* 1 ional 9

57 *New Humanism*, 9

58 एम एन राय ने जाति का
लिखत है कि 'जाति अवस्था'

59 राय के इस मत का कोई दावा,
रित था।

बौद्ध धर्म ने परम्परागत धर्म विद्या तथा उसके माने हुए भाष्यकार पुरोहित वर्ग पर मयकर प्रहार किये थे । बुद्ध ने परोपजीवी वर्ग की वितासिता के विरुद्ध विद्रोह का शखनाद किया ।⁶⁰ बौद्ध धर्म ने एक समृद्ध तथा गौरवशाली सभ्यता की नींव तैयार की । किंतु मध्ययुग में ब्राह्मणों के आक्रामक धार्मिक आंदोलन ने प्रतिक्रिया, गतिहीनता तथा पतन की विजय का मार्ग प्रशस्त किया ।⁶¹

(ग) फासीवाद—फासीवाद के दशन तथा स्रोतों के सम्बन्ध में दो परस्पर विरोधी धारणाएँ हैं । मर्काइस्वर तथा मेयर के मतानुसार फासीवाद का निश्चय ही अपना एक दशन है । हेगेल⁶² तथा ट्राइत्स्के के नामों से सम्बन्धित राज्य की सर्वोपरिता तथा शक्ति-राजनीति का सिद्धांत, नीतियों का अतिमानव का आदर्श और काट द्वारा प्रतिपादित आचार नीति को जटिल और सुनिश्चित बनाने का सिद्धांत—ये जर्मन फासीवाद के कुछ मूल स्रोत माने जाते हैं । कुछ लेखकों ने मार्टिन लूथर के इस सिद्धांत को जर्मन फासीवाद का बौद्धिक स्रोत माना है कि प्रजाजनो को बिना किसी प्रकार के प्रतिरोध के शासकों के आदेश का पालन करना चाहिए ।⁶³ इसके विपरीत फ्रांज़ 'यूमन और हेरोल्ड लास्की का कहना है कि फासीवाद का कोई दशन नहीं है । यूमन ने फासीवाद की एक 'विशालकाय पशु' से तुलना की है । राय मानते हैं कि फासीवाद का निश्चय एक दशन है ।⁶⁴ मानववादी होने के नाते राय फासीवादी विचारकों को मानव व्यक्तित्व के प्रति तिरस्कार की भावना के कट्टर शत्रु थे । व्यवहार में फासीवाद का अर्थ था मानव गरिमा की हीनता तथा मनुष्य की नैतिक उच्चता का विनाश । फासीवादी शासन के जारथो-मादिया ने अपनी जातीय श्रेष्ठता की धारणा को सिद्ध करने के लिए 'अस्तित्व के लिए संघर्ष' के सिद्धांत का तथा राजनीतिक उद्देश्यों से प्रेरित मानव शासन का सहारा लिया । लास्की तथा राय दोनों ही फासीवाद को समाजवाद के विरुद्ध एक प्रकार की प्रतिक्रान्ति मानते हैं । राय का कहना था कि जर्मनी में फासीवाद को सफलता इसलिए मिली कि उस देश के पूँजीपतियों ने जिन्हें प्रथम विश्व युद्ध में मयकर पराजय भुगतनी पड़ी थी, पतनशील पूँजीवाद को सहारा देने के लिए इस दशन तथा कार्यप्रणाली को प्रोत्साहन दिया । पूँजीवाद को बचाने के लिए फासीवाद जर्मनी को घसीटकर मध्ययुगीनता में ले गया ।⁶⁵ राय के अनुसार फासीवाद प्रतिक्रान्तिकारी तथा प्रतिनिध्यावादी शक्तियों का जमाव केन्द्र है । यह पूँजीवाद की सृष्टि है । जब वह साम्राज्यवाद की नींव को सहारा देने में अपने को असमर्थ पाता है तो वह अंतिम बचाव के अस्त्र के रूप में फासीवाद का प्रयोग करता है ।⁶⁶ उद्योग के पूँजीवादी संगठन के परिणामस्वरूप मनुष्य का व्यक्तित्व धार धार हो जाता है । मनुष्य को एकाकीपन तथा विवशता का विनाशकारी जाघात झेलना पड़ता है ।⁶⁷ फासीवाद समग्रवादी राष्ट्र की उपासना को परम प्रतिष्ठा प्रदान करके हताश व्यक्तियों को एक ऐसी मनोवैज्ञानिक तथा रोमासपूर्ण वस्तु प्रदान करता है जिसे वे स्वयं अपने पुरुषार्थ से अर्जित करने में असमर्थ होते हैं । जमे जसे एकाधिकारी पूँजीवाद के कारण 'यक्तियों की सामाजिक' असुरक्षा बढ़ती है वैसे ही फासीवाद का मवेगात्मक आकर्षण अधिक प्रभावकारी होता जाता है ।

60 एम एन राय *From Savagery to Civilization* पृ 15

61 अन्त में वेदों की अपौरुषेयता के सिद्धांत ने 'बुद्ध का ब्रह्मवीनिकवादी सत्यवाद' को अभिमान कर लिया । भारत के इतिहास में सबसे दुःख घटना यह थी कि बौद्ध धर्म को ब्राह्मणों की प्रतिक्रान्ति ने, जिसे लोह प्रबलित अविश्वास, कट्टरता तथा अज्ञान से बल मिला था, परास्त कर दिया । एम एन राय, *Heresies of the Twentieth Century*, पृ 76-78

62 राय न राष्ट्र का तत्वावस्थापक धारणा की भत्सना की, बल्कि इसमें अपने का राष्ट्र का प्रतिनिधि मानने का एक छोटे-से वर्ग का द्वारा बहुसंख्यकों की स्वतन्त्रता का दमन होना है । (एम एन राय, *Nationalism* पृ 23-24) ।

63 एम एन राय ने यह भी कहा है कि यदि पुनर्जागरण की स्वतन्त्रता व्यक्तित्व तथा बुद्धि का धारणाओं की समुदाय के सत्तावादी ने निरस्त न कर दिया होता तो यूरोप की फासीवाद की घबराहट विभाषिका में ह्रास न भुगतती पड़ती । (राय *The Problem of Freedom* पृ 36) ।

64 एम एन राय, *Fascism* पृ 2-3 (संस्कृत, सी एम पुस्तकालय) ।

65 एम एन राय *War and Revolution* पृ 13

66 एम एन राय *The Communist International*, पृ 60

67 एम एन राय *The Problem of Freedom*, पृ 22-27, 'The Logic of History'

4 वैज्ञानिक राजनीति

राय ने 1940-1947 में मार्क्सवाद से उपवाद (आमूल परिवर्तनवाद) में और 1947-1954 में उपवाद से अविकल वैज्ञानिक मानववाद में सन्नमन किया। उन्होंने अक्टूबर 1947 में अपनी पुस्तक 'साइंटिफिक पॉलिटिक्स' (वैज्ञानिक राजनीति) में स्वयं सन्नमन की इस प्रक्रिया का वर्णन किया था, "सात वर्ष पूर्व मैं एक परम्पराविष्ट मार्क्सवादी की भाँति बात करता था और जो उस विचारधारा से विचलित होता अथवा उसकी समझने में भूल करता उसकी आलाचना किया करता था। किन्तु उस समय भी मुझमें साम्यवाद से परे देखने की प्रवृत्ति धीरे-धीरे विकसित हो रही थी। यद्यपि मैं बग-सपथ की भाषा में बात किया करता था, फिर भी मैं सामाजिक संगठन में संयोगशील तत्वा की महत्व देता था। उस समय भी मैं मार्क्सवाद का बग-सपथ की विचारधारा से कुछ अधिक घड़ी चीज समझने लगा था। मैं मानता था कि वह उस पुराने बौद्धिक प्रयत्न की ही उपज था जो एक ऐसा दशान विकसित करने के लिए ब्रिये गमे थे जिसके अंतर्गत 'भौतिक' प्रकृति, सामाजिक विकास तथा वैयक्तिक मानव की इच्छा और संवेगा का सामंजस्य हो।"⁶⁸

राय ने उपवाद तथा अविकल मानववाद के दशन का निरूपण अपनी तीन पुस्तकों में किया था—'साइंटिफिक पॉलिटिक्स' (वैज्ञानिक राजनीति), 'यू ओरियंटेशन' (नवीन स्थिति-निर्धारण) तथा 'वियौड कम्पूनिज्म टू ह्यूमेनिज्म' (साम्यवाद से परे मानववाद की ओर)। राय वैज्ञानिक राजनीति की सम्भावनाओं की स्वीकार करते थे। वे यह भी चाहते थे कि राजनीति एक जीवन-दशन द्वारा निर्दिष्ट होनी चाहिए।⁶⁹ किन्तु उनकी कल्पना की वैज्ञानिक राजनीति का अर्थ हॉब्स अथवा स्पिनोजा की वैज्ञानिक राजनीति से भिन्न था। इन दोनों पाश्चात्य विचारकों ने वैज्ञानिक पद्धति पर अधिक बल दिया है। हॉब्स का विश्वास था कि एक ऐसे राजनीति विज्ञान की रचना करना सम्भव है जो रैखिकी के आदर्श पर आधारित हो। चूँकि मनुष्य का आचरण उसके भौतिक शरीर की सावभौम गति के प्रति प्रतिक्रिया से निर्धारित होता है इसलिए उस परिमाणित और प्रदर्शित करना सम्भव है। स्पिनोजा मानव के मनोवशों के नियमों के अध्ययन में रैखिकी की पद्धति को समाविष्ट करने के पक्ष में था। इस प्रकार हॉब्स और स्पिनोजा के अनुसार वैज्ञानिक राजनीति को रैखिकीय विज्ञान के आदर्श पर आधारित करके निर्मित किया जा सकता है। इसके विपरीत राय ने वैज्ञानिक राजनीति की प्रस्थापनाओं का सामाजिक आधारों पर अधिक बल दिया है। वैज्ञानिक राजनीति से उनका अभिप्राय राजनीतिक प्रस्थापनाओं की उस व्यवस्था से है जो परस्पर विरोधी विचारधाराओं का अनुसरण करने वालों की वय प्रकृति की स्वीकृति पर आधारित हो।⁷⁰ नवीन स्थिति निर्धारण में राय ने लिखा है कि राजनीति चिन्तन में योगदान करने के लिए राष्ट्रवादी तथा साम्यवादी मनोवृत्ति पर विजय पाना आवश्यक है।⁷¹

राय यूनायिटा की इस धारणा को, जिससे स्पेंसर और ह्यूइटहेड भी सहमत हैं स्वीकार करते थे कि दशन सभी विज्ञानों की विविक्तियों का सम्भव है। वे तत्त्वशास्त्रीय (प्रत्ययवादी) और रहस्यवादी परिवर्तनवादी के विरुद्ध हैं, किन्तु समन्वयात्मक विज्ञान की आवश्यकता को मानते हैं। अतः उनकी भावना थी कि वैज्ञानिक राजनीति भौतिकवादी ब्रह्माण्डशास्त्र के आधार पर ही निर्मित की जा सकती है।

द्वितीय विश्व युद्ध (1940-1945) के दौरान राय ने बीसवीं शताब्दी के जेकोबिनवाद का समर्थन किया। उनका कहना था कि यदि यह भी मान लिया जाय कि जेकोबिनवाद पूँजीवादी विद्रोह की विचारधारा थी तो भी यह स्वीकार करना पड़ेगा कि ऐतिहासिक दृष्टि से वह बोल्शेविज्म का पूर्वगामी था।⁷² बीसवीं शताब्दी के जेकोबिनवाद के सम्बन्ध में राय ने कहा कि वह पूँजीवादी शक्ति तथा सवहारा की शक्ति के बीच की चीज है। इसके दो निहितार्थ थे (1) भारतीय

68 एम. एन. राय, *Scientific Politics* द्वितीय संस्करण पृ. 7 (कलकत्ता, रेनासा पब्लिशर्स, 1947)।

69 एम. एन. राय, *New Orientation* पृ. 36

70 एम. एन. राय *Scientific Politics* द्वितीय संस्करण, पृ. 55-56

71 एम. एन. राय *New Orientation*, पृ. 56

72 *Revolution and Counter Revolution in China* पृ. 374

श्रान्ति वा नतृत्व एक बहुवर्णीय दल को करना होगा, न कि केवल अल्पमध्यम सबहारा वग को, (2) भारत में तात्कालिक प्रश्न समाजवाद अथवा साम्यवाद का नहीं बल्कि राजनीतिक पूँजीवादी लोकतांत्रिक श्रान्ति का था। वह श्रान्ति समाजवाद के लिए सन्नमण का काम करेगी। राय ने चीन के सम्बन्ध में भी ऐसी ही भविष्यवाणी की थी।⁷³ किन्तु उनकी यह भविष्यवाणी झूठी सिद्ध हुई थी कि चीन की स्वाधीनता का सग्राम उग्र लोकतन्त्र अथवा वीसवीं शताब्दी के जेकोविनवाद के मण्डे के नीचे सड़ा जायगा।

द्वितीय विश्व-युद्ध के दौरान मानवेंद्रनाथ राय ने भारत के लिए नियोजन का एक कार्यक्रम भी तैयार किया था। पूँजीवादी नियोजन प्रभावकारी माँग के सिद्धांत को लेकर चलता है। इसके विपरीत, राय इस पक्ष में थे कि उत्पादन भारत के करोड़ों दरिद्र तथा शोषित लोगों की मानवीय माँग की पूर्ति को ध्यान में रखकर नियोजित किया जाय। उनके अनुसार यह आवश्यक था कि भेतिहर वर्गों की त्रय शक्ति में वृद्धि की जाय। उनका कहना था कि यदि सामाजिक भाग को पूरा करने के लिए उद्योग स्थापित किये जा सकें तो औद्योगीकरण का विकास होगा और उसके परिणामस्वरूप खेती में लग हुए विशाल जनसमूह में से बड़ी संख्या का हटाकर उद्योगों में लगाया जा सकेगा। इससे यंत्रीकृत कृषि का प्रारम्भ करना सुगम होगा। राय यह भी चाहते थे कि भूमि के स्वामित्व के सम्बन्ध में किसानों के अधिकार सुनिश्चित कर दिये जायें। उन्होंने यह भी स्पष्ट कर दिया कि 'राजनीतिक' तथा 'आर्थिक' नियोजन परस्पर निभर हैं। उन्होंने कहा, 'राजनीतिक नियोजन के बिना आर्थिक नियोजन कोई कल्पना सिद्ध होगी।'⁷⁴

5 राय द्वारा मार्क्सवाद की आलोचना

राय की दार्शनिक तथा समाजशास्त्रीय रचनाओं से स्पष्ट है कि उन्होंने मार्क्सवाद से अपना सम्बन्ध धीरे-धीरे विच्छिन्न कर लिया था। मार्क्स के व्यक्तित्व की राय में भूरि-भूरि प्रशंसा की है। उनकी दृष्टि में वह सामाजिक अत्याय का क्रूर आलोचक था, और इस रूप में वह महान् यहूदी पैगम्बरों की परम्परा में था। बर्डीयायीव, गैहरालिख, सोम्बाट तथा हारमन की भाँति राय भी मानते थे कि मार्क्स ने सामाजिक आया का जो आवेगपूर्ण नैतिक समर्थन किया वह यहूदी पैगम्बरों की विरासत का है।⁷⁵ वे मार्क्स को तत्त्वतः एक मानववादी और स्वतन्त्रता का प्रेमी मानते थे। इसलिए वे मार्क्सवाद को आर्थिक नियतिवाद की कट्टरता से मुक्त करके उसके 'मानववादी, स्वातन्त्र्यवादी तथा नैतिक' सार की पुनः प्रतिष्ठा करना चाहते थे।⁷⁶ जहाँ तक मार्क्स की शिक्षाओं का सम्बन्ध था, उन्होंने या तो उनका खण्डन किया या उनमें तात्त्विक संशोधन कर दिया। राय लिखते हैं, 'मार्क्स की इस प्रस्थापना कि चेतना जीवन से निर्धारित होती है, भौतिकवादी तत्वशास्त्र को ठोस वैज्ञानिक आधार पर खड़ा कर दिया। किन्तु उसके परवर्ती, विशेषकर समाजशास्त्रीय, विचार उस दिशा में विकसित नहीं हुए जो उसकी पूर्वोक्त तत्वशास्त्रीय धारणा ने निदिष्ट कर दी थी। समग्र रूप में मार्क्सवाद अपनी दार्शनिक परम्पराओं के प्रति निष्ठावान नहीं है। समाजशास्त्र में उसने भौतिकवाद को इस सीमा तक गिरा दिया है कि वह देश-काल निरपेक्ष नैतिक मूल्यों के अस्तित्व से भी इनकार कर देता है। उत्पादन की अव्यक्त शक्तियों की धारणा का स्वीकार करके उसने इतिहास में प्रयोजनवाद (हेतुवाद) का समाविष्ट कर दिया है जो उसके इस विचार के सव्याप्रतिकूल है कि मनुष्य अपनी होतयता का निर्माण स्वयं करता है। उसके इतिहास शास्त्र का आर्थिक नियतिवाद मानव स्वतन्त्रता को घबस्त कर देता है क्योंकि उसके अनुसार व्यक्ति के रूप में मनुष्य के स्वतन्त्र होने की सम्भावना ही नहीं है। फिर भी वर्तमानकालीन समाजशास्त्रीय

73 वही पृ 668

74 एम एन राय *Planning a New India*, पृ 48 62 63 (कवकता रेनोसो पब्लिशर्स)।

75 V P Varma, 'Critique of Marxian Sociology', *The Calcutta Review*, मार्च 1955

76 *Reason Romanticism & Revolution* जिल् 2, पृ 219

77 *New Humanism*, पृ 25 26

चितन मार्क्सवाद के उन मित्या तथा भ्रातिपूर्ण सिद्धान्तों से बहुत कुछ प्रभावित हुआ है जो उसक दशन से तत्काल प्रभूत नहीं हुए हैं।⁷⁸ राय ने मार्क्सवाद की निम्न सविस्तार आलोचना की है

(1) राय के अनुसार मार्क्स का भौतिकवाद अवैज्ञानिक तथा कट्टरपंथी है। मार्क्सवादी पान को अनुभवजन्य मानता है और मनुष्य के मानस की सृजनात्मक भूमिका की उपेक्षा करता है। मार्क्स ने होबोनीय द्वन्द्ववाद के प्रभाव के कारण अठारहवीं शताब्दी के दिदरो, हेल्वेसियस और हॉल्बाख के भौतिकवाद का अस्वीकृत कर दिया था। उसने पयूअरवास के मानववादी भौतिकवाद का भी खण्डन किया था, यद्यपि उस पर पयूअरवास की 'ईगोइयत का सार' नामक पुस्तक का प्रभाव पड़ा था। राय की दृष्टि में यह दुर्भाग्यपूर्ण था कि मार्क्स ने पयूअरवास के मानववादी भौतिकवाद का अपेक्षा जिसे वोल्टमन ने मानवशास्त्रीय भौतिकवाद का नाम दिया है उसका खण्डन किया। इस प्रकार राय ने मार्क्स की इसलिए आलोचना की कि उसने मानव प्राणी की स्वायत्तता को अस्वीकार किया था। मार्क्स ने सामाजिक संघर्ष को अत्यधिक महत्व दिया। उसने वस्तुगत व्यक्ति के मूल्य तथा महत्व की ओर समुचित ध्यान नहीं दिया। इसलिए राय कावे मार्क्स के पयम्बरी समाजशास्त्र में निहित मार्क्सवाद के विरुद्ध विद्रोह करने के लिए उतावले थे।⁷⁹

(2) राय बर्डीयायोंव के इस मत से सहमत हैं कि द्वन्द्वात्मक पद्धति ने मार्क्सवाद में प्रत्ययवादी तत्व समाविष्ट कर दिया है।⁸⁰ वाद तथा प्रतिवाद के द्वारा आग बढ़ना तात्विक विवाद का लक्षण है। यह कहना हास्यास्पद है कि द्रव्य तथा उत्पादन की शक्तियाँ की गति में द्वन्द्वात्मक होती है। राय लिखते हैं, "मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद केवल नाम के लिए भौतिकवादी है। श्रुति उसका मूल तत्व द्वन्द्ववाद है, इसलिए तत्त्वतः यह एक प्रत्ययवादी दान है। अतः हममें आश्चर्य नहीं है कि उसने अठारहवीं शताब्दी के वैज्ञानिक भौतिकवाद की विरासत को अस्वीकार कर दिया और पयूअरवास तथा उसके अनुयायियों के मानववादी भौतिकवाद के विरुद्ध संघर्ष चलाया।⁸¹ राय ने बल देकर कहा है कि द्वन्द्ववाद प्रत्ययवादी तत्त्वशास्त्र की पद्धति है। मनोगत प्रत्ययवादी तत्त्वशास्त्र की प्रक्रिया को समग्र वस्तुगत सत्ता की गति की प्रक्रिया के समतुल्य मानना एक निराधार विश्वास है।⁸²

(3) राय के अनुसार इतिहास की मार्क्सवादी व्याख्या इसलिए दोषपूर्ण है कि वह सामाजिक प्रक्रिया में मानसिक क्रिया को बहुत कम स्थान देती है। इतिहास की व्याख्या केवल भौतिकवादी वस्तुवाद के आधार पर नहीं की जा सकती। मानव प्राणिमा की बुद्धि तथा उनके सचित कर्म बड़े शक्तिशाली सामाजिक तत्व हैं। मार्क्सवादी इतिहास दशन में विचारों को द्रव्य की शीघ्र उपज माना जाता है। चेतना का वास्तविकता का उत्तरवर्ती बताया जाता है। यद्यपि कुछ परवर्ती मार्क्सवादियों ने भौतिक तथा सामाजिक वास्तविकता की प्रमुखता के पुराने सिद्धांत के स्थान पर विचारों तथा सामाजिक शक्तियों की पारस्परिक क्रिया की धारणा को समाविष्ट करने का प्रयत्न किया है, फिर भी यह सत्य है कि मार्क्सवादी इतिहास दबोरे विचारों की सृजनात्मक भूमिका को 'न्यूनतम महत्व' देता है और विचारों की प्राथमिकता के सिद्धांत को मानने वालों को यूटोपियाई बताता और उनका मखौल उड़ाता है। मानवैदनाथ राय ने मार्क्सवाद की नयी व्याख्या करने का प्रयत्न किया है। उनका सिद्धांत है कि इतिहास में वैचारिक तथा भौतिक दो समानांतर प्रक्रियाएँ दशन को मिलती हैं। यह सत्य है कि चितन एक शारीरिक प्रक्रिया है जो शरीर तथा परिवेश की परस्परक्रिया के

78 Reason, Romanticism & Revolution, जिल्द 2 पृ 216 17

79 New Humanism, पृ 21

80 एन बर्डीयायोंव, The Origin of Russian Communism (नू दन, ज्योफरी नन 1946)

81 Reason, Romanticism and Revolution, जिल्द 2 पृ 186

82 एम एन राय Reason, Romanticism and Revolution के पृष्ठ 190 पर लिखते हैं कि विचारों की गति के नियम द्वन्द्वात्मक नहीं कह जा सकते 'क्योंकि मार्क्सवाद ने वा उससे पहले के विचारों का नियम था और उनके नियम का निषेध था, बल्कि उसमें सत्यापक सम्प्रदाय के अथवास्तव तथा होबेसवाद के मुक्त तत्वों का समावेश था। इसी प्रकार लोकनर से समाजवाद में विचारों का सकल द्वन्द्वात्मक नहीं बल्कि अविच्छिन्न था।' (वही पृ 194)। अन राय का कहना है कि विचारों की अपनी स्वायत्तता और रूप होता है जो द्वन्द्वात्मक नहीं बल्कि गत्यात्मक होता है। (वही 1)

फलस्वरूप उत्पन्न होती है। किंतु एक बार उत्पन्न हो जाने पर विचार अपने निजी विकास नियम का अनुसरण करते हैं। विचारों की गति तथा सामाजिक प्रक्रियाओं की द्विधात्मक गति के बीच परस्पर क्रिया होती रहती है। किंतु राय का स्पष्ट मत है कि किसी भी विशिष्ट ऐतिहासिक सदन में 'सामाजिक घटनाओं तथा विचार-आन्दोलनों के बीच काय-कारण सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता।'⁸³ वे लिखते हैं, "दार्शनिक दृष्टि से इतिहास के भौतिकवादी प्रत्यय को बुद्धि की सृजनात्मक भूमिका को स्वीकार करना पड़ेगा। भौतिकवाद विचारों की वस्तुगत सत्ता से इनकार नहीं करता। विचार स्वयंभू नहीं होते, वे शारीरिक क्रिया से निर्धारित होते हैं।"

भौतिक प्राणी, अर्थात् यदि पुराना ढंग के पद का प्रयोग किया जाय तो द्रव्य ही पूर्ववर्ती होता है। द्रव्य पहले का होता है और विचार बाद में उससे उत्पन्न होते हैं। किंतु एक बार जब शरीर द्वारा निर्धारित चिंतन की प्रक्रिया पूरी हो जाती है, अर्थात् विचार बन जाते हैं, तो फिर उनका स्वतंत्र अस्तित्व, उनके विकास की अपनी प्रक्रिया विद्यमान रहती है और वह सामाजिक विकास की भौतिक प्रक्रिया के समानांतर चलती रहती है। दो समानांतर प्रक्रियाओं, वैज्ञानिक तथा भौतिक, से ही इतिहास का निर्माण होता है। वे दोनों अपने आंतरिक दबाव, अपनी गति-शक्ति तथा अपने द्वन्द्व नियम से निर्धारित होती हैं। साथ ही साथ वे स्वभावतः एक दूसरे से प्रभावित भी होती हैं। यही क्रम है जो इतिहास का एक सघटित तथा व्यवस्थित प्रक्रिया का रूप प्रदान करता है।⁸⁴ विचारों तथा वस्तुगत समाज की व्यवस्था की समानांतरता के सिद्धांत का निहितार्थ है कि "विचारों तथा घटनाओं के बीच कोई सीधा सह-सम्बन्ध सम्भव नहीं है।"

(4) राय ने इतिहास की आर्थिक व्याख्या की आलोचना की है। उनका कहना है कि मनुष्य आर्थिक मानव बनने से पहले अपने आचरण में शारीरिक आवश्यकताओं से निर्धारित और संचालित होता था। आदिम मनुष्य के मानवशास्त्रीय अध्ययन से सिद्ध होता है कि मानव जाति के प्रारम्भिक क्रियाकलापों तथा सघन जीवन निर्वाह की सामग्री प्राप्त करने के प्रयत्न तक ही सीमित थे। इन क्रियाकलापों को संचालित और उत्प्रेरित करने वाली प्रेरणाएँ तथा प्रवृत्तियाँ स्वभाव से मुख्यतः जविक थीं। प्रारम्भिक मानव का क्रियाकलाप अथ से नहीं बल्कि शरीर की आवश्यकताओं से शासित था। ऐतिहासिक भौतिकवाद का सिद्धांत इस सीमा तक दोषपूर्ण है कि वह मानव-जाति के आदिम इतिहास की व्याख्या करने का प्रयत्न नहीं करता। मनुष्य के परवर्ती इतिहास में भी ऐसे विभिन्न क्रियाकलाप देखने को मिलते हैं जिनसे मनुष्य को आनंद मिलता है किंतु वे 'आर्थिक' शोषण के अंतर्गत नहीं रखे जा सकते थे। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि आर्थिक नियतिवाद भौतिकवादी दशन का आवश्यक तत्त्वगत परिणाम यह है। किसी व्यक्ति के लिए भौतिकवादी होते हुए भी ऐतिहासिक व्याख्या की विभिन्न कसौटियों को स्वीकार कर लेना सम्भव है, उदाहरण के लिए शक्ति नियतिवाद, जलवायु नियतिवाद, दहिक नियतिवाद आदि, क्योंकि राजनीतिक शक्ति, जलवायु तथा मनुष्यों की शारीरिक रचना भी महत्वपूर्ण भौतिक शक्तियाँ हैं। इसलिए दार्शनिक भौतिकवाद तथा इतिहास की आर्थिक व्याख्या के बीच कोई आवश्यक तथा अपरिहार्य सम्बन्ध नहीं है।

(5) राय के अनुसार मार्क्सवाद के नीति विषयक आधार दुबल है, क्योंकि वे सापेक्षतावादी तथा कट्टरपंथी हैं, और मनोवैज्ञानिक कसौटी पर खर नहीं उतरते। मार्क्स ने इस उग्र व्यवहारवादी सिद्धांत का प्रतिपादन किया है कि प्रकृति के विरुद्ध सघन की प्रक्रिया में मनुष्य स्वयं अपने स्वभाव में भी परिवर्तन कर लेता है। मानव स्वभाव में कोई स्थिर तत्व नहीं है। वह मानता है कि मानव-स्वभाव पूर्णतः नमनीय है और परिवर्तनशील है। राय की दृष्टि में मार्क्सवाद के मनोवैज्ञानिक आधार भी दुबल है। राय अठारहवीं शताब्दी के भौतिकवादियों की इस धारणा से सहमत हैं कि मानव-स्वभाव में कुछ शाश्वत तत्व विद्यमान हैं।⁸⁵ मानव-स्वभाव में किसी स्थायी तत्व को न मानने

83 *Reason Romanticism and Revolution* जिल्द 2, पृ 309

84 वही जिल्द 1 पृ 11

85 *22 Theses Principles of Radical Democracy*, पृ 6 (जनवरी 1946)।

86 *Reason, Romanticism & Revolution* जिल्द 2 पृ 186-87। राय स्वीकार करते हैं कि दार्शनिक की अवस्था को ध्यान में रखकर अठारहवीं शताब्दी के मनोविज्ञान की नये सिरे में व्याख्या करना आवश्यक है।

का अर्थ होगा आचारनीति का निषेध करना। मनुष्य के स्वभाव में किसी ऐसे स्थायी तत्व को स्वीकार किये बिना जिसके कारण कुछ शास्वत मूल्यों को साक्षात्कृत करना आवश्यक हो, किसी वृद्धिमत्तापूर्ण आचारनीति का निर्माण नहीं किया जा सकता। मार्क्स के विपरीत राय की मायजा है कि मानव-स्वभाव में कुछ अपरिवर्तनीय तथा स्थायी तत्व हैं, जो अधिकारों तथा कर्तव्यों का आधार हैं। यदि मान लिया जाय कि मनुष्य उत्पादन की दुर्दमनीय शक्तियाँ का दास है तो उसकी स्वायत्तता तथा सृजनात्मकता से भी इनकार करना पड़ेगा। ननिक चेतना आर्थिक शक्तियों की उपज नहीं होती। मार्क्सवादी आचारनीति के विरुद्ध राय ने ऐसी मानववादी आचारनीति का प्रतिपादन किया है जो मनुष्य की सर्वोपरिता को महत्व देती है और स्वतंत्रता तथा माय के मूल्यों में विश्वास करती है। इस प्रकार राय ने मार्क्स की आचारनीति को, जो वग-सघप को नैतिक आचरण की कसौटी मानता है, अस्वीकार किया और उसके स्थान पर इस धारणा को मायता दी कि नैतिक मूल्यों में कुछ स्थायी तत्व हैं।

(6) मार्क्स ने उदारवादियों की व्यक्तिवाद की धारणा का खण्डन किया। इसका कारण यह था कि उस पर हेगेल के नैतिक प्रत्यक्षवाद (साक्षाद्वाद) का प्रभाव पड़ा था। हेगेल का तत्वशास्त्रीय सिद्धांत था कि आ वास्तविक है वह बुद्धिसंगत है। इससे वह नैतिक सिद्धांत निकला जो विद्यमान नैतिक मापदण्डों का पवित्र मानता है। यह नैतिक प्रत्यक्षवाद शक्ति-राजनीति के दशन का भी आधार बन सकता है। इसके अतिरिक्त नैतिक प्रत्यक्षवाद समाज अथवा वग की नैतिक नियमों का प्रवक्तृ मानता है। इसका भी परिणाम यही होता है कि व्यक्ति की भूमिका 'पूतल' हो जाती है। व्यक्ति की स्वतंत्रता के मूल्यों की उपेक्षा करके मार्क्स ने अपनी मानववादी पयूजरवादवादी धारणा के साथ विश्वासघात किया। व्यक्ति के सम्बन्ध में उदारवादी तथा उपयोगितावादी धारणा का खण्डन करके मार्क्स ने अपने प्रारम्भिक मानववादी दृष्टिकोण के प्रति द्राह किया।⁸⁷ इसके अतिरिक्त राय का मत है कि अन्तरराष्ट्रीय साम्यवाद के आन्दोलन के नैतिक अर्थपतन का कारण है नैतिक मूल्यों की सापेक्षता तथा हेगेलीय ढंग के नैतिक प्रत्यक्षवाद को उच्च पद प्रदान करने की प्रवृत्ति।⁸⁸

(7) राय की वग-सघप के समाजशास्त्र में भी सन्देह है। इतिहास में विभिन्न सामाजिक वग रहे हैं, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु सामाजिक विद्वेप तथा सघप की शक्तियों के अतिरिक्त सामाजिक सहयोग के बन्धन भी गिरावली रहे हैं। इसके अलावा वर्तमानकालीन समाज परस्पर विरोधी और ध्रुवीकृत क्षेत्रों में विभक्त नहीं हुआ है, जैसी कि मार्क्स ने 'साम्यवादी घोषणा' में भविष्यवाणी की थी। यह एक अतिरिक्त कारण है जिससे मार्क्स की प्रस्थापना सन्देहास्पद बन जाती है।⁸⁹

(8) मार्क्स ने मध्य वग के तिरोहित हो जान के सम्बन्ध में जो भविष्यवाणी की थी वह भी असत्य सिद्ध हुई है। वस्तुतः आर्थिक प्रक्रिया के प्रसार से तो मध्यवर्ग की संख्या में वृद्धि होती है। इसके अतिरिक्त 1919 के बाद के विश्व इतिहास में मध्य वग का सांस्कृतिक तथा राजनीतिक नेतृत्व एक अकाट्य तथ्य है।⁹⁰

87 *New Humanism*, पृ 28

88 वही, पृ 29

89 वही, पृ 34। किन्तु ऐसा लगता है कि कभी कभी राय यह भी स्वीकार करते थे कि पूँजीवाद के पतन में मध्य वग का नाश होता है। उनका विचार था कि समाजवाद मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों द्वारा कल्पित विचारधारा है। पूँजीवाद के पतन में मध्य वग को आर्थिक दृष्टि से नष्ट कर दिया और इस प्रकार उसका पतन में एक नवीन सामाजिक व्यवस्था की इच्छा उत्पन्न की। (वही पृ 36-37)। किन्तु राय का यह कथन कि पूँजीवाद के पतन में मध्य वग की वर्धना हो गयी, निराधार प्रतीत होता है। तथ्यों से उसको पुष्टि नहीं होती। इसके अतिरिक्त इनका कोई प्रमाण नहीं है कि मध्य वग के नाश तथा उसके मन में सामाजिक क्रान्ति की आवश्यकता का विचार का उत्पन्न होना इस दोनों चीजों में कोई अविवक्ष्य सम्बन्ध है। कारण यह है कि मार्क्स से पहले के समाजवादी जिहाने समाजवाद की मूल विचारधारा का प्रतिपादन किया, उस मध्य वग के सदस्य नहीं थे जो नष्ट हो चुका था।

90 वही, पृ 36

(9) काल मनहाइम की भाँति राय भी स्वीकार करते हैं कि नातिया में सकल्पमूलक काल्पनिकता (रोमांसवाद) का पुट भी रहता है। नातियाँ प्रायः तीव्रता की पराकाष्ठा पर पहुँचे हुए सामूहिक सवेगों की अभिव्यक्ति हुआ करती हैं। धारणा के रूप में नाति का विचार विश्व का पुनर्निर्माण करने में मनुष्य के प्रयत्न को अत्यधिक महत्वपूर्ण मानता है। अतः नातिकारी काल्पनिकता द्वैतात्मक नियतिवाद के एकदम विपरीत है। मार्क्स के इतिहासशास्त्र में अतिविरोध इसलिए है कि वह दो परस्पर विरोधी धारणाओं को संयुक्त करने का प्रयत्न करता है। एक ओर तो उसका विश्वास है कि इतिहास तथा ब्रह्माण्ड एक नियत (निर्धारित) प्रक्रिया है, और दूसरी ओर वह इस हेतुवादी (प्रयोजनवादी) धारणा का प्रतिपादन करता है कि इतिहास की उस प्रक्रिया के परिवर्तन में नातिकारी सकल्प स्वतन्त्र होता है। अतः राय की मानना है कि भौतिकवादी नियतिवाद और नातिकारी प्रयोजनवाद, दोनों का समन्वय नहीं किया जा सकता। इसलिए राय का कथन है कि मार्क्सवाद में उसके जन्म से ही अतिविरोध के तत्त्व विद्यमान हैं।⁹¹ बुद्धि तथा प्रयोजन-मूलक नातिकारी काल्पनिकता, इन दोनों को साथ साथ प्रतिष्ठित करने का परिणाम यह हुआ कि उन्होंने एक-दूसरे का निषेध कर दिया और मार्क्सवाद ने विकृत होकर सामूहिक अबुद्धिवाद की उपासना का रूप धारण कर लिया। समप्रवादी साम्यवाद की परवर्ती विवृत्तियाँ तथा हिंसात्मक कामकाज का बीज हमें मार्क्सवाद की इस मूल भ्रांति में ही देखने को मिलता है।⁹²

किंतु राय अपनी मानववादी अवस्था में भी मार्क्सवाद की कुछ प्रस्तावनाओं को स्वीकार करते रहे। (1) राय लेनिन के इस मत से लगभग पूर्णतः सहमत थे कि आधुनिक भौतिकी के अनुसंधानों ने भौतिकवाद का खण्डन नहीं किया है, बल्कि उसको अधिक गम्भीर बना दिया है। थोडिंगर और हाइजनबर्ग ने द्रव्य की तात्त्विकता का खण्डन करके वस्तुगत सत्ता का निषेध नहीं कर दिया है। आधुनिक भौतिकी ने हमारी परमाणु की धारणा को अधिक सूक्ष्म बना दिया है, और वह परमाणु से भी आगे बढ़कर विद्युदणु (इलेक्ट्रॉन) तथा प्राणु (प्रोटॉन) तक पहुँच गयी है, किंतु उसने इस धारणा का खण्डन नहीं किया है कि हमारे मज्ञान (एड्रियबोध) के मूल में कोई मूल सत्ता है जो अमानसिक है। बल्कि राय ने कट्टरता के साथ घोषणा की कि आधुनिक भौतिकीय अनुसंधान अनुसंगम्य जगत की भौतिकता को सिद्ध करते हैं। राय की दृष्टि में द्रव्य एक वस्तुगत सत्ता बनी रहती है। इसलिए अंत में राय यह भी कहने लगें थे कि भौतिकवाद के स्थान पर 'भौतिक यथार्थवाद' पद का प्रयोग किया जाना चाहिए।⁹³

(2) यद्यपि राय ने द्वैतात्मक भौतिकवाद के तत्त्वशास्त्र का खण्डन किया, किंतु वे सवेदनात्मक ज्ञानशास्त्र पर दृढ़ रहे। सम्पूर्ण ज्ञान का मूल भौतिक तत्त्व है। राय सवेदना तथा सज्ञान को ज्ञान का स्रोत मानते हैं। किंतु उन्होंने एगिल्स तथा लेनिन जैसे परवर्ती मार्क्सवादियों की तुलना में प्रत्ययात्मक चिंतन को प्राथमिकता दी। लेनिन ने विचार के अविहतत्व पर बल दिया था। किंतु राय ने विचार के प्रत्ययात्मक तथा असंज्ञानात्मक तत्त्वा को अधिक महत्व देकर मिट्ट कर दिया है कि उन पर हेगल का प्रभाव था।⁹⁴

(3) राय ने मार्क्स के सिद्धांत के उस अंग को स्वीकार किया जो चिंतन तथा ब्रह्म की एकता पर बल देता है। कोई काम तभी मफल हो सकता है जबकि एक माध-ममभरकर

91 *Reason, Romanticism & Revolution*, जिम् 2 पृ 204

92 वही, पृ 223

93 इन प्रकार अपने चिंतन की मानववादी अवस्था में भी राय पूर्ण भौतिकवादी बने रहे। भौतिकवाद से विपरीत-मार्क्सवाद भौतिकवाद से राय ने कुछ महत्वपूर्ण निष्कर्ष निकाले थे। उदाहरण के लिए—

(1) विश्व एक निर्धारित अवस्था विधिमानित प्रक्रिया है।

(2) ब्रह्म विज्ञान से विश्व का ज्ञान प्राप्त होता है।

(3) क्राष्ट्रपूर्ण पुराहितावादी विराधी प्रवृत्ति तथा धार्मिक विश्वास का विरुद्ध संघर्ष।

94 एम एन राय *Science and Philosophy*, पृ 205। ईश्वरज्ञान स्वभावित शरीरित प्रक्रिया है और ज्ञान का आधारभूत, निष्कारण और स्वभाविक ज्ञान है।

निश्चित की हुई योजना के अनुरूप हो।⁹⁵ किन्तु किसी योजना के प्रभावकारी हान के लिए आवश्यक है कि वह विद्यमान वस्तुस्थिति पर आधारित हो। इस प्रकार चिन्तन तथा वस्तुस्थिति में एकदृष्टता का होना आवश्यक है।

मानवेंद्रनाथ राय ने मार्क्सवादी दशन की भ्रुटिया तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद के समाज शास्त्र की विवेचना की है।⁹⁶ उन्होंने मार्क्सवादी अर्थशास्त्र की शास्त्रीयता पर विचार नहीं किया है। उनकी रचनाओं का अनुशीलन करने से इस बात का प्रमाण नहीं मिलता कि वे मार्क्स के आर्थिक सिद्धान्तों से परिचित थे। उन्होंने पूँजी के सचय, पूँजीवादी उत्पादन तथा 'कैपिटल' (पूँजी) की प्रथम जिल्द में प्रतिपादित मूल्य के श्रम सिद्धान्त तथा तीसरी जिल्द में प्रतिपादित उत्पादन-मूल्य के सिद्धान्त के बीच जो अतिविरोध है, उसकी विवेचना नहीं की है। मार्क्सवाद के आलोचकों के भाते उन्हें बौद्धिक, लुडविग फॉन माइजज तथा तुगान-बारागोवत्स्की की रचनाओं से और भी अधिक शक्ति मिल सकती थी।

6 नवीन मानववाद⁹⁷

अपने जीवन के अन्तिम वर्षों (1947-1954) में राय 'नवीन मानववाद' की व्याख्या करने लगे थे। मानववादी तत्त्व पाश्चात्य दशन के अनेक सम्प्रदायों तथा युगों में देखने को मिलते हैं। प्रोटेगोरस, इरास्मस,⁹⁸ मोर, धुक्नन और हडर में मानववादी प्रवृत्तियाँ विद्यमान थीं। तुर्गो तथा कौट्स की भाँति राय की भी भावना थी कि विज्ञान की प्रगति मनुष्य की सृजनात्मक शक्तियों की मुक्ति का एक महत्वपूर्ण साधन है। विज्ञान ने मनुष्य की सृजनात्मक क्षमता में वृद्धि कर दी है और उसे अधविश्वास तथा बं सिर बे-नैर के पारलौकिक भयों से मुक्त कर दिया है। अपने बौद्धिक कायकलाप की मानववादी अवस्था में राय को हचीसन, शैपटसबरी तथा बैथम आदि दार्शनिक उग्रवादियों से प्रेरणा मिली थी, और उन पर इन विचारकों के तत्कालीन राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं के प्रति आलोचनात्मक दृष्टिकोण का प्रभाव पड़ा था। दार्शनिक उग्रवादियों ने नैतिक समस्याओं के सम्बन्ध में व्यक्तिवादी दृष्टिकोण अपनाया था। मार्क्स ने व्यक्तिवादियों के मुक्तिवादी सिद्धान्तों को पूँजीवादी कल्पना मानकर उसका खण्डन किया। राय ने मार्क्स के इस रवैये का दुर्भाग्यपूर्ण बताया और कहा कि इससे प्रकट होता है कि मार्क्स को नैतिक आदर्शों के ऐतिहासिक विकास का समुचित ज्ञान नहीं आया। राय के अनुसार आधुनिक सभ्यता जिस नैतिक तथा सांस्कृतिक संकट से गुजर रही है उसके देखते हुए मानववादी मूल्यों का पुनः प्रतिपादन करना अत्यंत आवश्यक है। आनुभाविक पद्धति के उद्देश्य से सहज, शुद्ध, नैतिक बुद्धि की धारणा ध्वस्त हो गयी है और परिणामस्वरूप मानव जाति एक नैतिक उलझन में फँस गयी है। नैतिक मूल्यों की वस्तु-परकता का ह्रास हो चुका है। ऐसे युग का स्वाभाविक विश्व दशन व्यवहारवादी (उपयोगवादी) है। राय की भावना है कि चिन्तनशील बुद्धिवादी व्याप्त सशयवाद तथा शून्यवाद के स्थान पर किसी प्रकार की नैतिक स्थिरता के लिए उत्कृष्ट हैं। मनहाइम, साराकिन, टेंगार, अरविन्द आदि दार्शनिक तथा

95 *Reason, Romanticism & Revolution* बिल्ड 2 पृ 292। राय का कहना है कि विश्व को ऐसे दशन की आवश्यकता है जो चिन्तन तथा क्रम का समन्वय कर सकें। पृष्ठ 293 पर वे कहते हैं कि मनुष्य का क्रम तभी प्रभावकारी हो सकता है जबकि वह बौद्धिक चिन्तन द्वारा संचालित हो।

96 वे अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को आतिशूण्य मानते थे। वे लिखते हैं 'यह सिद्धान्त कि अतिरिक्त मूल्य का उत्पादन पूँजीवाद का विशिष्ट लक्षण है और श्रमिक वर्ग के शोषण का चेतक है, एक ऐसी आधारभूत भ्रांति है जो मार्क्सवादी अर्थशास्त्र में ही नहीं बल्कि क्रांति के सम्पूर्ण दशन में पायी जाती है। इतिहास के ऊपरी तल से जो सामाजिक प्रगति हुई है, विभावकर उत्पादन के साधनों की उन्नति, वह इस बात पर हुई है कि किसी भी समय समाज के सम्पूर्ण उत्पादन का उपयोग नहीं किया गया।' *New Humanism* पृ 31। 'अतिरिक्त मूल्य के आतिशूण्य सिद्धान्त के और विशेषकर इस सिद्धान्त के कि उस मूल्य की पूँजीपति अनुचिन रूप से हनप लता है वर्ग संघर्ष के मतवाद के लिए सिद्धान्तिक आधार तयार किया।' वही पृ 33

97 एम एन राय *New Humanism A Manifesto* (स्वच्छता, स्वच्छता का निरास, अगस्त 15 1947)।

98 लोथेप स्टोडार्ड ने कहा है कि पुनर्जागरण काल का मानवतावाद असफल रहा क्योंकि वह अल्पसंख्यक लोगों तक ही सीमित था इसलिए उसके पास जनता को आस्थाहित करने का कोई व्यावहारिक तरीका नहीं था। किन्तु वैज्ञानिक मानववाद का सम्बन्ध बहुसंख्यकों से है, और बहुसंख्यक जनता की आधुनिक विज्ञान का निर्दिष्ट साथ समझाया जा सकता है। (लोथेप स्टोडार्ड, *Scientific Humanism* लन्दन, साइंस रिक्लेमरी सोस, 1926)।

नियों ने सामाजिक अनुकूलि को सर्वोच्च मूल्य की दृष्टि से माना है। किन्तु राज को मानववाद ने पूरा बर्खास्त कर दिया है। इससे वे इस दृष्टिकोण से सम्पूर्ण रूप से बदल जायेंगे। नैतिक-आचार-विचारों के प्रति नवीन मानववाद पर नहीं बल्कि विवेकपूर्ण मन तथा विवेकपूर्ण बुद्धि पर अधिकार करना चाहते हैं। उनका कर्त्तव्य था कि मनुष्य में बौद्धिकता किन्हीं दूसरी तन्त्रों में निहित नहीं की है, बल्कि वैदिक शिक्षा की उत्पत्ति है, और मानववादी आचार-विचारों का आधार मनुष्य की यही सृष्टि बौद्धिकता है। उन के अनुसार मनुष्यवैदिक इसी बौद्धिकता की उत्पत्ति है। उनके दावत है कि नवीन मानववाद स्वाभाविक बुद्धि और ऐहिक अन्तःकरण पर आधारित होना चाहिए। उनके मत में मानववाद की दृष्टि-रूप पर आधारित बुद्धिपरक मानववादी आचार-विचार ही मनुष्य की सन्तुष्टि का एकमात्र समाधान है।

मानव-जाति मनुष्य के पुत्रों में पुत्र रही है। इन मनुष्य मनुष्य की दृष्टि से समस्त है कि मनुष्यवदी उच्च के अतिरिक्त में व्यक्ति की स्वतन्त्रता की रक्षा किस प्रकार की जाय। अब पूर्वजितों और अतिरिक्त के पारम्परिक मध्य की चार्मिक सन्तुष्टि केन्द्रीय प्रश्न नहीं है, बल्कि उत्तमों की हृदय करना है और दलित मानवता के हितों की दृष्टि से हृदय करना है। यह मानव के विकास की धारणा की स्वीकार करते हैं। मनुष्य भौतिक ज्ञान से ही उत्पन्न हुआ है। भौतिक ज्ञान नियमों द्वारा गतिमान होता है। मनुष्य इस ज्ञान का अतिरिक्त अंग है। मनुष्य बौद्धिक शक्ति इतिहास है कि सान्त्वनापूर्ण भौतिक ज्ञान से ही उत्पन्न हुआ है। मनुष्य के जीवन तथा व्यक्तित्व में जो बुद्धि देखने को मिलती है वह सार्वभौम सान्त्वना की ही 'प्रतिफल' है।⁹⁹ बुद्धि काई सृष्टि सामाजिक वस्तु नहीं है, बल्कि जैविक-विकास की प्रक्रिया में ही उत्पन्न प्रादुर्भाव हुआ है। मानव बुद्धि की इस कसौटी पर ही नैतिक मापदण्डों को परखना होता है। मनुष्य सामाजिक सामाजिक तथा कल्याणकारी सामाजिक मेलनितान की खोज करता है। इसी के फलस्वरूप नैतिकता का जन्म होता है। मनुष्य विश्व का अवयवी तथा अतिरिक्त पक्ष है। इसलिए भौतिक तथा सामाजिक सम्बन्धों से हीन निरपेक्ष मनुष्य की कल्पना करना उचित नहीं है। नवीन मानववाद मनुष्य को सामाजिक सम्बन्धों में हीन निरपेक्ष मनुष्य की कल्पना करना उचित नहीं है। नवीन मानववाद मनुष्य को सामाजिक सम्बन्धों का समग्र मानकर चलना है। तात्पर्य यह परम्परागत मानव स्वभाव उत्तरी केन्द्रीय मान्यता नहीं है।¹⁰⁰ इस प्रकार निरपेक्ष मानववाद मनुष्य की स्रोतोत्तर स्थायित्व का समर्थन करता है, इससे विपरीत वैज्ञानिक मानववाद मनुष्य को माया प्रिय का अतिरिक्त अंग मानता और उस आधार पर मनुष्य के विषय में विकासालम्बक और वारमूलक आधार को मान्यता देता है।

राय ने अपने मानववाद को उन्नीसवीं शताब्दी के फ्रांस और जर्मनी के मानववादी सम्प्रदायों में भी मिलता बताया है। नवीन मानववाद भौतिक विज्ञानों, समाजशास्त्र, कायविज्ञान तथा ज्ञान की अन्य शाखाओं में हुए अनुसंधानों पर आधारित है। उसका दार्शनिक आधार भौतिकवाद है, और पद्धति यांत्रिक है। उसे मनुष्य की सज्जात्मक शक्तियों में विश्वास है, किन्तु उस विश्वास का आधार शुद्ध अथवा शास्त्रीय विद्यमान नहीं है। उसके इस विश्वास का आधार वैज्ञानिक तथा ऐतिहासिक अनुसंधानों का वह विवाद साक्ष्य है जिसने मनुष्य की भौतिक तथा सृजनात्मक शक्तियों को प्रमाणित कर दिया है।¹⁰¹ जैविकीय अनुसंधानों ने मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में सारी दृष्टिकोण सम्मेलन बना दिया है। जीवन का उद्भव भौतिक जगत की पृष्ठभूमि में हुआ है। मनुष्य का गौरव इस बात में है कि वह प्रकृति की विकासालम्बक प्रक्रियाओं की उच्चतम अभिव्यक्ति है। मनुष्य की सर्वोच्चता किसी लोकोत्तर अतिभौतिक प्राणी से व्युत्पन्न नहीं हुई है। उसने प्रकृति को समझकर

99 *New Humanism*, पृ 44

100 वही, पृ 48

101 एम एन राय, *Heresies of the Twentieth Century*, पृ 165-66

102 नवीन मानववाद इस अर्थ में 'नवीन' है कि यह मनुष्य के सम्बन्ध में एक नयी धारणा को उभारता है कि मनुष्य सर्वत्र बौद्धिक प्राणी है यह सिद्धांत ऐतिहासिक तथा दार्शनिक दृष्टि है।—एम एन राय, *New Humanism*, *Radical Humanist*, अंक 5, 1959, पृ

और उस पर आशिक विजय पाकर जा सजनात्मक उपलब्धिया प्राप्त की है उन्होंने उसे सर्वोच्च बना दिया है। यद्यपि अतन मनुष्य की जड़े भौतिक प्रकृति में ही हैं, किन्तु वह उससे अभिभूत नहीं है। नवीन मानववाद मनुष्य का इसलिए सर्वोच्च मानता है कि उसके अनुसार इतिहास मनुष्य के क्रियाकलाप का रेखा जोरता है, और समाज का इस बात का अधिकार नहीं है कि वह एक विशाल शक्ति के रूप में अपने को व्यक्ति पर थोप दे। नवीन मानववाद का आधार यात्रिक ब्रह्माण्ड विद्या तथा भौतिकवादी तत्वशास्त्र है, वह मात्मात्मक मानवों के बाह्यात्मक अथवा काल्पनिक आधारों पर वायम नहीं है। मानववादी आचारनीति (नवीन मानववाद के नैतिक विचार) बुद्धिवाद पर आधारित है और मनुष्य की बौद्धिकता का स्रोत मुख्यतः प्रकृति का बौद्धिक स्वभाव है।¹⁰³ मनुष्य अपनी बौद्धिकता (सदसदविवेक) को जैविक विकास के द्वारा प्रकृति से ही प्राप्त करता है। बुद्धिवादी मानववाद का बीज हमें द कांत के दशन में तथा अठारहवीं शताब्दी के फ्रांसीसी भौतिकवादियों के विचारों में मिलता है। अतः राय का दावा है कि अविकल मानववाद आधुनिक ज्ञान की उपलब्धियों के समन्वय पर आधारित है।

नवीन मानववाद नैतिक तथा आध्यात्मिक स्वतन्त्रता, विवेक तथा आचारनीति के मूल शास्त्रीय महत्व को स्वीकार करता है। किन्तु आत्मा से राय का अभिप्राय यह नहीं है जो अस्तु अथवा द कांत का था।¹⁰⁴ वे विश्व की हेतुवादी (प्रयोजनवादी) धारणा के विरोधी हैं। यहाँ आध्यात्मिक स्वतन्त्रता का अर्थ राजनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक शक्तियों में मुक्ति है। यूरोप में पुनर्जागरण ने आध्यात्मिक स्वतन्त्रता का संदेश दिया था किन्तु पुर्जीवाणी समाज के बंधनों से उत्पन्न भय तथा नैतिक अविश्वास ने उसे अभिभूत कर लिया था।¹⁰⁵ नवीन मानववाद आध्यात्मिक स्वतन्त्रता पर पुनः बल देता है। अविकल मानववाद में तीन आधारभूत मूल्यात्मक तत्व हैं—स्वतन्त्रता, बुद्धि तथा नैतिकता। ये तीनों चीजें काल्पनिक अथवा पूर्वसिद्ध नहीं हैं, वे उन अनुभवों का घनीभूत सार हैं जो ऐतिहासिक विकास के दौरान प्राप्त हुए हैं। मूल तथ्य यह है कि इस क्षमतापूर्ण जगत में प्राणी का जीवन के लिए संघर्ष करना पड़ता है। आत्म-परिरक्षण तथा आत्म-पुनर्जनन के लिए यह संघर्ष ही स्वतन्त्रता की धारणा का आधार है। स्वतन्त्रता एक वास्तविक सामाजिक धारणा है, वह जीवन की एक प्रमुख प्रेरणा है। स्वतन्त्रता कोई ब्रह्माण्ड से परे की वस्तु नहीं है। उसे इसी संसार में साक्षात्कृत करना है। कुछ लोग आंतरिक स्वतन्त्रता तथा बाह्य स्वतन्त्रता के बीच एक रहस्यात्मक भेद मानते हैं। उनका कहना है कि बाह्य बंधनों के बावजूद आत्मा स्वतन्त्र रह सकती है। राय इस प्रकार के विचारकों के भीम में नहीं आये। उनका कहना था कि काल्पनिक तथा लाइबनिज़ द्वारा प्रतिपादित पूर्वनिश्चितवाद तथा पूर्वस्थापित सामंजस्य की धारणाएँ स्वतन्त्रता के आदर्श के विपरीत हैं। हेतुवाद (प्रयोजनवाद) तथा स्वतन्त्रता में परस्पर विरोध है।¹⁰⁶ राय ने मानववाद की आलाचना इस आधार पर की है कि आर्थिक नियतिवाद के

103 यहाँ पर राय के विचारों में अंतर्विरोध है। एक ओर तो वे प्रकृति के नियतिवाद को मनुष्य की बौद्धिकता का स्रोत मानते हैं और फिर नियतिवाद और स्वतन्त्रता के बीच मत स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं। उन्होंने लिखा है, अपने मानव बुद्धि तथा इच्छा से युक्त मनुष्य प्राकृतिक विश्व का अभिन्न अंग है। विश्व एक क्रमबद्ध तथा निश्चित आधिष्ठानिक व्यवस्था है। इसलिष्टमनुष्य का जीवन तथा जीवन की प्रक्रिया उससे सदा इच्छा विचार आदि भी निर्धारित हैं। मनुष्य तत्त्व बौद्धिक है। मनुष्य को बुद्धि विश्व के सामंजस्य का प्रतिदर्शन है। नैतिकता का मनुष्य की जन्मजात बौद्धिकता पर आधारित मानना चाहिए। तब ही मनुष्य स्वतन्त्र तथा स्वेच्छा से नैतिक बन सकता है। ऐसा प्रमाण होता है कि राय अठारहवीं तथा उन्नीसवीं शताब्दियों की इन धारणाओं को स्वीकार करते हैं कि प्रकृति में एकरूपता है और वह अपरिवर्तनीय नियमों से शासित होती है। ये धारणाएँ मानव के बौद्धिक विश्वास का अंग थीं। अन्य धारणाओं की भाँति इन विचारों में भी राय अपनी रचनाओं की मानववादी व्यवस्था में जो मानव के यथार्थ सिद्धि को ले रहे हैं। (New Humanism, पृ 48-49)

104 एम एन राय *The Problem of Freedom*, पृ 111। "आत्मा की शास्त्रात्मक धारणा मानव के साथ सत्ता का ही आंतरिकीकरण है। एक बाह्य सत्ता अपने को मनुष्य की चेतना में प्रतिष्ठित कर लेती है और उसकी स्वतन्त्र सत्ता का निषेध कर देती है।

105 एम एन राय *The Problem of Freedom*, पृ 63

106 एम एन राय, *Fragments of a Prisoner's Diary*, हिस्सा 2, पृ 38

सिद्धांत ने इतिहास की मानववादी व्याख्या को हेतुवादी रूप प्रदान कर दिया है।¹⁰⁷ अरविंद के अनुसार स्वतंत्रता मनुष्य में ईश्वर द्वारा रोपित एक मूल प्रवृत्ति है, इसके विपरीत राय जीवन तथा आत्मपरिरक्षण के सघर्ष को जिसकी धारणा का प्रतिपादन हॉब्स और डाविन ने किया है, स्वतंत्रता का मूल स्रोत मानते हैं। राय के नैतिकवादी ग्रहाण्डशास्त्र में स्वतंत्रता को निरपेक्ष आत्मा का निर्विकल्प सार नहीं माना गया है, वह तो जैविक विवास की ही एक विरासत है। जीवन के लिए जो जैविक सघर्ष चला करता है वही भावनात्मक और सजानात्मक स्तर पर स्वतंत्रता की खोज का रूप धारण कर लेता है।¹⁰⁸ अतः स्वतंत्रता सामाजिक प्रगति और सामूहिक उन्नति की मूल प्रेरणा अथवा अभिप्रेरणात्मक दाविन है। स्वतंत्रता के तीन मुख्य स्तम्भ हैं—मानववाद, व्यक्तिवाद तथा बुद्धिवाद।¹⁰⁹ प्रोटोगोरस, पेनेटिउस और फिनो की कल्पना थी कि बुद्धि, चित्त (नॉउस) अथवा ज्ञान (सॉगॉम) का वास्तविक अस्तित्व है। राय ने उनकी इस तत्त्व-शास्त्रीय धारणा का स्वीकार नहीं किया। उनका कहना है कि मनुष्य विधि शासित तथा विधि-निर्धारित विश्व में निवास करता है, और यही उसकी बुद्धि का मूल आधार है। मनुष्य को धीरे धीरे कारण-भाव सम्बन्ध के आधार पर साधन का अभ्यास हो जाता है। संस्थापक सम्प्रदाय (क्लासीकल स्कूल), अथिनास्त्रिया तथा मानववादियों की भांति राय भी मानते हैं कि मनुष्य मूलतः बौद्धिक प्राणी है, यद्यपि उनके व्यक्तित्व का कल्पनात्मक तथा सवेगात्मक पक्ष भी है और वह कभी-कभी गम्भीर शोध और प्राकृतिक क्षमता की-भी प्रचण्डता के साथ फूट पड़ता है। आचारनीति का आधार अतः प्रज्ञात्मक अथवा लोकोत्तर नहीं है। मनुष्य सामाजिक सम्बन्धों की प्रक्रियाओं तथा व्यक्ति-सामेल के विषय में व्यवस्थित ढंग से बुद्धि का प्रयोग करता है इसी से आचारनीति का उद्भव होता है। आचारनीति का उद्देश्य मानव-जाति का सामूहिक कल्याण को साक्षात्कृत करना है। राय ने पराबौद्धिक तत्त्वशास्त्र और आचारनीति की मायताओं को चुनौती दी। वे बुद्धि पर आधारित आचारनीति के समर्थक थे। राय का यह नीतिशास्त्र काट के बौद्धिक निग्रहवाद (क्वैटरतावाद) से भिन्न है। काट यह मानकर चलता है कि विश्व में एक आधारभूत नैतिक व्यवस्था विद्यमान है जिसे साधारण अनुभवमूलक बुद्धि के द्वारा नहीं समझा जा सकता। इसके विपरीत, राय का कहना है कि नैतिक विवेचन की कसौटी बुद्धि होनी चाहिए, रहस्यात्मक उद्गारों अथवा शास्त्रीय मतवादों को नैतिक मूल्यों की कसौटी नहीं माना जा सकता। राय की इस बौद्धिक आचारनीति का आधार नैतिकवादी ग्रहाण्डशास्त्र है। इसका मुख्य उद्देश्य मनुष्य को राजनीतिक, धार्मिक आदि सभी प्रकार के बंधन से मुक्त करना है। राय उन लोगों से भी मिहन का तैयार है जो क्रिस्तित भोगवाद और नग्न इन्द्रियपरायणता को ही नैतिकवाद मान बैठे हैं।¹¹⁰

नवीन मानववाद का दृष्टिकोण विश्वराज्यवादी है। उनके समाज दर्शन में राष्ट्रवाद अतिम अवस्था नहीं है। राष्ट्रवाद का आधार जातिगत विद्वेष्ट है, और जिस सीमा तक वह सामाजिक नमम्यावा की उपेक्षा करता है, वहाँ तक प्रतिक्रियावादी है।¹¹¹ इसलिए राष्ट्रवाद की अपेक्षा विश्व-बन्धुत्व की आवश्यकता है। अरविन्द, टैगोर तथा गांधी की भांति राय भी मानव जाति के सहकारितामूलक सभ में विश्वास करते हैं। आज से अच्छे समाज तथा स्वतंत्र विश्व के आदर्श को साक्षात्कृत करने की बुनियादी बात यह है कि पहले नैतिक तथा आध्यात्मिक दृष्टि से मुक्त व्यक्तियों की विरादरी स्थापित की जाय। इसके लिए आवश्यक है कि मनुष्य को ऐसी शिक्षा दी जाय जिससे वह स्वतंत्रता तथा प्रगति को प्राथमिक महत्त्व देना सीख ले। नवीन मानववाद स्वतंत्र मनुष्यों के समाज तथा विरादरी के आदर्श को साकार करने के लिए प्रतिज्ञाबद्ध है। राय ने विश्व सघर्ष का उत्साह के साथ समर्थन किया। उन्होंने लिखा, "नवीन मानववाद विश्वराज्यवादी है। आध्या-

107 एम एन राय, *New Humanism*, पृ 23

108 वही पृ 52-53

109 एम एन राय, *The Problem of Freedom*, पृ 61

110 एम एन राय *Materialism*, प्रितीय संस्करण, पृ 240-41 (कलकत्ता, देनाथ पब्लिशर्स, 1951)।

111 एम एन राय, *The Problem of Freedom* पृ 113-16। राय ने फिन्ने तथा नुडविग बॉन द्वारा प्रतिपादित प्रतिक्रियावादी सांस्कृतिक राष्ट्रवाद की आलोचना की है। (वही पृ 110-11)।

त्मिक दृष्टि से स्वतंत्र व्यक्तियों का विश्वराज्य राष्ट्रीय राज्यों की सीमाओं से परिवर्द्ध नहीं होगा — वे राज्य पूँजीवादी, फार्मीवादी, समाजवादी, साम्यवादी अथवा अन्य किसी प्रकार के क्या न हों। राष्ट्रीय राज्य मानव के बीसवीं शताब्दी के पुनर्जागरण के आघात से धीरे-धीरे विलुप्त हो जायेंगे।¹¹² राय न विश्वराज्यवाद तथा अंतरराष्ट्रवाद के बीच भेद किया है। उन्होंने आध्यात्मिक समाज अथवा विश्वराज्यवादी मानववाद का समर्थन किया है। अंतरराष्ट्रवाद में पृथक् राष्ट्रीय राज्यों के अस्तित्व का विचार निहित है। राय के अनुसार एक सच्ची विश्व-सरकार की स्थापना राष्ट्रीय राज्यों का निराकरण करने ही की जा सकती है।¹¹³

राय की भावना थी कि राजनीतिक तथा सामाजिक पुनर्निर्माण की आवश्यक शक्त यह है कि मनुष्य का बौद्धिक पुनर्जागरण हो जिससे वह नवीन अविकल्प मानववाद के दर्शन के मूल तत्व को हृदयंगम कर सके। स्वतंत्रता की क्षमता व्यक्ति में मूलतः अन्तर्निहित होती है। स्वतंत्रता का साकार होना इस बात पर निर्भर होता है कि मनुष्य को अपनी मृज्जादमक शक्तियों की बेतना हो। मनुष्य परम्परागत पुरोहितवाद तथा आधारहीन अतिप्राकृतिकवाद के बंधन को तोड़कर ही आध्यात्मिक स्वतंत्रता को प्राप्त कर सकता है। आध्यात्मिक दृष्टि से मुक्त व्यक्ति ही स्वतंत्र समाज का निर्माण कर सकते हैं। आध्यात्मिक मुक्ति सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतंत्रता की अपरिहार्य शक्त है। इस प्रकार राय के विचार रॉबर्ट ओविन, सेंट साइमन तथा काल यूवीन सहस्र जन्म समाजवादियों की धारणाओं से मिलत जुलते हैं। ये विचारक मानसिक प्रबुद्धीकरण का सामाजिक पुनर्निर्माण की भूमिका मानते थे।

7 मानववादी राजनीतिक तथा आर्थिक विचार

बाकूनिन तथा प्रोपाटकिन की भांति राय शक्ति के केन्द्रीकरण के विरोधी थे और विकेन्द्रीकरण को आवश्यक मानते थे। केन्द्रीकरण स्वतंत्र अभिक्रम तथा स्वतंत्र नियम का नियंत्रण करता है। राजनीतिक दल, जिनके देशव्यापी संगठन तथा विशाल वित्तीय साधन हात हैं, केन्द्रीकरण के माध्यम बन जाते हैं। रूस को सोवियत प्रणाली के बावजूद वहाँ के आर्थिक तथा राजनीतिक जीवन में साम्यवादी दल का प्रमुख स्थान है जिससे केन्द्रीकरण को प्रोत्साहन मिलता है। वस्तुतः साम्यवादी दल केन्द्रीकरण की प्रक्रिया में मुख्य तत्व है, उसके व्यापक संगठन तथा शक्ति के कारण सश की इकाइयों को जो स्वायत्तता मिली हुई है वह निरमक हो जाती है। इसीलिए राय इस पक्ष में है कि शासन में राजनीतिक दलों की भूमिका कम से कम होनी चाहिए। वे इस धारणा को स्वीकार नहीं करते कि राजनीतिक शक्ति सामाजिक परिवर्तन लाने का एकमात्र साधन है। वे इस पक्ष में नहीं हैं कि सामाजिक परिवर्तन के लिए विद्यमान शासनतंत्र पर अधिकार किया जाय। उनका विश्वास है कि सामाजिक रूपांतर के लिए दलीय संगठनों के द्वारा ही राजनीतिक शक्ति प्राप्त करनी की अपेक्षा गांधी तथा कारखाना में सचन काम करना अधिक अच्छा है।

लोकतान्त्रिक व्यवस्था का सार नागरिका में इस भावना का विकास करना है कि शासन तंत्र में उनका भी भाग है। स्वतंत्रता को साकार बनाने के लिए सशक्त बड़ी आवश्यकता इस बात की है कि व्यक्ति पर सामाजिक आर्थिक तथा राजनीतिक प्रतिबंध कम से कम हों। समाज के आमूल पुनर्निर्माण करने के लिए व्यक्ति की प्राथमिकता को मानकर चलना आवश्यक है। संगठन, नियंत्रण तथा तालमेल की समग्रवादी कार्यप्रणाली का प्रयोग करके व्यक्ति की स्वतंत्रता का हनन करना उचित नहीं है। इसलिए जनता का अभिन्न आवश्यक है। जान बोवी के इस कथन में सत्य है कि जनता परीक्षण, भूल तथा प्रयाग के द्वारा ही लोकतंत्र की कार्यप्रणाली में प्रशिक्षित हो सकती है। संसदीय लोकतंत्र का जो व्यावहारिक रूप देखने को मिलता है उसमें भयंकर दोष हैं। चुनावों के बीच के काल में जनता के हाथों में कोई शक्ति नहीं रहती। संकट के समय में विधि का शासन भी व्यक्ति की गुरबा प्रगट करने में असमर्थ रहता है।¹¹⁴ इसलिए राय ने 'मनोवि

112 *Reason, Romanticism & Revolution*, p. 310

113 *New Humanism* p. 50

114 वही, p. 10-11.

लोकतन्त्र¹¹⁵ का निरूपण किया जिसके अंतर्गत शिखर पर बटा हुआ कोई प्रचण्ड शक्ति सम्पन्न व्यक्ति आदेश नहीं देगा बल्कि शक्ति जनता को स्थानीय समितियों के हाथों में होगी। औपचारिक ससदीय लोकतन्त्र ने निर्वाचकों को एक ऐसी भीड़ का रूप दे दिया है जो पूर्णतः छिन्न भिन्न और असहाय होती है। केवल संगठित लोकतन्त्र ही राज्य के ऊपर वास्तविक नियंत्रण कायम रख सकता है। राय ने लोकतांत्रिक के द्रवाद की मिथ्या कल्पना का भी परित्याग करने का आग्रह किया है। व एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था चाहते थे जिसमें सामाजिक प्रविधि और मानव बुद्धि तथा निर्माण की सग्रहीत शक्तियों को व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा सामाजिक कल्याण एवं प्रगति के आदर्शों के बीच सामंजस्य स्थापित करने के लिए प्रयोग किया जायगा।¹¹⁶

राय की संगठित लोकतन्त्र और दलविहीन लोकतन्त्र की धारणा के अनुसार राज्य का ढांचा संगठित स्थानीय लोकतांत्रिक निकायों के आधार पर निर्मित होना चाहिए। ये निकाय राष्ट्र के लिए राजनीतिक विद्यालयों का काम करेंगे और जनता को अपने सामाजिक तथा राजनीतिक उत्तरदायित्वों को चतुराई के साथ पूरा करने का प्रशिक्षण देंगे। वे नागरिकों को उनके सर्वोच्च अधिकारों के सम्बन्ध में सचेत बनाएंगे और उन्हें ऐसी शिक्षा देंगे जिससे वे अपने कर्तव्यों का चतुराई के साथ तथा उद्देश्यपूर्वक पालन कर सकें। शासकों पर प्रत्याज्ञान, जनमत संग्रह आदि प्रत्यक्ष लोकतांत्रिक प्रतिबंधों के द्वारा निरंतर नियंत्रण रखा जायगा। राय को चाहिए था कि इसमें अभिन्नता की प्रथा को भी सम्मिलित कर देते। केवल इन स्थानीय लोकतांत्रिक निकायों को चुनाव के लिए प्रत्याशी खड़े करने का अधिकार होगा। लोग दलगत, वर्गगत अथवा जातीय सक्तीय स्वार्थों को ध्यान में रखकर मतदान नहीं करेंगे, उन्हें एकमात्र ध्यान इस बात का होगा कि नैतिक साध, राजनीतिक स्वतंत्रता की भावना तथा आध्यात्मिक शक्ति से सम्पन्न लोग उच्च पदा पर पहुँचें। ये संगठित स्थानीय लोकतांत्रिक निकाय तभी सफलतापूर्वक काम कर सकते हैं जबकि जनता में नैतिक तथा आध्यात्मिक पुनर्जागरण के गुणों और मूल्यों का व्यापक रूप से प्रचार हो। दूसरे शब्दों में, इस लोकतांत्रिक व्यवस्था की स्थापना से पहले मानसिक प्रबुद्धीकरण का होना आवश्यक है। यह व्यवस्था बिना राजनीतिक दलों की मध्यस्थता के कार्य करेगी। एक अर्थ में राय रूस के प्रत्यक्ष लोकतन्त्र के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं, क्योंकि इससे सम्पूर्ण व्यक्ति जनता को लोक समितियों के द्वारा शासन में प्रत्यक्ष रूप से भाग लेने का अवसर मिल जाता है। इस योजना की सफलता जनता के उन वर्गों पर निर्भर करती है जो नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से विकसित हैं। वे 'एक राजनीतिक दल के रूप में समुक्त' होंगे और उनका एकमात्र काम जनता के बौद्धिक तथा नैतिक कल्याण का अभिवर्धन करना होगा। आध्यात्मिक स्वतंत्रता से सम्पन्न पुरुषों तथा स्त्रियों का यह दल शक्ति पर अधिकार करने का प्रयत्न नहीं करेगा। वे इस बात की भलीभाँति जानते हैं कि व्यक्ति स्वतंत्रता तथा शक्ति के सत्य में परस्पर तीव्र विरोध है। इस आध्यात्मिक दल का—यदि उनके लिए दल शब्द का प्रयोग किया जा सके—मुख्य उद्देश्य लोकसमितियों के संगठन में सहभागिता देना होगा और ये समितियाँ लोकतांत्रिक शक्ति का मुख्य केन्द्र होंगी।

किन्तु संगठित लोकतन्त्र के इस आदर्श की तत्काल साकार नहीं किया जा सकता। इसलिए सत्रमण काल के लिए राय एक कम कठिन उपाय का सुझाव देते हैं। चुनाव तथा धन दोना का मिश्रण आवश्यक है। सत्रमण काल में एक राज्य परिषद अवशिष्ट शक्ति का प्रयोग करेगी। इंजीनियर, अध्यापक, वैज्ञानिक, डॉक्टर, विधिवत्ता, इतिहासकार तथा कला और ज्ञान की उन्नति में सलग्न अन्य व्यवसायों के समूह परिषद की सदस्यता के लिए कुछ सामाजिक नामों का प्रस्तावित करेंगे। राज्य का मुख्य वायसचालक इन सदस्यों को नाम निर्दिष्ट करेगा। वह कुछ अन्य ऐसे व्यक्तियों को भी नामांकित कर सकेगा जो सुयोग्य हैं किन्तु किसी वर्ग का सम्बन्धित नहीं हैं। इस परिषद का राज्य की आर्थिक, सांस्कृतिक तथा स्वास्थ्य सम्बन्धी योजनाओं के निष्पादन में सम्बन्ध में परामर्श करने का अधिकार होगा।

115 वही, पृ. 12।

116 वही पृ. 21।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

राय एकाधिकारी पूजीवाद तथा उससे उत्पन्न विशाल उत्पादक मघा और उद्योगमण्डता के विरुद्ध थे। एकाधिकार की वृद्धि से केवल प्रतियोगिता ही कम नहीं होती बल्कि वित्तीय तथा औद्योगिक शक्ति के नेत्र स्थापित हो जाते हैं। इसलिए एकाधिकारी पूजीवाद का नाश करना आवश्यक है। सामाजिक तथा आर्थिक असमानताएँ जो पूजीवाद के कारण अधिक गहरी हो जाती हैं, ससदीय लोकतन्त्र को मसौल बना देती हैं। उदारवाद पूजीवाद भी जो अहस्तक्षेप तथा उद्योग के सिद्धांतों पर आधारित है, लोकतन्त्र का गला घोरता है।¹¹⁷ किन्तु राज्य पूजीवाद तब तक राज्य समाजवाद भी, जो पूजीवाद के विकल्प माने जाते हैं, व्यक्ति की स्वायत्तता पर भयंकर प्रहार करते हैं। इनके द्वारा यदाकदा निजी एकाधिकारी पूजीवाद से संघर्ष करना भले ही सम्भव हो सके, किन्तु राज्य पूजीवाद और राज्य समाजवाद दोनों ही सना तथा नौकरशाही की शक्तिशाली नींव पर आधारित होते हैं इसलिए वे दमन के विनाशकारी साधन सिद्ध होते हैं। इसलिए एकमात्र विकल्प कोई ऐसी आर्थिक व्यवस्था होगी जो व्यापक विवेकीकरण तथा सहयोग की भावना तथा आचरण पर आधारित हो।¹¹⁸ इसलिए राय ने सहकारी अर्थतन्त्र का समर्थन किया, जिसके अन्तर्गत उत्पादन का एकमात्र उद्देश्य मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति करना होता है। केवल इसी प्रकार निहित स्वार्थों के भ्रष्टकारी प्रभावों का उन्मूलन किया जा सकता है।

राय व्यक्तिवाद को लोकतन्त्र का सैद्धांतिक आधार मानते हैं, और उन्होंने दार्शनिक, सामाजिक तथा राजनीतिक अर्थ में व्यक्तिवाद की व्यापक धारणा का समर्थन किया है। उनका अनुसार व्यक्ति, परिवार ही नहीं बल्कि समाज से भी पहले का है। समाज का जन्म व्यक्ति, एच्छिक समुदाय के रूप में हुआ था।¹¹⁹ व्यापक सामाजिक व्यक्तिवाद में यह निहित है कि प्रत्येक व्यक्ति का जीवन समाज के प्रतिबन्धों में ही गुंथ दिया जाये। राय पितृसत्ता पर आधारित संयुक्त परिवार प्रथा को अतीत का एक अवशेष मानते हैं। उन्होंने स्त्रियों की स्वतन्त्रता की वृद्धि करने का समाजिक 8 निष्कर्ष

इसमें सन्देह नहीं कि मानवैन्द्रनाथ राय आधुनिक भारत में दशम तथा राजनीतिक के लेखक में सबसे बड़े विद्वानों में से थे। वे महान वक्ता भी थे। उनकी शाली ओजपूर्ण तथा प्रसादपूर्ण सम्पत्ति थी। उन्होंने बहुत लिखा है। कहा जाता है कि उन्होंने 'पितोसोफीकल कौन्सिलरों के सम्मेलन' (आधुनिक विज्ञान के दार्शनिक परिणाम) नामक एक छह हजार पृष्ठ की पुस्तक लिखी थी। वह जब प्रकाशित होगी तो सम्भवतः अनेक जिल्दा में पूरी हो सकेगी। उनकी विद्वत्ता वास्तव में बहुत ही चित्ताकर्षक थी। यद्यपि उन्हें दशम अथवा सामाजिक विज्ञानों के शास्त्रीय क्षेत्रों का विशेष ज्ञान नहीं था, फिर भी उनकी विद्वत्ता बड़ी व्यापक थी।

राय का भारतीय चिन्तन के इतिहास में एक व्यापक और तथा इतिहासकार के रूप में महत्वपूर्ण स्थान रहेगा। आधुनिक काल में विज्ञान के दशम के क्षेत्र में जो विश्वास हुए हैं उनको समर्थन वाले भारतीय विद्वानों में राय सम्भवतः सबसे योग्य थे। उनकी पुस्तक 'रीजन, रोमैटि-सिज्म एण्ड रिवोल्यूशन' (वृद्धि कल्पना तथा क्रांति) पश्चात्त्य चिन्तन के इतिहास में एक भारतीय लेखक का महत्वपूर्ण योगदान है। उनकी 'मैटिरियलिज्म (भौतिकवाद) नामक पुस्तक भी काफी अच्छी है।

राय एक अतिदृढ़ तथा आक्रामक भौतिकवादी थे। कारण कुछ भी रहा हो इतना स्पष्ट है कि भारत में भौतिकवाद का एक दार्शनिक सम्प्रदाय के रूप में सहानुभूतिपूर्वक स्वागत नहीं किया गया है। राय का दुर्दमनीय भौतिकवाद एक प्रतिपक्ष के रूप में बहुत ही महत्वपूर्ण है। वे भौतिक-

117 एम एन राय *Problems of Democracy* The Problem of Freedom, पृ 131 40
 118 21 सितम्बर 1943 को उद्योग शक्ति के दल (रेडीन टगोल्ड टिच पार्टी) ने जो घोषणा प्रकाशित की थी उसमें उपमाकाओं तथा प्राथमिक उत्पादकों की सहकारी समितियों का समर्थन किया गया था। एम एन राय, *National Government or People's Government* पृ 104
 119 एम एन राय, *Fragments of a Prisoner's Diary*, जिल् 2, पृ 83
 120 बही पृ 60 61 "The Ideal of Indian Womanhood"

वाद को एक जातिकारी दर्शन मानते हैं, क्योंकि उनकी दृष्टि में उसका ज्ञानशास्त्र (ज्ञान मोमासा) धारणा शक्ति की दृष्टि से बहुत ही विस्तृत है। वह मनमाने ढंग से मनुष्य की जानने की शक्ति की कोई सीमाएँ निर्धारित नहीं करता। वह मनुष्य की विविध अनुभूतियों की निरन्तर जाच करता रहता है, और मानव ज्ञान की सीमाओं का उत्तरोत्तर प्रसार करता जाता है। वह भौतिक ज्ञान पर प्रतिबंध नहीं लगाता जैसा कि बंबीर आदि कुछ रहस्यवादियों ने किया है। भारतीय चिंतन के क्षेत्र में प्रत्ययवाद के लोकोत्तर सम्प्रदायों की इतनी अधिक महिमा गायी गयी है कि सामाजिक दर्शन तथा प्रावृत्तिक विज्ञान के क्षेत्र में किये गये प्रयासों को यदि पूणतः निरर्थक नहीं तो गौण अवश्य माना जाता है। किंतु राय ने अपने भौतिकवादी उल्हास और उग्रता के द्वारा चिंतन को उत्तेजित करने की दिशा में महत्वपूर्ण काम किया है। भौतिकवाद के पक्ष में उनके तक शुद्ध बौद्धिक नहीं हैं और उनमें काल्पनिकता तथा कट्टरतापूर्ण उग्रता अधिक देखने को मिलती है, फिर भी उन्होंने इस क्षेत्र में नवीन चिंतन के लिए आवश्यक उत्तेजना प्रदान की है। भारत में स्फूर्तिदायक तथा सृजनात्मक चिंतन के विकास के लिए आधारहीन लोकोत्तरता पर प्रहार करना आवश्यक है। भारतीय चिंतन में ग्रहाण्डशास्त्र की नये सिरे से धारणा करने की आवश्यकता है।

राय द्वारा प्रतिपादित 'नवीन मानववाद' जीवन में मूल्यों को प्रथम स्थान देने का उपदेश देता है। वह स्वतंत्रता की शाश्वत प्रेरणा को सर्वोच्च मानता है। आधुनिक विश्व की राजनीतिक विषमताओं का मुख्य कारण यह है कि मनुष्य ने नैतिक मूल्यों का परित्याग कर दिया है, और केवल औपचारिक सस्याओं की पूजा करने लगा है। बीसवीं शताब्दी की राजनीति का अधविश्वास सस्याओं की पूजा है। लोकतांत्रिक राजनीति में भी मानव के निर्माण की नैतिक तथा शैक्षिक समस्याओं की उपेक्षा की जाती है। सबत्र सस्याओं, आयोगों और समितियों का जाल निर्मित किया जा रहा है, और आशा की जाती है कि निरन्तर बढ़िमान सस्याओं का यह अम्बार मनुष्य के लिए सतयुग में आवेगा। किंतु राय का कहना है कि लोकतंत्र तभी सफल हो सकता है जबकि सामाजिक मामलों का संचालन आध्यात्मिक दृष्टि से स्वतंत्र व्यक्तियों के हाथों में होगा। अधिकतम लोगों का अधिकतम कल्याण तभी प्राप्त किया जा सकता है जबकि सरकारें सबसे पहले अपनी अन्तरात्मा के प्रति उत्तरदायी हों। चतुराई, गुणों की थोछता तथा सत्यनिष्ठा नेतृत्व की कसौटी होनी चाहिए। नवीन मानववादी मूल्यशास्त्र स्वतंत्रता, ज्ञान तथा सत्य को प्राथमिकता देता है। राय का यह सिद्धांत कि राजनीति तथा समाज का आधार मूल्य होने चाहिए, आधुनिक राजनीतिक चिंतन में महत्वपूर्ण योगदान है। मुझे यह जानकर बड़ी प्रसन्नता है कि जो व्यक्ति किसी समय मार्क्सवादी जातिकारी या और शस्त्रों द्वारा शक्ति पर अधिकार करने का उपदेश देता था वही नैतिक पुनर्जागरण की आवश्यकता पर जोर दे रहा है। भारत ससदीय लोकतंत्र के मांग पर चल पड़ा है। एशिया के अनेक देशों में किसी न किसी प्रकार के समग्रवाद में लोकतंत्र को अमिभूत कर दिया है। ऐसे संकट के समय में मानवेन्द्रनाथ राय का जाग्रह है कि केवल मानव सदगुण का पवित्रकारी प्रभाव देशों को आसन्न खतरे और विप्लव से बचा सकता है। राय ने लगभग गांधीजी की भाषा में कहा है कि जिन बहुसंख्यकों के हाथों में शक्ति है उनकी नैतिक अन्तरात्मा ही ससदीय लोकतंत्र की सुरक्षा की एकमात्र गारण्टी हो सकती है।

समाजवादी चिंतन के इतिहास में राय का स्थान एक नैतिक सशोधनवादी का है। उन्होंने एक मार्क्सवादी के रूप में अपना बौद्धिक जीवन आरम्भ किया, किंतु धीरे-धीरे उन्होंने मार्क्स की सभी प्रस्तावनाओं को नये ढंग से धारणा कर दी। लेकिन उनका 'अविच्छिन्न' उग्र नवीन मानववाद एक नितांत नयी विचारधारा नहीं है, वह मार्क्सवाद का नैतिक निर्वचन है। अतः मेरा विचार है कि उनकी सामाज्य सिद्धांतिक स्थिति की तुलना वामपक्षी जर्मन सशोधनवादियों से की जा सकती है। मैं राय को भारतीय एडवर्ड बर्नस्टाइन मानता हूँ। बर्नस्टाइन और एड्सर ने मार्क्सवादी सिद्धांतों में बाट की आचारनीति जोड़कर उन्हें पूण कर दिया है। उसी प्रकार राय ने भौतिकवाद को मानववादी आचारनीति के द्वारा पूण करने का प्रयत्न किया है। उन्होंने स्वतंत्रता बुद्धि तथा सामाजिक मानववादी आचारनीति पर जोर दिया है वह भौतिकवादी चिंतन में एक स्वागत योग्य योगदान है।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

किंतु राय न यह मानकर भूल गीं हैं कि भौतिकवाद ही एकमात्र सम्भव दशान है। एक माक्सवादी प्रचारक की भाँति व भी भौतिकवाद व कट्टर समर्थक हैं, किंतु यह एक अतिशयोक्ति है कि भौतिकवाद के अतिरिक्त अन्य कोई दशान सम्भव ही नहीं है। आधुनिक युग में ही दशान के अनेक सम्प्रदाय हैं, जस अवयवी सम्प्रदाय,¹²¹ तटस्थतावाद और अस्तित्ववाद। सभी भौतिकवादी सम्प्रदायों का गलत मानन अथवा उत घाँस पुनस्तथा की अभिव्यक्ति बतलान सदास्मिन् स्पष्टीकरण में कोई सहायता नहीं मिलती। ज्ञा असीम है, अत कोई एक सिद्धांत अन्तिम नहा माना जा सकता।

राय न नवीन मानववाद व नाम पर मुतवाद की नींव का मजबूत करने का प्रयत्न किया है। एक भौतिकवादी होन के नात व जीवन का ही साध्य मानत हैं। जीवन का एकमात्र उद्देश्य जीवित रहना है, और जीवित रहने का अर्थ है उन सब इच्छाओं की पूर्ति के लिए शक्ति और साधन प्राप्त करना जा स्वभावतः मनुष्य के मन में उत्पन्न होती हैं। इस प्रकार राय वैषमवादी है, और उहाने आत्मत्याग तथा सरिता के आशों में विद्वान बन जाने वाले भारतवासियों को यह उदाहरण दिया है कि इच्छाओं की पूर्ति में उत्पन्न होन वाला आनन्द ही जीवन में सब कुछ है। किंतु इतिहास बहुत आग बढ चुका है। अर्थ इस युग में मुतवाद के इस सिद्धांत का कि 'इच्छाओं की पूर्ति ही जीवन का आत्म-साक्षात्कार है, उपदेश देने के लिए किसी सिद्धांत का गठन का काइ औचित्य नहीं है।¹²² प्राचीन भारतीय सस्कृति में मुख्य प्रवृत्तियों की धारणा थी कि शारीरिक इच्छाओं और आवश्यकताओं की पूर्ति जीवन के आत्म-साक्षात्कार का माग नहीं है उसके लिए तो वासनाओं, मनाओं और आवश्यकताओं का दमन करने की जरूरत है। राय न बताते हैं उस समय परम्परा का विरोध किया है जो इच्छाओं की जीतने का उपदेश देती है। उहान इस पर म्परा को ब्राह्मणों का कट्टरपथी पुरोहितवाद बताया है। इस दृष्टि से राय का भौतिकवादी ग्रहाण्डविद्या और याज्ञिक पद्धति का प्रस्ताव कहा जा सकता है।

राय न भारतीय सस्कृति की समाजशास्त्रीय व्याख्या करने का प्रयत्न किया। किंतु उनकी शिक्षा-दीक्षा मुख्यतः माक्सवादी धारणाओं और प्रस्थापनाओं में हुई थी, इसलिए अपन विस्तारण में उहाने सामाजिक शक्तियों के उन विविध रूपों की ओर ध्यान नहीं दिया जिनके परिवर्तन सदन में सामाजिक मूल्यों की उत्पत्ति और परिष्करण होता है। एक काशोमत्त माक्सवादी लहर में उहाने यह दिया है कि भारत में सरल जीवन, त्याग, आत्मसमय तथा दरिद्रता की पुण्यमूलक मानने के जो आदेश रहे हैं वे उस प्राक-पूजीवादी अथवा त्रि-वर्चस्व के अन्तिमत्व के अतगत जीवन निर्वाह की वस्तुओं का प्रायः अभाव रहा करता था।¹²³ राय का यह कथन कोरा माक्सवाद प्रचार है। आत्मसमय विवेकपूर्ण जीवन का सार है, सामाजिक व्यवस्था उसका कोई सम्भव नहीं है, यह समाजवादी हो, चाहे साम्यवादी अथवा फासीवादी। आत्मत्याग नैतिक तथा सामाजिक उदारता का तात्त्विक लक्षण है। माक्सवादी सिद्धांत में पूणतया निमग्न होन के कारण राय भारतीय सस्कृति की कोई मौलिक समाजशास्त्रीय व्याख्या प्रस्तुत न कर सके। कभी-कभी माक्सवाद व प्रभाव के कारण वे अपने को दूसरे से थोड़ा मान बैठते थे, यद्यपि उनकी इस मायता का कोई अधिकार नहीं था। उदाहरण के लिए उहाने गांधीवाद को 'मध्ययुगीनता' तथा गांधीवादी जीवन प्रणाली को आदिम बताया और उनकी मत्सना की। यह इस बात का द्योतक है कि उहान उस आगल भारतीय मनोवृत्ति को पूणतः आत्मसात कर लिया था जिसके अनुसार भारतीय सस्कृति ब्राह्मणों के प्रभुत्व का पर्यायवाची थी और ऐसी प्रवृत्तियों का प्रतिनिधित्व करती थी जो आर्थिक पतन की द्योतक थी। राय पंद्रह वष (1915-1930) तक भारत से निर्वासित रहे थे। अगले छह वष उहाने जेल में बिताया। इसलिए वे जो कुछ हिंदू अथवा भारतीय था इसने स्वच्छंद आलाचक बन गया। किंतु उनकी आलोचना प्रायः निर्धारित होती थी,

121 ह्याइडेड का अवयवी का सिद्धांत।
 122 एम एन राय *The Problem of Freedom* पृ 61
 123 एम एन राय, *Fragments of a Prisoner's Diary* किन् 2 पृ 62

नाम्नवादी विद्वत्संन्यासवादी होने के नाते यह राष्ट्रवाद को एक पुराना और फूट डालने वाला पथ मानते थे।¹²⁴ वे अपने को आधुनिक मानते सम्मते थे और इसलिए वे भारतीय संस्कृति तथा गांधीवाद के विरुद्ध जहर उगता करते थे।¹²⁵ भौतिकवादी होने के नाते वे धर्म तथा आध्यात्मिक दान का बमिरपैर का अपमान मानते और उसकी भत्तना किया करते थे। मानवेन्द्रनाथ राय एवं ऐसे बुद्धिवादी थे जो भारतीय समाज में अपनी जड़ें न जमा सके। इस काम में उन्हें जितनी ही अधिक असफलता मिली उतनी ही उनकी आलोचना अधिक उग्र और प्रोक्षपूर्ण होती गयी। यही उनके मर्मस्थल में सबसे अधिक दुःख की बात थी। उनकी आलोचना का रूप सदैव ध्वसात्मक बना रहा।¹²⁶

राय की रचनाओं में प्रायः दो बातों का मिश्रण देखने को मिलता है, उनकी विविध पांडित्य और उनमें भिन्न विचारपारायों और दृष्टिकोणों का समन्वय करने वाला वे विरुद्ध कटु व्यंग्य। अपनी पुस्तक 'धार्मिक राजनीति' में वे लिखते हैं 'राष्ट्रिकारी राजनीति को वैज्ञानिक दशन में प्रेरणा लेनी चाहिए। उस प्रेरणा के बिना राजनीति जनोत्तेजना, छलिया और चक्करी ठूँदने वाली या अराजक बन जाती है। राजनीति का आध्यात्मिकरण नहीं किया जा सकता। आध्यात्मिक अथवा नैतिक राजनीति प्रायः ठग और घूर्तों का आश्रय हुआ करती है। हम स्वयम्बुद्धि अनुभव हैं।'¹²⁷ बट्टसिया की इस सूची से निश्चय ही उनके हृदय का उत्साह प्रकट होता है, किंतु इससे यह भी स्पष्ट है कि राजनीति के नैतिक आधारों के महत्व को न स्वीकार करना भी भारी भूल है। सिसैरो, सिनेका तथा ईसा मसीह इस आदर्श के प्रतिपादक थे कि राजनीति का आधार नैतिक होना चाहिए। मानव चिंतन के विकास में उनका योगदान नगण्य नहीं है।

मानवेन्द्रनाथ राय का यह निष्पक्ष भी गलत था कि राष्ट्रवाद एक पुराना और सड़ा गला आदर्श है। उनकी भावना थी कि द्वितीय विश्व युद्ध ने राष्ट्रवाद के सम्मोह अंतविरोधा को प्रकट कर दिया था। उनका कहना था कि राष्ट्रवाद के उन्माद ने भारत की स्वतंत्रता की रक्षा के लिए भिन्न राष्ट्रों का पक्ष लेने से रोक दिया था। इसलिए वे राष्ट्रवाद को विचारशून्य भावुकता के सम तुल्य मानते थे। राय के दृष्टिकोण तथा चिंतन दिशा का निर्माण अहंकारपूर्ण साम्यवादी बुद्धिवाद द्वारा हुआ था। उनकी कठिनाई यह थी कि वे एक मूल विहीन बुद्धिवादी थे और इसलिए वे भारतीय राष्ट्रवाद की गहरी दबी हुई भावनाओं को पहचानने में असफल रहे। उन्होंने राष्ट्रवाद के आदर्श पर भी प्रहार किया। प्रोध के उन्माद में वे यहाँ तक कह बैठे कि "राष्ट्रवाद की पराजय भारतीय स्वतंत्रता की शत है।"¹²⁸ उन्होंने महात्मा गांधी तथा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की विचारधारा की तुलना फासीवाद से की और ब्रिटिश सरकार से अनुरोध किया कि इस फासीवाद का उन्मूलन कर दे। ब्रिटिश सरकार ने 1942 के आन्दोलन को कुचलने के जो बबर प्रयत्न किये उन्हें राय 'भारत के अंदर चल रहे फासीवाद विरोधी संघर्ष का एक अभिन्न अंग' मानते थे।¹²⁹

राय का यह दृष्टिकोण सही है कि पंद्रहवीं शताब्दी के यूरोपीय पुनर्जागरण में महत्वपूर्ण मानववादी और साम्यवादी (विश्ववक्तावादी) तत्व थे। किंतु उन्होंने मकियावेली का जो निर्वचन किया है वह सही नहीं है। उन्होंने लिखा है, "यह सत्य है कि इटली के पुनर्जागरण ने मकियावेली

124 एम. एन. राय लिखते हैं कि सांस्कृतिक राष्ट्रवाद का नारा राष्ट्रवाद की जातीय (नस्लगत) जड़ों को मजबूत करता है और प्रचलित सामाजिक असमानताओं को छिपाने का प्रयत्न करता है। (एम. एन. राय *The Problem of Freedom*, पृ. 113)

125 एम. एन. राय ने महात्मा गांधी की राजनीतिक धर्म संघ का पोषण बताया और इस रूप में उनकी आलोचना की। उनका कहना था कि जनता के मानस पर उनका आधिपत्य जनता के आत्म आध्यात्मिक पिछड़ापन तथा सांस्कृतिक पतन के कारण था। (एम. एन. राय, *The Political Church, The Problem of Freedom*, पृ. 124-30)। गांधीजी के धर्मत्व के समुचित अध्ययन के लिए देखिये विश्वनाथ प्रसाद वर्मा *Political Philosophy of Mahatma Gandhi*

126 एम. एन. राय, *Heresies of the Twentieth Century*, पृ. 81-129

127 एम. एन. राय, *Scientific Politics* पृ. 51-52

128 एम. एन. राय *The Problem of Freedom* पृ. 65

129 यही, पृ. 67

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

जैसे व्यक्ति को उत्पन्न किया जो इतिहास में राष्ट्रवादी के सदेतावाहक के रूप में प्रसिद्ध है। किन्तु पुनर्जागरण के व्यक्ति के रूप में मैकियावेली को अधिक महान है, वह मानववादी तथा विश्वव्यापीवादी भी था। मानववाद और विश्वव्यापीवाद पुनर्जागरण की सृष्टि के दो परस्पर सम्बद्ध तत्व थे।¹²⁰ किन्तु राय ने अपने दृष्टिवाण की पुष्टि करने के लिए न तो कोई तर्क दिया है और न मैकियावेली की रचनाओं से ही कोई उद्धरण लिया है। यह सबविदित है मानव स्वभाव के सम्बन्ध में मैकियावेली की धारणा अत्यधिक विवृत और निराशावाणी थी। फिर भी राय ने उमंग में आधार उसे मानववादी और विश्वव्यापी मान लिया है। निश्चय ही राय का यह मत आश्चर्य में डालने वाला है।

राय का यह दृष्टिवाण भी गलत है कि मावस न हूगल से समाज की अवयवी धारणा ग्रहण की थी।¹²¹ हेगल ने समाज के एक अवयवी सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। किन्तु यद्यपि मावस ने मनुष्य के सृजनात्मक व्यक्तित्व की धारणा का उस अर्थ में प्रतिपादन किया है जिस अर्थ में हूगल और प्यूअरबाल ने उसका प्रतिपादन किया था, फिर भी वह समाज के अवयवी धारणा ग्रहण नहीं करता। मावस ने एक व्यापक सामाजिक सचप का सिद्धांत प्रतिपादित किया और बताया कि सामाजिक विकास में सापेक्ष तथा स्रोपिता के बीच सचप ही प्रधान है। उसका यह मत अवयवी सिद्धांत का प्रत्यक्ष निषेध है। समाज की अवयवी धारणा में विश्वास करने वालों को या तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि मनुष्य के बीच हिंसा का साम्य होता है या फिर यह मानना पड़ेगा कि समाज में जीविक अथवा नैतिक अविच्छिन्नता विद्यमान रहती है। मावस इनमें से किसी भी अर्थ में समाज के अवयवी सिद्धांत का समर्थन नहीं करता।

राय की प्रतिभा ध्वसात्मक थी न कि रचनात्मक। उन्होंने कोई नयी चिन्तनधारा नहीं दी है। उन्होंने न तो राजनीतिक शास्त्र के क्षेत्र में और न दखन में ही किसी पूर्णतः विकसित अविकसित विचार पद्धति का प्रतिपादन किया है। उन्होंने चिन्तन के विभिन्न तत्वों को समन्वित करने का प्रयत्न किया है। वे बुद्धिवादी पुनर्जागरण 'मौलिक' यथायवादी ब्रह्माण्डशास्त्र मानववादी आधार नीति तथा स्वतन्त्रता की उत्कट अभिलाषा को एक बिन्दु पर केन्द्रित करना चाहते थे और इसी दिशा में उन्होंने प्रयत्न किया। किन्तु जो समन्वय अन्ततोगत्वा उमङ्कर सामने आया है वह न तो गम्भीर है और न मौलिक। फिर भी यद्यपि काल में राजनीतिक चिन्तन पर लिखने वाले जो भारतीय हुए हैं उनमें राय सम्भवतः सबसे अधिक विज्ञ और विद्वान् थे।

1

चित्र प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया। अपनी 'निद्रा इतिहास की झरक' तथा 'आत्मकथा' में जवाहरलाल ने मावस की वैज्ञानिक तथा आर्थिक पद्धति की भूरि-भूरि प्रशंसा की है।

मई 1923 में कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना हुई। समाजवादी विचारों को लोकप्रिय बनाने की दिशा में इस घटना का विशेष महत्व था। उस समय तक समाजवाद अथवा मार्क्सवाद अस्थिर विचारों का अस्पष्ट पुंज था। मरठ पड़प्पण अभियान (मार्च 1929 जनवरी 1933) में साम्यवादी विचारधारा को कुछ कुम्भार्ति प्रदान कर दी थी। 1918 में इलाहाबाद में एक किसान मंच स्थापित की गयी थी, किंतु उस पर समाजवादी विचारधारा का प्रभाव नहीं था। 1934 में इलाहाबाद में केन्द्रीय किसान मंच स्थापित किया गया। अप्रैल 1936 में अखिल भारतीय किसान सभा का संगठन किया गया। अमरसिंघ आन्दोलन, मुबक सभ तथा भारतीय स्वातंत्र्य सभ की मधुक्त प्रांतीय शाखा आदि पणत समाजवादी विचारधारा से उत्प्रेरित थे।

मई 1934 में कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना भारत में समाजवाद के संगठनात्मक विकास में एक महत्वपूर्ण घटना थी।³ बिहार समाजवादी दल 1931 में स्थापित किया गया, और 1934 में इम्बई समाजवादी गुट कायम हुआ। कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना से सभी प्रांतीय संगठनों और गुटों का अखिल भारतीय आधार तथा मंच मिल गया। समाजवादियों का पहला अखिल भारतीय सम्मेलन 17 मई, 1934 को पटना में नरेन्द्रदेव की अध्यक्षता में हुआ। इस दल की स्थापना में जयप्रकाश नारायण का मुख्य हाथ था। अच्युत पटवर्धन, यूसुफ महमूदजी तथा अशोक महता ने इस काम में उनकी घनिष्ठ सहायता की थी।⁴ 1942 के आन्दोलन में जबकि मार्क्सवादी तथा रायवादी कांग्रेस के विरुद्ध घृणा का प्रचार करने में और उनके नेताओं का फासीवादी कहकर निन्दित करने में लगे हुए थे उस समय समाजवादियों ने वीरतापूर्ण भूमिका अदा की। 1948 के वार्षिक सम्मेलन में समाजवादियों ने कांग्रेस को टोड़ देने का निणय किया तथाकि कांग्रेस संगठन के भीतर आंतरिक गुटों के निर्माण को अनुमति नहीं देता था। इस प्रकार चौदह वर्ष तक कांग्रेस में रहने के उपरान्त समाजवादियों ने उस दल का परित्याग कर दिया और भारतीय समाजवादी दल नाम का एक दल कायम कर लिया। 1952 के आम चुनावों के बाद समाजवादी दल तथा जे. डी. कृपलानी व नेतृत्व में संगठित कृषक मजदूर दल ने परस्पर विलीन होने का निणय किया। 25 अगस्त, 1952 को लखनऊ में दोनों दलों के नेताओं की बैठक हुई। 26 तथा 27 सितम्बर 1952 को इम्बई में पुनः एक बैठक हुई और दोनों दल संयुक्त हो गये। संयुक्त दल का नाम प्रजा समाजवादी दल रखा गया।

भारत में समाजवादी चिन्तन का विकास जिन सन्दर्भ में हुआ वह यूरोपीय समाजवाद के सन्दर्भ में हो जाना में मिन था। भारत में समाजवाद का विकास सामाजिक तथा आर्थिक पुनर्निर्माण की एक योजना के रूप में ही नहीं हुआ, बल्कि वह नूर विदेशी साम्राज्यवाद व बंधनों में राजनीतिक मुक्ति की एक विचारधारा के रूप में भी विकसित हुआ। 1900 से 1947 के काल में भारत की मूल समस्या देश की राजनीतिक स्वतन्त्रता थी। कोई भी लोकप्रिय दल उसकी उपक्षा नहीं कर सकता था। दूसरे, भारतीय समाजवादी चिन्तन के लिए यह भी आवश्यक था कि वह येनिहर मजदूरों के उद्धार का भी कोई सिद्धांत और योजना प्रस्तुत करे। पश्चिमी यूरोप में सामंतवाद का अठारहवीं शताब्दी तक प्रायः उभूतन हो चुका था। किंतु भारत में सामंतवाद बीसवीं शताब्दी के मध्य तक फलता फूलता रहा। अतः सामंती जमिंदारवर्गीय विशेषाधिकारों पर प्रहार करने का जो काम पश्चिम में पूंजीवादी लोकतन्त्र और पूंजीवादी उत्तरवाद के प्रवर्तकों ने किया था वह भारत में समाजवादी विचारकों को करना पड़ा। उन्हें पूंजीपतियों व भारी लाभ और ध्याज की बुनियाद का ही चुनौती नहीं देनी थी, बल्कि भूमिपतियों के दगान तथा भूमि से बिना परिधम के होने वाली जमाई का भी विरोध करना था।

3 जब मई 1934 में कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना हुई तो साम्यवादियों ने उसे 'कामगरी मुफरका' बताया और उसकी निन्दा की।

4 अर्थात् महता *Democratic Socialism & Studies in Asian Socialism*

स्वतंत्रता की प्राप्ति तथा गांधीजी की मृत्यु के उपरांत कांग्रेस समाजवादी दल की विचार-धारा में उल्लेखनीय परिवर्तन हो गया। 1949 के पटना सम्मेलन में दल ने लोकतांत्रिक केंद्रवाद के बौलशेविक सिद्धांत के प्रति भक्ति का परित्याग कर दिया। उसके स्थान पर उसने इस बात पर बल दिया कि सावधमौ जन-आधार प्राप्त करने का प्रयत्न किया जाय। इसका अर्थ था कि नेताओं की पूजा करना छोड़कर दल के साधारण सदस्यों की एकता पर बल दिया जाय। जन-आधार प्राप्त करने के लिए उन वामपंथी विरोधी दलों के साथ, जो राष्ट्रवाद, समाजवाद और लोकतंत्र में विश्वास करते थे, चुनाव समझौते, मेलमिलाप आदि करना तथा कभी-कभी उनके साथ विलीन होना भी आवश्यक था। इस समय से दल की नीति में एक सामान्य परिवर्तन दिखायी देने लगा। क्रांतिकारी कार्य, नगरो में कार्य तथा आन्दोलनात्मक कार्यप्रणाली के स्थान पर किसानों में रचनात्मक कार्य तथा संसदीय कार्य पर जोर दिया जाने लगा। 1920 में हुए मार्क्सवादी अंतरराष्ट्रीय के द्वितीय सम्मेलन के समय से वामपंथी क्षेत्रों में क्रांतिकारी संगठन की जो प्रणाली प्रचलित थी उसका पटना सम्मेलन के साथ-साथ अंत हो गया। 1949 के बाद समाजवादी दल ने सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं के प्रति रचनात्मक दृष्टिकोण अपनाया है और लोकतांत्रिक कार्यप्रणाली का अनुसरण करने का प्रयत्न किया है। 1952 के गया सम्मेलन में दल की राष्ट्रीय कार्यकारिणी के सम्मेलन के सदस्यों में से नाम निर्देशित करने और चुनने की लोकतांत्रिक प्रणाली अपनायी गयी। 1953 में इलाहाबाद में यह निर्णय किया गया कि चुनावों में त्रिकोण सघर्षों से बचने के लिए विरोधी दलों के साथ चुनाव समझौते किये जायें। किंतु संयुक्त मोर्चों तथा सम्मिलित सरकारों का समर्थन नहीं किया गया। 1955 में गया से जो नीति-सम्बन्धी वक्तव्य प्रकाशित किया गया उसमें दल के पृथक् व्यक्तित्व को बनाये रखने के लिए यह निश्चय किया गया कि कांग्रेस, साम्यवादिया तथा हिंदू सम्प्रदायवादी दलों के साथ कोई समझौता अथवा तालमेल नहीं किया जायगा। 1956 में बंगलूर में 1957 में आने वाले चुनावों को ध्यान में रखते हुए इस कठोर नीति में कुछ परिवर्तन किया गया और विशिष्ट परिस्थितियों में चुनाव सम्बन्धी तालमेल करने की अनुज्ञा दे दी गयी।

16 जनवरी, 1959 को बम्बई में प्रजा समाजवादी दल की राष्ट्रीय कार्यकारिणी की बैठक हुई और उसमें भारत के लिए बारह सूत्री कार्यक्रम निर्धारित किया गया। यह स्वीकार किया गया कि कृषक उत्पादन की बढ़ावा देश की सबसे बड़ी आवश्यकता है, और उसके लिए सेवा सहकारी समितियों का समर्थन किया गया। इस बात की सिफारिश की गयी कि भूमि की उच्चतम सीमा निर्धारित की जाय तथा खेती की उपजा के मूल्य ऐसे स्तर पर निश्चित किये जायें जिससे किसानों को समुचित पारिश्रमिक मिल सके। बकारी को कम करने तथा दलित और पिछड़े वर्गों का जीवन स्तर को उठाने पर भी बल दिया गया। सरकार तथा लोकप्रशासन के क्षेत्रों में सिफारिश की गयी कि कार्यपालिका को 'यायपालिका' से दूर स्तर पर पृथक् किया जाय, भ्रष्टाचार-विरोधी न्यायाधिकरण स्थापित किये जायें जिनकी प्राप्ति (हैसियत) उच्च 'यायपालिका' के समकक्ष हो और प्रशासन का बलवत्ता राय मेहता समिति के सुझावों के आधार पर विकेंद्रीकरण किया जाय। स्पष्ट है कि प्रजा समाजवादी दल कृषक तथा औद्योगिक उत्पादन की वृद्धि, 'यायचित' वितरण तथा लोकतांत्रिक विकेंद्रीकरण का समर्थक है। उसने साम्यवादियों की विदेशों के प्रति जो भक्ति और भ्रम है उनको निन्दा की है। उसका आधारभूत राजनीतिक तथा आर्थिक सिद्धांत राष्ट्रवाद, धर्म निरपेक्षतावाद, लोकतांत्रिक विकेंद्रीकरण तथा नियोजित विकास का समर्थन करना है।

प्रकरण 2

नरेन्द्रदेव

1 प्रस्तावना

आचार्य नरेन्द्रदेव (1889-1956) का जन्म विप्रम ममृत 1946 (1889 ई.) में बार्निक् शुक्ल अष्टमी को हुआ था और फरवरी 1956 में उनका देहांत हुआ। वे हिंदी तथा अंग्रेजी दोनों के ही उत्कृष्ट वक्ता तथा लेखक थे। उन्होंने तिलक तथा अरविंद के अनिवार्य राष्ट्रवाद के अनुयायी रूप में अपना राजनीतिक जीवन आरम्भ किया। जब गांधीजी ने अमृतदास आदालत आरम्भ किया तो नरेन्द्रदेव उसमें सम्मिलित हो गए। बांस वष से भी अधिक उनका बागी विद्रोह

नया बुनियादी चीज थी किंतु इसके वावजूद वे गांधीजी के अहिंसा के सिद्धांत को समग्र रूप में मानने के लिए तैयार नहीं थे।

3 नरेंद्रदेव के राजनीतिक विचार

इतिहास एक निरंतर गतिमान प्रवाह तथा सामाजिक घटनाक्रम है, इस बात को गत्यात्मक ऐतिहासिक पद्धति के द्वारा ही समझा जा सकता है। विश्व में कोई वस्तु स्थिरता की अवस्था में नहीं है। नरेंद्रदेव को इतिहास की भौतिक व्याख्या में विश्वास था। एक मार्क्सवादी होने के नाते वे मानते थे कि पूँजीवाद के विकास की सम्भावनाएँ समाप्त हो चुकी हैं।⁹ एकाधिकार की वृद्धि ने पूँजीवाद के प्रसारवादी शिखरों को और भी अधिक मजबूत बना लिया है। मानव जाति को युद्ध की व्यापक विभीषिका तथा सड़कों से बचाने का एकमात्र उपाय वृत्तान्तिक समाजवाद की अंगीकार करना है। उन्होंने कहा, “मार्क्स का कहना केवल यह था कि कोई विचार इतिहास के क्रम को तभी प्रभावित कर सकता है जब वह वास्तविकता का रूप धारण कर ले और इस प्रकार स्वयं एक वस्तु बन जाय। उसने मानस तथा द्रव्य के सापेक्ष महत्व का कहीं विवेचन नहीं किया है। दोनों का समान महत्व है। मनुष्य वस्तुगत परिस्थिति के बिना स्वतंत्र रूप से किसी भी वस्तु का निर्माण नहीं कर सकता, और न कोई वस्तुगत परिस्थिति तब तक मानव द्वारा वांछित फल उत्पन्न कर सकती है जब तक कि मनुष्य स्वयं उसमें सक्रिय भाग न ले। उसने इस पद (द्विधातक भौतिकवाद) का प्रयोग केवल इसलिए किया है जिससे उसकी पद्धति तथा हेगेल के प्रत्ययवाद के बीच, जो आनुमतिक जगत की भ्रमता से इनकार करता तथा केवल एक निरपेक्ष प्रत्यय को अंगीकार करता है, भेद स्पष्ट हो जाय। मार्क्स इस बात को स्वीकार करता है कि इतिहास के विकास में अनेक कारण कार्य करते हैं। मार्क्स ने सदैव यह स्वीकार किया कि जो वस्तु मूलतः किसी अन्य वस्तु से व्युत्पन्न होती है उसमें स्वयं एक स्वतंत्र कारण बन जाने की क्षमता भी विद्यमान रहती है। अतः यह कहना असत्य है कि मार्क्स ने ऐतिहासिक विकास का केवल एक ही कारण माना।¹⁰ इस प्रकार नरेंद्रदेव ने यह माना कि उत्पादन की व्यवस्था पर और आर्थिक तत्वों का भी प्रभाव पड़ता है। किंतु नरेंद्रदेव ने नरेंद्रदेव की यह धारणा सही नहीं है कि मार्क्स द्रव्य तथा मानस दोनों को समान महत्व देता था। वे इतिहास की मार्क्सवादी एकत्ववादी धारणा की दे कात की द्वैतवादी भाषा में व्याख्या करने का प्रयत्न कर रहे हैं। मार्क्स ने अनुसार भौतिक वास्तविकता तथा चेतना, इन दोनों में से पहली वस्तु निम्न वह प्राथमिक तथा आधारभूत है। नरेंद्रदेव की व्याख्या तो वस्तुतः मार्क्स के मूल सिद्धांत का सशोधन है।¹¹

नरेंद्रदेव पर बुखारिन की प्रसिद्ध पुस्तक ‘हिस्टोरिकल मैटीरियलिज्म’ (ऐतिहासिक भौतिकवाद) का प्रभाव पड़ा था। उन्होंने बुखारिन की वर्गों की बसोटी तथा विभाजन के सिद्धांत को स्वीकार किया। उसकी भाँति वे भी मानते थे कि समाज में पूँजीपतियों तथा मजदूरों के अनिश्चित अन्य वर्ग भी होते हैं, जैसे मध्य वर्ग, सश्रम वर्ग तथा मिश्रित वर्ग।¹² लोकन्यायिक समाजवाद के समर्थक होने के नाते नरेंद्रदेव राज्य के नीतिरसाही हस्तक्षेप के विरुद्ध थे। इसलिए उनका प्रस्ताव था कि मजदूरों का एक वर्ग के रूप में उद्योग के प्रबंध में सामना होना चाहिए। यद्यपि उनकी गांधीजी में अनिच्छा सम्बन्ध था, फिर भी उन्होंने वर्ग मध्य के मिश्रण का परित्याग नहीं किया। उन्होंने कहा, “दल में समाज के विभिन्न वर्गों के बीच विभेदीकरण की प्रक्रिया अधिकाधिक दृढ़ गति से कार्य कर रही है जिससे परिणामस्वरूप उच्च तथा मध्य वर्गों के अधिकाधिक अंग राष्ट्रीय आन्दोलन से वृत्त हो जा रहे हैं। नए वर्गों का निर्माण हो रहा है और वे वृत्तमय जनममुनाय से जलम हो रहे हैं। हमारा बन्धन है कि उस एवता के लिए जिम्मा बर्दाश्त आधार नहीं है,

9 वहा, पृ 138

10 वहा, पृ 20-21

11 नरेंद्रदेव मार्क्स का मानववादी मानते थे। ‘राष्ट्रीयता और समाजवाद’, पृ 307।

12 वही, पृ 417-19

पीठ के साथ सम्बन्ध रहा। 1934 में उन्होंने अखिल भारतीय कांग्रेस समाजवादी दल के उपाध्यक्ष सम्मेलन का समापन किया। उनकी प्रमुख समाजवादी बुद्धिजीवियाँ तथा प्रचारका म गणना थी। उनकी भारत के किसान आन्दोलन में भी गहरी रुचि थी। वे अखिल भारतीय किसान सभा के संस्थापकों में से थे। दो बार वे उस सभा के अध्यक्ष निर्वाचित हुए। 1936 में सखनऊ कांग्रेस का दश जवाहरलाल नेहरू ने उन्हें कांग्रेस वायव्यांगी में स्थान दिया। वे अन्तर्गत तब अखिल भारतीय कांग्रेस समिति की वायव्यांगी समिति के सदस्य रहे। वे इस पक्ष में नहीं थे कि समाजवादी कांग्रेस से पृथक् हो, किन्तु दल के निर्णय के सामने उन्हें झुकना पड़ा।⁵ 1947 में कांग्रेस की अध्यक्षता के लिए नरेन्द्रदेव का नाम सुझाया गया, किन्तु मम्मबत बनर्जय भाई पटेल ने उनका विरोध किया। नरेन्द्रदेव ने समाजवादी दल तथा कृषक मजदूर प्रजा पार्टी के विलय का, जो दिसम्बर 1952 में सम्पन्न हुआ था, विरोध किया था।

2 नरेन्द्रदेव के चिन्तन का दार्शनिक आधार

नरेन्द्रदेव बौद्ध दर्शन के प्रारम्भिक पण्डित थे। उन्हें संस्कृत तथा पाली का ज्ञान था। फ्रांस के विद्वानों ने बौद्ध धर्म और दर्शन पर जो काम किया था उससे नरेन्द्रदेव का घनिष्ठ परिचय था। किन्तु आस्था से वे बौद्ध नहीं थे। फिर भी मम्मबत उन्हें बौद्ध चिन्तन की लोकतन्त्रता विरोधी प्रवृत्ति से सहानुभूति थी। उनका विचार था कि आस्तिकता भारतीय संस्कृति का सार नहीं है। उनका मूल तत्त्व यह धारणा है कि विश्व नैतिक नियमों द्वारा शासित होता है।⁶

नरेन्द्रदेव तथा जयप्रकाश नारायण विचारधारा की दृष्टि से मार्क्सवादी थे, यद्यपि गांधीजी के साथ उनका घनिष्ठ सम्बन्ध था और गांधीजी का उन दोनों पर व्यक्तिगत स्नेह था। नरेन्द्रदेव ने द्वन्द्ववादी भौतिकवाद के दर्शन की विषय व्याख्या नहीं की, फिर भी उन्होंने उसका सामान्य सिद्धान्त का विश्लेषण किया। उनका कहना था कि वास्तविकता जटिल है, किन्तु द्वन्द्ववादी पद्धति वास्तविकता की उनमें समय तथा जटिल रूप में समझने का प्रयत्न करती है।⁷ वे द्वन्द्ववाद के सिद्धांत तथा पद्धति को स्वीकार करते थे, किन्तु इसमें सन्देह है कि वे मार्क्सवादी के रूप में भौतिकवाद के समग्र दर्शन को अंगीकार करने के लिए उद्यत थे। फिर भी वे मार्क्सवाद को भौतिकवादी एकत्ववाद के रूप में मानते थे और गति की सावधानता का स्वीकार करते थे जिसका अर्थ है कि विश्व एक प्रक्रिया है। नरेन्द्रदेव वैज्ञानिक समाजवादी होने का दावा करते थे। उनका कहना था "हमारे सामने जा काम है उसे हम तभी पूरा कर सकते हैं जब हम समाजवाद के सिद्धांतों और उद्देश्यों को हृदयगम्य कर लें तथा परिस्थितियों के सहित ज्ञान के लिए मार्क्स द्वारा प्रतिपादित द्वन्द्ववादी पद्धति का समर्थन और उस अपने कार्यकलाप का आधार बनाने का प्रयत्न करें। हमें वैज्ञानिक समाजवाद का आश्रय लेना चाहिए, और यूरोपियाई समाजवाद अथवा सामाजिक सुधारवाद से बचने का प्रयत्न करना चाहिए। विद्यमान सामाजिक व्यवस्था का नैतिकार्थी रूपान्तर ही परिस्थितियों की आवश्यकता को पूरा कर सकता है। उससे कम किसी चीज से काम नहीं बन सकता।"⁸

नरेन्द्रदेव नैतिक समाजवादी थे। उन्हें नैतिक मूल्यों की प्राथमिकता में विश्वास था। वे समाजवाद का एक सांस्कृतिक आन्दोलन भी मानते थे इसलिए उन्होंने समाजवाद के मार्क्सवादी आधार पर बल दिया। उन्होंने हिन्दू तथा बौद्ध चिन्तन का सम्मिलित अध्ययन किया था, जिसके फलस्वरूप मृत्यु की पवित्रता में उनकी आस्था अधिक गहरी हो गयी थी। उन्होंने सत्य की व्यवहारवादी कसौटी का स्वीकार करने से स्पष्ट इनकार किया। उनकी दृष्टि में सत्य प्राथमिक

5 किन्तु नरेन्द्रदेव ने कहा कि अक्टूबर 1947 तक कांग्रेस एक राष्ट्रीय पार्टी थी जब वह अपने उस रूप का छोटी छोटी है और एक पार्टी बन गयी है। उन्होंने कांग्रेस की सत्तावादी तथा क द्वाकण का प्रवृत्ति को आलोचना का। 'राष्ट्रीयता और समाजवाद' पृ 317-19

6 वही, पृ 334

7 नरेन्द्रदेव, *Socialism & National Revolution*, पृ 148 (पटना पत्रिका स, दिसम्बर 1946)।

8 वही पृ 24-25

तथा दुनिया की चीज थी किन्तु इस धारावाद के गांधीजी के अहिंसा के सिद्धांत का ममम रूप में मानन के लिए तैयार नहीं थे।

3 नरेंद्रदेव के राजनीतिक विचार

इतिहास एक निरन्तर गतिमान प्रवाह तथा सामाजिक घटनाक्रम है, इस बात का गत्यात्मक एतिहासिक पद्धति के द्वारा ही समझा जा सकता है। विद्वानों की विद्वानता की अवस्था में नहीं है। नरेंद्रदेव को इतिहास की भौतिक व्याख्या में विद्वानता थी। एक मार्क्सवादी होने के नाते वे मानते थे कि पूँजीवाद के विकास की सम्भावनाएँ समाप्त हो चुकी हैं।⁹ एकाधिकार की वृद्धि ने पूँजीवाद के प्रसारवादी गिर्जाओं को और भी अधिक मजबूत बना दिया है। मानव जाति को युद्ध की व्यापक विभीषिका तथा मजदूरी में बढ़ाने का एकमात्र उपाय वैज्ञानिक समाजवाद की अंगीकार करना है। उन्होंने कहा, “मार्क्स का कहना केवल यह था कि कोई विचार इतिहास के क्रम को तभी प्रभावित कर सकता है जब वह वास्तविकता का रूप धारण कर ले और इस प्रकार स्वयं एक वस्तु बन जाय। उन मानव तथा द्रव्य के मापक महत्व का वही विवेचन नहीं किया है। दोनों का समान महत्व है। मनुष्य वस्तुगत परिस्थिति के विना स्वतंत्र रूप से किसी भी वस्तु का निर्माण नहीं कर सकता, और न कोई वस्तुगत परिस्थिति तब तक मानव द्वारा वांछित फल उत्पन्न कर सकती है जब तक कि मनुष्य स्वयं उसमें सक्रिय भाग न ले। उनमें इस पद (द्वैतात्मक भौतिकवाद) का प्रयोग केवल इसलिए किया है जिसमें उसकी पद्धति तथा हगेल के प्रत्ययवाद के बीच, जो आनुभविकजगत की मर्यादा में इनकार करता तथा केवल एक निरपेक्ष प्रत्यय को अंगीकार करता है, भेद स्पष्ट हो जाय। मार्क्स इस बात को स्वीकार करता है कि इतिहास के विकास में अनेक कारण कार्य करते हैं। मार्क्स में सर्वत्र यह स्वीकार किया कि जो वस्तु मूलतः किसी अन्य वस्तु से व्युत्पन्न होती है उसमें स्वयं एक स्वतंत्र कारण धन जाने की क्षमता भी विद्यमान रहती है। अतः यह कहना असत्य है कि मार्क्स ने ऐतिहासिक विचार का केवल एक ही कारण माना।¹⁰ इस प्रकार नरेंद्रदेव ने यह माना कि उत्पादन की व्यवस्था पर गर-आधिपत्य तथा का भी प्रभाव पड़ता है। किन्तु मेरे विचार में नरेंद्रदेव की यह धारणा सही नहीं है कि मार्क्स द्रव्य तथा मानस दोनों को समान महत्व देता था। वे इतिहास की मार्क्सवादी एकरूपवादी धारणा की दे-कात की द्वैतवादी भाषा में व्याख्या करने का प्रयत्न कर रहे हैं। मार्क्स के अनुसार भौतिक वास्तविकता तथा चेतना, इन दोनों में से पहली वस्तु निम्न-तः प्राथमिक तथा आधारभूत है। नरेंद्रदेव की व्याख्या तो वस्तुतः मार्क्स के मूल सिद्धांत का भ्रमपूर्ण है।¹¹

नरेंद्रदेव पर बुखारिन की प्रसिद्ध पुस्तक ‘हिस्टोरीकल मटीरियलिज्म’ (ऐतिहासिक भौतिकवाद) का प्रभाव पड़ा था। उन्होंने बुखारिन की वर्गों की कसौटी तथा विभाजन के सिद्धांत को स्वीकार किया। उनकी भाँति के भी मानते थे कि समाज में पूँजीपतियों तथा मजदूरों के अतिरिक्त अन्य वर्ग भी होते हैं, जैसे मध्य वर्ग, सश्रमण वर्ग तथा मिश्रित वर्ग।¹² लोकतांत्रिक समाजवाद के समर्थक होने के नाते नरेंद्रदेव राज्य के नीतिवादी हस्तक्षेप के विरुद्ध थे। इसलिए उनका प्रस्ताव था कि मजदूरों का एक वर्ग के रूप में उद्योग के प्रबंधन में साझा होना चाहिए। यद्यपि उनका गांधीजी से पविष्ठ सम्बन्ध था, फिर भी उन्होंने वर्ग मध्य के सिद्धांत का परित्याग नहीं किया। उन्होंने कहा, “देश में समाज के विभिन्न वर्गों के बीच विभेदीकरण की प्रक्रिया अधिकाधिक द्रुत गति से कार्य कर रही है जिसके परिणामस्वरूप उच्च तथा मध्य वर्गों के अधिकाधिक अग्रे राष्ट्रीय आन्दोलन से पृथक् हो जा रहे हैं। नये वर्गों का निर्माण हो रहा है और वे बहुसंख्यक जनसमुदाय से अलग हो रहे हैं। हमारा कर्तव्य है कि उस एकता के लिए जिसका कोई आधार नहीं है,

9 वही पृ 138

10 वही, पृ 20 21

11 नरेंद्रदेव मार्क्स की मानववादी मानते थे। ‘राष्ट्रीयता और समाजवाद’, पृ 307।

12 वही पृ 417 19

विलाप करना छोड़ दे और उन तरीका को बूढ़ निवासों जिनमें राष्ट्रीय मध्प, जा अब तक प्रधानत मध्य वर्ग का आंदोलन रहा है, अधिक तीव्र बनाया जा सके। मेरी भावना है कि इसका एकमात्र उपाय यह है कि जनसमुदाय को आर्थिक आधार तथा वर्ग-चेतना की बुनियाद पर संगठित करके आंदोलन का अधिक व्यापक रूप प्रदान किया जाय। प्रचार तथा संगठन ही ऐसे दो साधन हैं जिनके द्वारा किसी वर्ग को आत्मसचेत बनाया जा सकता है।¹³ नरेन्द्रदेव ने भारत की सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं को वर्ग-मध्प के दृष्टिकोण से समझन का प्रयत्न किया। वे इस पक्ष में थे कि निम्न मध्य वर्गों तथा सामान्य जनता के बीच मंत्री सम्बन्ध कायम किये जायें। उनका कहना था कि साधारण जनसमुदाय अनुत्पन्ननीय अधिकारों तथा लोक प्रभुत्व के सामान्य सिद्धांतों से आकृष्ट नहीं हो सकता। उसमें वर्ग चेतना तभी उत्पन्न हो सकती है जबकि उससे आर्थिक हिता का भाषा में बात की जाय।¹⁴ समाजवादी क्रांति के सम्बन्ध में नरेन्द्रदेव लेनिन के विचार से सहमत थे। लेनिन के अनुसार यह अनिवार्य नहीं है कि समाजवादी क्रांति पहले उस देश में हो जा औद्योगिक दृष्टि से सबसे अधिक विकसित है, वह तो उस देश में होगी 'जहाँ साम्राज्यवादी श्रृंखला सबसे दुबल है'।¹⁵ नरेन्द्रदेव श्रमिक वर्ग को साम्राज्य विरोधी मध्प का हरावल (अग्रगामी दुकड़ी) तथा किसानों और दुग्धजीवियों को उसका सहायक मानते थे।¹⁶ उन्हें कोर सुधारवाद और सविधानवाद से सहानुभूति नहीं थी।¹⁷ उनका कहना था कि जनसमुदाय का न्यायाधीन बनाने तथा देश को लोकतन्त्र के लिए तैयार करने का एकमात्र उपाय यह है कि किसी साक्षरितकारी आर्थिक विचारधारा को अंगीकार करके राष्ट्रीय सन्नाम का समाजीकरण किया जाय।¹⁸

नरेन्द्रदेव ने देश में समाजवादी आंदोलन तथा राष्ट्रीय आंदोलन के बीच सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयत्न किया।¹⁹ उस समय भारत पूँजीवादी साक्षरतात्रिक क्रांति के दौर से गुजर रहा था। नरेन्द्रदेव ने कट्टर मतवादी दृष्टिकोण नहीं अपनाया और न उन्होंने देश को विदेशी साम्राज्यवाद के जुए से मुक्त करने के लिए निम्नमध्यवर्गीय तत्वा के साथ मित्रकर मध्प करने से इनकार किया। उनकी भावना थी कि समाजवादियों को राष्ट्रीय मुक्ति-सन्नाम में सम्मिलित होना चाहिए। उनका कहना था कि यदि समाजवादियों ने अपने को देश में चल रहे राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य मध्प से पृथक् रखा तो उनका यह काम आत्महत्या करने के समान होगा। वे स्वाधीनता-सन्नाम को सबसे अधिक आवश्यक और महत्वपूर्ण मानते थे। उन्होंने समाजवादियों का यह मानने की सलाह दी कि एक औपनिवेशिक देश के लिए राजनीतिक स्वतन्त्रता 'समाजवाद के भाग में एक अपरिहाय अवस्था है'।²⁰ नरेन्द्रदेव ने कांग्रेस के अगस्त 1942 के प्रस्ताव का समर्थन किया, और कहा कि यह प्रस्ताव स्वतन्त्रता के सामाजिक पहलू की व्याख्या करता है।²¹ वह खेतों तथा कारखानों की सम्पूर्ण शक्ति को श्रमिक वर्ग में निहित करना चाहता है। उनकी दृष्टि में अगस्त प्रस्ताव का उद्देश्य जनसाधारण की सर्वोच्चता स्थापित करना था। नरेन्द्रदेव जनसमुदाय की एकता के समर्थक थे। वे चाहते थे कि जनसमुदाय की क्रांतिकारी भावना को तीव्र किया जाय, और उन्होंने स्वयं जनता की क्रांतिकारी कार्यवाही के लिए उत्तेजित करने के लिए कार्य भी किया।²² उनका विचार था कि सामाजिक तथा आर्थिक मुक्ति के जिस कार्य को पश्चिमी यूरोप में अठारहवीं शताब्दी में पूँजीपतियों ने किया था उसे

13 नरेन्द्रदेव का 17 मई, 1934 को पटना में अखिल भारतीय समाजवादी दल के सम्मेलन में दिया गया अध्यक्षीय भाषण। *Socialism & National Revolution* पृ 67

14 वही, पृ 8

15 वही, पृ 22-23

16 वही।

17 वही, पृ 28

18 वही, पृ 29, 77

19 वही, पृ 4

20 वही।

21 वही, पृ 167

22 वही, पृ 149

भारत में शोषित जनता के संगठन के द्वारा सम्पादित करना होगा।² उनकी दृष्टि में भारतीय स्वतंत्रता संग्राम के आधार को व्यापक बनाने के लिए जनता में रचनात्मक कार्य करना आवश्यक था।³ भारत में ब्रिटिश साम्राज्यवाद देशी राजाशा, पूँजीपतियाँ तथा सामंती की महत्ता से अपनी जड़ों को मजबूत करने का प्रयत्न कर रहा था। इस प्रकार शोषण की व्यवस्था के स्तम्भों को हटाना पड़ा था। पूँजीपतियाँ न मी जमींदारों के साथ समझौता कर लिया था। प्रतिनातिकारी शक्तियाँ के इन गठबन्धनों में शोषित जनता के कार्य का भी कठिन बना दिया था। उसे देश की राजनीतिक तथा आर्थिक शक्तों को ही प्रचार की मुक्ति के लिए सघन करना था। ऐसी स्थिति में औद्योगिक मजदूरों, किसानों तथा निम्न मध्य वर्गों का संयुक्त मार्च आवश्यक हो गया था। इसी प्रकार आर्थिक तथा राजनीतिक सघन संपन्नता की अधिक आशा के साथ चलाया जा सकता था। इसीलिए नरेंद्रदेव ने देश के स्वाधीनता संग्राम के आधार को मजबूत बनाने पर बल दिया। उन्होंने कहा कि द्वितीय विश्वयुद्ध के उपरान्त ममर में अनेक जनजातियाँ होंगी।⁴

नरेंद्रदेव भारत के कृषक पुनर्निर्माण में विद्वान् बनते थे। वे इस पक्ष में थे कि किसानों को आर्थिक अधिकारों की प्राप्ति के लिए किसान संग्रामों को संगठित किया जाय। उनका आग्रह था कि सभी प्रकार के किसानों की शक्तियों को एक जुट किया जाय। उन्होंने ग्राम विकास के लिए साक्षरता अभियान का समयन किया। वे जनसमुदाय की शिक्षा की प्रगति की आवश्यकता शत मानते थे।⁵ भारत में किसानों तथा पेशेवर मजदूरों की समस्याएँ बड़ी विकराल थीं। जो जनसमुदाय खेती-बाड़ी में लगे हुए थे उनका भयंकर गरीबी से किसी न किसी प्रकार उद्धार करना आवश्यक था। इसके लिए देहाती जीवन के पुनर्निर्माण की एक शक्तिकारी योजना की आवश्यकता थी। नरेंद्रदेव स्तालिन की इस बात से पूर्णतः सहमत थे कि किसानों के विशाल समुदाय को समाजवादी विचारों से अनुप्राणित करना आवश्यक है।⁶ बहुसंख्यक किसानों को देश के समाजवादी पुनर्निर्माण की योजना से सम्बन्ध करने के लिए सहकारी समितियों को संगठित करना और उन्हें सुदृढ़ बनाना अति आवश्यक था। नरेंद्रदेव ने कृषि को महत्त्वपूर्ण आधार पर संगठित करने का समयन किया। उनका आग्रह था कि ऋण निरस्त कर दिये जायें और किसानों के लाभ के लिए सस्ते व्याज पर ऋण की व्यवस्था की जाय।⁷ भूमि व्यवस्था का नातिकारी रूपान्तर करने के लिए आवश्यक था कि वास्तविक कृषकों तथा राज्य के बीच जो बहुत से विचौलिये थे उनका उन्मूलन कर दिया जाय। किंतु नरेंद्रदेव राष्ट्रीय समस्याओं को किसानों के वर्गगत दृष्टिकोण से देखने के लिए तैयार नहीं थे। उन्होंने किसानवाद की निन्दा की, उसे एक प्रकार का ऐसा ग्राम्यवाद बताया जो किसानों की विचारधारा को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देता था। इस बात का अर्थ था कि किसानवाद से कहीं दहात तथा नगरों के बीच हानिकारक सघन न उत्पन्न हो जाय। नरेंद्रदेव इस पक्ष में थे कि गाँवों में सहकारी व्यवस्था कायम करके लोकतांत्रिक ग्राम-सरकार की स्थापना की जाय। जनता के पिछड़ेपन को दूर करने तथा उसे नवीन आदर्शों और आकांक्षाओं से अनुप्राणित करने के लिए नरेंद्रदेव ने इस बात का समयन किया कि भारत के गाँवों में किसी न किसी रूप में नवीन जीवन आंदोलन प्रारम्भ किया जाय।⁸

नरेंद्रदेव पर जाज सोरस के 'आम हडताल' के श्रमसंघवादी मिथ्यात्व का प्रभाव पड़ा था। उन्हें विश्वास था कि आम हडताल भावनात्मक विचारधारात्मक तथा कानूनीतिक दोनों ही दृष्टियों

23 वही, पृ 68-69

24 वही पृ 87

25 वही पृ 149

26 वही, पृ 39

27 वही पृ 87

28 वही, पृ 161

29 वही, पृ 54

30 वही, पृ 183

से लाभदायक है। उनका विचार था कि आम हड़ताल के दो परिणाम होंगे। प्रथम, उससे देश का अर्थ-व्यवस्था पूर्णतः जलजस्त हो जायेगी, और सम्पूर्ण आर्थिक ढाँचे के ठप्प हो जान से विप्लवी शोषक देश छोड़कर भाग जायेंगे। द्वितीय, आम हड़ताल को सफलतापूर्वक संगठित करने में पत्र-स्वरूप जनता में प्रचण्ड शक्ति का उदय होगा जो साम्राजिक शक्ति की भूमिका का काम करेगी। उन्होंने कहा, "हम के विपरीत भारत में अभी तक हड़ताल के श्रमजीवी अस्त्र का जनसमुदाय की रूप-वाही के लिए सचेत के रूप में प्रयुक्त नहीं किया गया है, किन्तु श्रमिक वर्ग अपने राजनीतिक प्रभाव को तभी बढ़ा सकता है जबकि वह राष्ट्रीय सघर्ष में आम हड़ताल का प्रयोग करके निम्न मध्यम को हड़ताल की शक्तिवारी सम्भावनाओं से अवगत करा दे।"³¹

राजनीति में नरेंद्रदेव ऐहिकवादी³² राष्ट्रवाद के समर्थक थे। वे पुनरुत्थानवादी नहीं थे।³³ उनका ऐहिकवाद धार्मिक स्वाध्याय के प्रति उदासीनता से उत्पन्न नहीं हुआ था, बल्कि उनका आधार उनका यह विश्वास था कि घमशाम्नीय तथा लोकात्तरवादी विचारों को बुद्धियुक्त सामाजिक नियोजन में बाधक नहीं होना चाहिए।

4 निष्कर्ष

नरेंद्रदेव न समाजवादी विचारों पर एक पुस्तक तथा अनेक लेख लिखे हैं। उनकी राजनीतिक रचनाएँ बहुत मौलिक अथवा गम्भीर नहीं हैं, किन्तु वे ओजपूर्ण तथा प्रसादगुण सम्पन्न हैं।³⁴ इसमें सन्देह है कि भारतीय समाजवादी बाटस्की, लुक्जम्बर्ग, टुगन, बरानोवस्की, हिल्फिंडग, कूना और लुकाक्स की गम्भीर रचनाओं से परिचित थे। नरेंद्रदेव की रचनाओं का व्यावहारिक उद्देश्य है क्योंकि उन्होंने जो कुछ सिखाया उसके मूल में समाजवादी आन्दोलन तथा किसान आन्दोलन का बल प्रदान करने का स्पष्ट मतलब निहित था।

नरेंद्रदेव न अपनी पुस्तक 'राष्ट्रवाद तथा सामाजिक शक्ति' में राष्ट्रीय सघर्ष के आधार को विस्तृत करने का समर्थन किया है। उन्होंने इस बात पर बल दिया कि जनसमुदाय का सघर्ष में प्रवृत्त करने के लिए आर्थिक विचारधारा की आवश्यकता है। प्रायः यह मान लिया गया है कि समाजवादी शक्ति का स्वरूप अन्तरराष्ट्रीय होता है और राष्ट्रवाद समाज का आवश्यक अंग नहीं है। कभी-कभी यह भी कहा जाता है कि समाजवादी राष्ट्रवाद के पूँजीवादी काल्पनिक आदर्श से ऊपर उठ गये हैं। किन्तु भारत के दीर्घकालीन स्वतन्त्रता संग्राम के सन्दर्भ में नरेंद्रदेव तथा देश के अन्य समाजवादी नेताओं ने राष्ट्रीय मुक्ति संग्राम तथा श्रमिकों को विभिन्न प्रकार की दासता से मुक्त करने के आन्दोलन का मिलान का प्रयत्न किया। एक समाजवादी सिद्धांतकार के रूप में नरेंद्रदेव पर माक्स के वर्ग सघर्ष के सिद्धांत का अधिक प्रभाव पड़ा था, उन्हें लेनिन के महाश्वर दल के द्वारा शक्ति पर अधिकार करने का सिद्धांत पसंद नहीं था।

नरेंद्रदेव न समाजवाद के मानववादी आधारों को अधिक महत्व दिया। वे फ्रांज़ महर्गिंग के इस मत को स्वीकार करते थे कि माक्स आधुनिक युग का प्रेमधियुक्त था, वह मानववादी उत्साह से अनुप्रेरित था और शोषित तथा सतप्त मानवता की मुक्ति के हर प्रकार के कष्टों का सहन करने के लिए उत्सुक था। मानववाद से सम्बद्ध होने के कारण माक्सवाद न वर्तमान युग में एक प्रचण्ड शक्तिवारी दर्शन का रूप धारण कर लिया है, उसने करोड़ों लोगों को नयी दार्शनिक ज्योति प्रदान की है। नरेंद्रदेव न उत्साहपूर्वक कहा कि माक्सवाद को नियोजित करके एक नवानु समाज का निर्माण करना सम्भव है।

31 वही पृ 70

32 नरेंद्रदेव 'राष्ट्रीयता और समाजवाद' पृ 325

33 वही पृ 544

34 *Nationalism and Social Revolution* में पृ 78-84 पर नरेंद्रदेव ने 1935 के भारतीय शासन अधिनियम का समाजवादी दृष्टि से समीक्षा की है।

35 नरेंद्रदेव, 'समाजवाद का मूलधार मानवता', 'राष्ट्रीयता और समाजवाद', पृ 451-56

प्रकरण 3

जयप्रकाश नारायण

1 प्रस्तावना

जयप्रकाश नारायण का जन्म 1902 में हुआ था। उन्होंने गांधीवादी असहयोगी तथा भगवद्गीता के दर्शन के अनुयायी के रूप में अपना जीवन आरम्भ किया। जब वे अमेरिका में विद्याध्ययन कर रहे थे, उसी समय पूर्वी यूरोप के बुद्धिजीवियों से उनका सम्पर्क हुआ और फलस्वरूप वे मार्क्सवादी बन गये। उन पर एम. एन. राय की तीक्ष्ण रचनाओं का भी प्रभाव पड़ा, किन्तु मार्क्सवादी होने पर भी वे रूसी क्रांति के समर्थक नहीं थे। रूस की बोलशेविक पार्टी ने जो क्रूर कृत्य किये थे उससे उनकी नैतिक चेतना को भारी आघात पहुँचा था। चतुर्थ दशक में उन्होंने साम्यवादियों के साथ समुक्त जन मोर्चे का समयन किया था, किन्तु 1940 में उन्होंने साम्यवादियों के साथ समुक्त मोर्चे की भत्सना की, और तब से वे साम्यवाद के सत्तावादी कठोर नियंत्रण के प्रमुख आलोचक बने हुए हैं।³⁶ पिछले दिनों में तिब्बत के प्रश्न को लेकर उन्होंने चीन के साम्यवादियों की उद्धतता तथा सिद्धांतहीन साम्राज्यवाद की बटु आलोचना और निंदा की है।

जयप्रकाश नारायण भारतीय समाजवाद के प्रमुख नेता, प्रचारक तथा प्रवक्ता रहे थे। उन्होंने 1934 में भारतीय कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना में अभिन्न भूमिका निभाई, और दल तथा उसके कार्यक्रम को लोकप्रिय बनाने के काम में अदभुत प्रतिभा का परिचय दिया था।

जयप्रकाश नारायण एक महान राष्ट्रीय सघर्षकर्ता रहे हैं। 1942 के क्रांतिकारी आंदोलन में उन्होंने बीरोचित ख्याति प्राप्त कर ली। वे हजारों बाग के द्वीय कारागार से भाग निकले और स्वाधीनता सप्ताह का संगठन किया। किन्तु वे पुन गिरफ्तार कर लिये गये और जेल में डाल दिये गये। अप्रैल 1946 में उन्हें मुक्त कर दिया गया। 1946 में गांधीजी ने कांग्रेस की अध्यक्षता के लिए उनका नाम प्रस्तावित किया किन्तु कांग्रेस की कार्यकारिणी ने उसे स्वीकार नहीं किया। उन्होंने कैबिनेट मिशन योजना का विरोध किया, क्योंकि 1946 में कांग्रेस समाजवादी दल जन क्रांति की बात सोच रहा था। उन्होंने भविष्यवाणी की कि यदि इंग्लैंड की सरकार न भारतीय सविधान सभा द्वारा निर्मित सविधान को स्वीकार नहीं किया तो जनक्रांति उभड़ पड़ेगी।

1953 में जवाहरलाल नेहरू तथा जयप्रकाश नारायण के बीच इस समस्या पर बातचीत हुई कि राष्ट्रीय पुनर्निर्माण तथा विकास के क्षेत्रों में कांग्रेस तथा प्रजासमाजवादी दल के बीच सहयोग किस प्रकार स्थापित किया जाय। किन्तु बैतूल के सम्मेलन में समाजवादी नेताओं ने समझौते की बातचीत को अस्वीकार कर दिया।

गांधीजी की मृत्यु के उपरांत जयप्रकाश नारायण का राजनीतिक व्यक्तित्व में गहरा रूपान्तर हो गया। उन्हें सत्याग्रह तथा बाह्य परिवर्तनों की उपादेयता में सन्देह होने लगा और वे आन्तरिक परिवर्तन के उस सिद्धांत का मानने लगे जिस पर गांधीजी न बल दिया था। 1954 में उन्होंने प्रतोपा की राष्ट्रीय कार्यकारिणी में त्यागपत्र दे दिया और जागे चलकर दलगत राजनीति से अपना सम्बन्ध विच्छिन्न कर लिया। 1954 में उन्होंने अपने को एक जीवनदानी के रूप में सर्वोदय आंदोलन के लिए समर्पित कर दिया।

2 जयप्रकाश नारायण के राजनीतिक विचार

एक समाजवादी मनीषी के रूप में जयप्रकाश नारायण की शक्ति इस बात में थी कि उन्हें राजनीति के आर्थिक आधार का स्पष्ट ज्ञान था। महात्मा गांधी उन्हें समाजवाद का सबसे बड़ा भारतीय विद्वान मानते थे। ऐसा प्रतीत होता है कि उन पर ब्रिटन तथा अमेरिका के समाजवादी विचारों का प्रभाव पड़ा है। वे समाजवाद को सामाजिक-आर्थिक पुनर्निर्माण का एक सम्पूर्ण सिद्धांत

36 देखिये जयप्रकाश नारायण का साम्यवादियों को लिखा गया पत्र, नवम्बर 18, 1956 को भारतीय समाचार पत्रों में प्रकाशित।

मानत थे। उनके अनुसार वह वैयक्तिक आचारनीति के सिद्धांत से भी बहुत बड़ी चीज है।³⁷ उन्होंने मनुष्य की जैविक असमानता के निदान का खण्डन किया। कोई भी समझदार व्यक्ति इस बात का समर्थन नहीं करेगा कि सब मनुष्य अपनी अतिनिहित क्षमताओं में समान हैं। कोई भी समाजवादी इस शान्दिक तथा मूर्खतापूर्ण अथवा समानता को स्वीकार नहीं करेगा। समाजवादी होने के नाते जयप्रकाश नारायण ने इस बात को स्पष्ट किया है कि सामाजिक तथा आर्थिक क्षेत्रों में व्याप्त असमानता का मुख्य कारण यह है कि कुछ लोगों का उत्पादन के साधनों पर बहुत अधिक नियंत्रण है और बहुसंख्यक लोग उनसे वंचित हैं। इसलिए उनका आग्रह है कि समाज इसी व्यवस्था को जिसमें मनुष्य की शक्ति और क्षमताओं को निष्फल करने वाली आर्थिक बाधाएँ दूर हो सकें। वे सामाजिक तथा आर्थिक समानता के समर्थक हैं, उनका कहना यह नहीं है कि सब मनुष्यों का मानसिक स्तर समान हो। समाजवाद व्यापक नियोजन का सिद्धांत तथा कार्यप्रणाली है। उसमें समाज के समस्त पक्षों के प्राविधिक पुनर्निर्माण की धारणा निहित है। उसका उद्देश्य सम्पूर्ण समाज का 'सामंजसपूर्ण तथा सुसंयोजित विकास' है।³⁸

समाजवाद की स्थापना उत्पादन के साधनों का समाजीकरण करके ही की जा सकती है।³⁹ समाजवाद ही विशाल जनसमुदाय के आर्थिक शोषण की दूर प्रक्रिया का अंत कर सकता है।⁴⁰ जयप्रकाश नारायण ने कराची कांग्रेस के मूल अधिकारों से सम्बंधित प्रस्ताव की आलोचना की थी। वे भूमिकर को घटाने, व्यय को कम करने तथा उद्योगों के राष्ट्रीयकरण के पक्ष में थे। भारत की मूल आर्थिक तथा सामाजिक समस्या यह थी कि जनता के शोषण का अंत कैसे किया जाय। यह तभी सम्भव था जबकि जनता अपने प्रयत्नों से राजनीतिक तथा आर्थिक जीवन पर नियंत्रण स्थापित कर लेती। इसके लिए आवश्यक था कि राष्ट्रवादियों तथा सामाजिक प्रगतिवादियों के कार्यक्रमों के बीच सामंजस्य स्थापित किया जाय। 1934 में जयप्रकाश नारायण ने अनुभव किया कि समाज ही भारत की स्वाधीनता का आधार बन सकता है। 1940 में उन्होंने रामगढ़ कांग्रेस में एक प्रस्ताव रखा जिसका आशय था कि बृहत उत्पादन संस्थानों पर सामूहिक स्वामित्व तथा नियंत्रण स्थापित किया जाय। उन्होंने आग्रह किया कि भारी परिवहन, जहाजरानी, खनन तथा भारी उद्योगों का राष्ट्रीयकरण किया जाय।

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद उन प्रमुख मूल्यों के विरुद्ध नहीं है जिनका भारतीय संस्कृति ने पोषण किया।⁴¹ भारतीय संस्कृति ने इस आदर्श को सर्वोपरि माना है कि व्यक्ति को निम्नकोटि की वासनाओं तथा परिग्रहों की वृत्ति से मुक्ति प्राप्त करनी चाहिए। उसने इस बात का कभी समर्थन नहीं किया कि मनुष्य तुल्य वासनाओं तथा संकीर्ण अहं को तुष्ट करने में ही तल्लीन रहे। वस्तुओं का मिल बांटकर उपभोग करना भारतीय संस्कृति का प्रमुख आदर्श रहा है, इसलिए यह आरोप उपहासस्पद है कि समाजवाद का सिद्धांत पश्चिम से लिया गया है। हममें सन्देह नहीं कि समाजवाद के व्यवस्थित आर्थिक सिद्धांतों का निरूपण पश्चिम में हुआ किन्तु उसका मूल आदर्शवाद भारतीय संस्कृति का भी अंग है।

जयप्रकाश नारायण ग्राम जीवन के पुनर्संगठन के पक्ष में थे। वे चाहते थे कि गाँवों का स्वायत्त तथा स्वावलम्बी इकाइयाँ बनाया जाय। इसके लिए भूमि-सम्बन्धी कानूनों में आमूल सुधार करने की आवश्यकता थी। भूमि पर वास्तविक किसान का स्वामित्व होना चाहिए।⁴² जयप्रकाश नारायण ने सहकारी भेती का समर्थन किया। उन्होंने कहा, 'वास्तविक समाधान यह है कि उन

37 जयप्रकाश नारायण *Towards Struggle* पृ 65 (ग्रन्थक मंडर अली द्वारा सम्पादित, पदमा पब्लिकेशन्स, बम्बई 1946)।

38 वही, पृ 88

39 वही, पृ 77-78

40 वही।

41 वही, पृ 85-86

42 जयप्रकाश नारायण का 1940 की रामगढ़ कांग्रेस में प्रस्तुत प्रस्ताव।

सभी निहित स्वार्थों का उन्मूलन कर दिया जाय जिनसे किसी भी रूप में भूमि जोतने वालों का शोषण होता है, किसानों के सभी ऋण को निरस्त कर दीजिए, जोता को एकत्र करके सहकारी और सामूहिक फार्मों की तथा राजकीय और सहकारी ऋण व्यवस्था तथा हाट-व्यवस्था और सहकारी सहायक उद्योगों की स्थापना कीजिए।⁴³ उनका कहना था कि सहकारी प्रयत्नों के द्वारा ही कृषि तथा उद्योग के बीच सत्तुल्य वायम किया जा सकता है।⁴⁴ एशिया की मुख्य आर्थिक समस्या कृषक पुनर्निर्माण की है। उत्पादन के साधनों का समाजीकरण करना निश्चित रूप से अति आवश्यक है। राज्य को अपने निजी उद्योगों की स्थापना करनी है तथा आर्थिक प्रसार के अर्थ उपाय करने हैं। किंतु कृषि को उसकी वर्तमान अवस्था में छोड़ देना उचित नहीं है। जयप्रकाश नारायण कृषि के वर्तमान व्यक्तिवादी संगठन को हानिकर तथा अपव्ययपूर्ण मानत थे। उनका कहना था कि कृषि के क्षेत्र में उत्पादन की बढ़ि सहकारी तथा सामूहिक खेतों के द्वारा ही सम्भव हो सकती है।⁴⁵

समाजवादी होने के नाते जयप्रकाश नारायण आर्थिक समस्याओं को प्राथमिकता देत थे। इसलिए उनका आग्रह था कि देश की आर्थिक समस्याओं को तुरंत हल किया जाय।⁴⁶ आर्थिक व्यवस्था तथा सांस्कृतिक जीवन के बीच कोई प्रत्यक्ष तथा अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है। किंतु यह भी सत्य है कि आधारभूत आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति के बिना सांस्कृतिक सज्जनशीलता असम्भव है। इसलिए जयप्रकाश नारायण उन परिस्थितियों के निर्माण के पक्ष में थे जिनमें समान अवसर के आदेश को साक्षात्कृत किया जा सके। सत्सृष्टि के फलने-फूलने के लिए यूनतम आर्थिक स्तर की प्राप्ति अपरिहार्य है।

जयप्रकाश नारायण विश्व समाज के आदर्श को मानत थे। उनका कहना था कि संगठित सैनिकवाद तथा समग्रवादी व्यवस्थाओं ने जो विनाश का ताण्डव मचा रखा है उसके मुकाबले में विश्व समाज ही एशिया तथा अफ्रीका की दलित मानवता के साथ वायम कर सकता है।⁴⁷ विश्व शत्रुतापूर्ण शक्ति-गुटों में विभक्त है, और उनमें से प्रत्येक अपने सर्वोच्च अधिकारों का जतान के लिए हूहल्ला मचा रहा है। बल्कि राजनीति के सिद्धांत की खुले आम भूजा हो रही है, उसका प्रचार किया जाता तथा उसे व्यवहार में लाया जाता है। उसके साथ-साथ सिद्धांतहीन उद्धतता का भी बोलबाला है। यह सब बड़े ही अशुभ लक्षण है। जयप्रकाश नारायण के विचार में इस सकट की घड़ी में बुद्धि-जीवियों का कर्तव्य है कि वे विश्व-समाज की भावनाओं का प्रसार और पुष्टि करें। आज विश्व की शक्ति-व्यवस्था का ध्रुवीकरण हो चुका है। दो गुट आमने-सामने खड़े हुए हैं। इसका मुकाबला करने के लिए एक मानसिक प्रार्थना की आवश्यकता है।

3 निष्कर्ष

जयप्रकाश नारायण भारतीय समाजवाद के क्षेत्रों में मान हुए तथा सुविल्यात व्यक्ति है। यह उनका महत्वपूर्ण योगदान था कि उन्होंने भारत में समाजवादी आन्दोलन को कांग्रेस के भंडे के नीचे चल रहे राष्ट्रीय स्वतंत्रता संग्राम के साथ सम्बद्ध कर दिया। नरेन्द्रदेव तथा जयप्रकाश नारायण ने समाजवादी विचारधारा को जनता को साम्राज्यवादी राजनीतिक आधिपत्य तथा देशी सामंतवाद की दासता से मुक्त करवाने की दिशा में मोड़ दिया। इस प्रकार उन्होंने समाजवादी दशन को दो युद्धों का समरघोष बनाया—राष्ट्रीय स्वतंत्रता संग्राम तथा सामाजिक प्रार्थना। भारत के जजरित ग्रामीण समाज की विकराल दरिद्रता के सदृश में जयप्रकाश नारायण ने उन सामाजिक तथा यात्रिक वर्गों के उन्मूलन पर दल दिया जो कृषि के उत्पादन में बाधा डाल रहे थे।

43 जयप्रकाश नारायण, *Towards Struggle* पृ 90, 260

44 वही पृ 92

45 वही।

46 जयप्रकाश नारायण का सभापति के रूप में किया गया भाषण (मार्च 28 1951), *Indian Congress for Cultural Freedom*, पृ 37 (बम्बई, द रानाड प्रेस, 1951)।

47 वही पृ 39

प्रकरण 4

राममनोहर लोहिया

1 प्रस्तावना

डॉ राममनोहर लोहिया का जन्म 1910 में हुआ था। वे समाजवादी विचारों के उग्र तथा धुआंधार प्रचारक थे। उनके भाषण तीक्ष्ण आलोचना से युक्त तथा आकड़ा से पूर्ण हैं। देश के स्वाधीनता संग्राम में उन्होंने महत्वपूर्ण भूमिका अदा की। भारत के समाजवादी आंदोलन की प्रगति में उनका उल्लेखनीय योगदान था। उन्हीं के प्रयत्न के फलस्वरूप 1953 में एशियाई समाजवादी सम्मेलन सम्पन्न हुआ।

1952 में कांग्रेस समाजवादी दल के अध्यक्ष के रूप में उन्होंने इस बात का समयन किया कि समाजवादी चिन्तन में गांधीवादी विचारों को और अधिक अंश में सम्मिलित किया जाय। व कुटीर उद्योगों पर आधारित विवेकीकृत अर्थतंत्र के पक्ष में थे। साम्यवादियों के विपरीत, जिन्हें बड़ी मशीनों की धुन है, लोहिया ने उन छोटी मशीनों को महत्व दिया जिनके द्वारा अल्प पूंजी लगाकर श्रमशक्ति का अधिकाधिक उपयोग किया जा सके। 1952 में हुए पंचमडी के समाजवादी सम्मेलन में अनेक प्रतिनिधियों ने इस प्रकार के विचारों के प्रति गहरा असंतोष प्रकट किया। 1953 में अशोक मेहता ने 'पिछड़े हुए अर्थतंत्र की राजनीतिक अनिवार्यताएँ' नामक अपनी थीसिस प्रतिपादित की जिसमें उन्होंने बताया कि कांग्रेस की विचारधारा समाजवादियों के सिद्धांतों के निकट आ रही है। इसलिए उन्होंने कांग्रेस तथा प्रसोपा के बीच अधिक घनिष्ठ सहयोग का समयन किया। इसके विरुद्ध लोहिया ने समान दूरी का सिद्धांत प्रस्तुत किया। चूंकि लोहिया पर गांधीवाद का प्रभाव बढ रहा था इसलिए उन्होंने कहा कि समाजवादी कांग्रेस तथा साम्यवादियों के समान दूरी पर हैं। उनका आग्रह था कि प्रसोपा को कांग्रेस के साथ अटल मैत्री सम्बन्ध नहीं कायम करना चाहिए, बल्कि यह अच्छा होगा कि वह परिस्थितियों के अनुसार उनमें से किसी के भी साथ चुनाव सम्बन्धी समझौते कर ले। 1954 में त्रावणकोर-कोचीन में भाषात्मक राज्य की मांग करने वाले आंदोलनकारियों पर पुलिस ने गोली चला दी। उस समय लोहिया प्रसोपा के महासचिव थे। उन्होंने पुलिस के कार्य का विरोध किया और यहाँ तक मांग की कि पट्टम यान पिलई के समाजवादी मन्त्रिमण्डल को त्यागपत्र दे देना चाहिए। दिसम्बर 1955 में भारतीय समाजवादी दल की स्थापना हुई और लोहिया उसमें पहले अध्यक्ष बने।

लोहिया ने भारत की परराष्ट्र-नीति की खुलकर आलोचना की थी। उन्हें नेहरू की गुट-निरपेक्षता की नीति में विश्वास नहीं था। उनका कहना था कि भारत को विदेशों में पक्के मित्रों की आवश्यकता चाहिए।

आगे चलकर लाहिया हिन्दी के महान समर्थक बन गये। वे चाहते थे कि हिन्दी का अंग्रेजी के स्थान पर शीघ्र ही भारत की सहकारी भाषा बना दिया जाय। उनका कहना था कि भारत में लोकतंत्र तब तक वास्तविक नहीं बन सकता जब तक कि लोक प्रशासन अंग्रेजी के माध्यम से चलाया जाता है, क्योंकि अंग्रेजी बहुसंख्यक जनता के लिए एक गुप्त रहस्य है।

2 लोहिया के सामाजिक एवं राजनीतिक विचार

लोहिया के अनुसार इतिहास की गति चक्र के सदृश तथा अपरिवर्तनीय होती है। यह धारणा अरस्तू के चक्र-सिद्धांत का स्मरण दिलाती है। इससे इस धारणा का खण्डन होता है कि इतिहास सरल रेखा की भाँति आगे की बढ़ता रहता है। उस चक्रवर्त गति के दौरान देश सम्पत्ता के उच्च शिखर पर पहुँच सकता है और पतन के गत में भी डूब सकता है तथा पुनः उठ सकता है। इतिहास के चक्र सिद्धांत के प्रवर्तकों में लोहिया सोरोकिन का स्पेगलर तथा नीपोप से बड़ा मानते हैं।¹⁸

लाहिया द्वैधात्मक भौतिकवाद के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं, किंतु परम्परावादी मार्क्सवादियों के मुकाबले में वे चेतना को अधिक महत्वपूर्ण मानते हैं।⁴⁹ वे एक ऐसे सिद्धांत की रचना के पक्ष में हैं जिसके अंतर्गत आत्मा अथवा सामाज्य उद्देश्यों तथा द्रव्य अथवा आर्थिक उद्देश्यों का परस्पर ऐसा सम्बन्ध हो कि दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व कायम रह सके।⁵⁰

लोहिया का विश्वास था कि इतिहास में जातियों तथा वर्गों का संघर्ष देखने को मिलता है। जातियों की विशेषता यह होती है कि उनका रूप सुनिश्चित होता है, इसके विपरीत वर्गों की आंतरिक रचना शिथिल हुआ करती है। वर्ग तथा जाति के बीच घड़ी के दोलक की-सी आंतरिक क्रिया होती रहती है, यही दोलन क्रिया इतिहास को गति प्रदान करती है। जातियाँ गतिहीनता, निष्क्रियता तथा रुढ़िगत अधिकारों की पुरातनवादी शक्तियों का प्रतिनिधित्व करती हैं। वर्ग सामाजिक गतिशीलता की प्रचण्ड शक्तियों के प्रतिनिधि होते हैं। लोहिया के अनुसार अब तक का मानव इतिहास जातियों तथा वर्गों के बीच आंतरिक गति का इतिहास है। जातियाँ शिथिल होकर वर्गों में परिणत हो जाती हैं और वर्ग संचित होकर जातियों का रूप धारण कर लेते हैं।⁵¹ इस प्रकार लोहिया की जातियों तथा वर्गों के बीच संघर्ष की धारणा पेरितों के सिद्धांत का ही लोकप्रिय रूप है। पेरितों के अनुसार इतिहास में संघर्ष लगान-उपजीवी भूस्वामियों के स्वार्थों तथा धनिका (द्रव्य के स्वामियों) के हितों के बीच हुआ करता है। भूस्वामी 'अवयवी समूहों की स्थिरता के अवशेष' हुआ करते हैं और धनी लोग 'सम्मिलन के अवशेषों' के प्रतिनिधि होते हैं।

लोहिया का आग्रह रहा है कि एशिया के समाजवादियों को भौतिक चिंतन तथा अभिन्नम का अभ्यास डालना चाहिए। उन्हें अपनी नीतियाँ उस सम्प्रदाय के सदस्य में निरूपित करनी हैं जो शाताब्दियाँ पुराने निरकुलवाद तथा सामंतवाद के बूढ़े-करकट में से उमरने का प्रयत्न कर रही है। एशियाई राजनीति की दुर्दशा का मुख्य कारण यह है कि उसमें कट्टर धार्मिक विश्वासों और राजनीतिक सोच विचार का मिश्रण पाया जाता है। इससे पथानिमान तथा साम्प्रदायिकता का विप फलता है। चूंकि एशियायी देशों में लोकतांत्रिक राजनीति की निश्चित परम्पराओं का अभाव है, इसलिए प्रायः आतंक तथा हत्याएँ राजनीतिक कार्यक्रमों का रूप धारण कर लेती हैं। एशियाई राजनीति तथा समाज की दूसरी दुर्बलता यह है कि नौकरशाहों और उद्योग प्रबंधकों का तथा वर्ग उत्पन्न हो गया है। इन विभिन्न दुर्बलताओं के कारण ऐसे नेताओं का उत्थान सम्भव हो गया है जो नाटकीय तथा जनोत्तेजक तरीका से अपने को पदाब्ज रखने का प्रयत्न करते हैं। इसलिए लोहिया ने ऐसे व्यापक तथा मौलिक सामाजिक दशन की आवश्यकता पर बल दिया है जो एशिया में व्याप्त बीमारियों का उपचार कर सके।⁵²

लोहिया ने चतुस्तम्भी (चार स्तम्भों वाले) राज्य की कल्पना की है।⁵³ इन चतुस्तम्भी राज्य में केन्द्रीकरण तथा विकेन्द्रीकरण की परस्पर विरोधी धारणाओं को समन्वित करने का प्रयत्न किया गया है। इस व्यवस्था के अन्तर्गत गाँव, मण्डल (जिला), प्रांत तथा केन्द्रीय सरकार का महत्व बना रहेगा और उन्हें एक कार्यमूलक संघवाद की व्यवस्था के अंतर्गत एकीकृत कर दिया जायगा। कार्यो का सम्पादन उन्हें एक सूत्र में बांध कर रखेगा। इस चतुस्तम्भी राज्य में जिलाधीश का पद सम्पादित कर दिया जायगा, क्योंकि वह राजनीतिक गति के केन्द्रीकरण की बदनाम सत्ता है। इसमें अति रिक्त मण्डला, गाँवाँ तथा नगरों की पचायतों वर्याणकारी नीतियाँ तथा कार्यो का उत्तरदायित्व अपने ऊपर ले लेंगी।⁵⁴

49 राममनोहर लोहिया, *Aspects of Socialist Policy*, पृ. 76-77 (बम्बई 6 दूनच राउ 1952)।

50 *Wheel of History*, पृ. 37

51 वही पृ. 51

52 *Aspects of Socialist Policy*, पृ. 10

53 लाहिया का कहना था कि पाँचवाँ स्तम्भ विश्व सरकार होगी।

54 राममनोहर लोहिया, *Will to Power and Other Writings*, पृ. 132 (दिल्ली, नवद्वितीय संस्करण 1956)।

साहित्या विशिष्टीकृत समाजवाद का समर्थक थे। इसका अर्थ है छात्री भागीनें, गृहवारी धर्म तथा ग्राम गायन।⁵⁵ पूँजी का संचय तथा यूनानी हुई बकारी की राजन के लिए साहित्या ने छोटी मशीन पर आधारित उद्योग का समर्थन किया।

अपने जीवन के अन्तिम दिना में साहित्या कहते लगे थे कि परम्परावादी तथा मर्यादित समाजवाद 'एक मरा हुआ मिट्टान तथा मरणशील व्यवस्था है। इसलिए उन्होंने नवीन समाजवाद का नारा लगाया।⁵⁶ इस नवीन समाजवाद का लिए उन्होंने छद्म-पूँजी माजना का निष्कर्ष किया। आय तथा व्यय के क्षेत्र में अधिकतम समानता के स्तर का उपलब्ध करना अत्यावश्यक है। इस लिए राष्ट्रीयकरण एक महत्वपूर्ण साधन है, किन्तु वह एकमात्र साधन नहीं है। विद्व म आयिक अन्तरनिम्नता बढनी जा रही है, जिसका कारण यह आवश्यक हो गया है कि सम्पूर्ण विद्व म जीवन-स्तर को ऊँचा करने का प्रयत्न किया जाय। साहित्या न बचस्क मनाधिकार पर आधारित 'विद्व सत्त' का समर्थन किया। यह एक जटिल तथा घुटापियाई मुभाव प्रतीत होता है। साहित्या लोकतांत्रिक राजनीतिक स्वतन्त्रता का पक्ष समर्थक थे। वे चाहते थे कि बागी की स्वतन्त्रता समुदाय बनाने की स्वतन्त्रता तथा निजी जीवन की स्वतन्त्रता के क्षेत्र सुरक्षित होने चाहिए, और किसी भी सरकार को बलपूर्वक उसमें हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। उन्होंने सामान्य जनो के अधिकारों तथा प्रतिष्ठा की रक्षा के लिए वैयक्तिक तथा सामूहिक सचिनय अवका की गारंटीवादी काम प्रणाली का समर्थन किया। इसका मनाधिकारिक महत्व भी है।

3 निष्कर्ष

समाजवादी दल के नेताओं में नरद्वंद तथा जयप्रकाश नारायण पर मार्क्सवाद का सबसे अधिक प्रभाव था। उनकी तुलना में साहित्या पर गांधीवादी विचारधारा का प्रभाव अधिक था।

एक समाजवादी बुद्धिजीवी के रूप में राममनाहर साहित्या ने सूक्ष्म चिन्तन तथा मनन किया था। उन्होंने समाजवादी चिन्तन की समस्याओं को एशियायी दृष्टिकोण में देखने का प्रयत्न किया। वे कोर पंचवादी नहीं थे। उन्होंने कम तथा चिन्तन के द्वारा मनुष्य के व्यक्तित्व के विनाश की समस्या का सदैव ध्यान में रखा। वे चाहते थे कि मनुष्य का सम्पूर्ण जीवन तथा स्वभाव की अभिव्यक्ति हो। वे इस पक्ष में नहीं थे कि व्यक्तित्व के किसी एक विविष्ट पहलू की एकांगी तथा सीमित वडि हो।⁵⁷

प्रकरण 5

भारतीय समाजवाद का सैद्धान्तिक योगदान

भारतीय समाजवादी साहित्य में वह गहराई तथा पल्पित्वता देखने को नहीं मिलती जो प्लेखनाव बुझारिन अथवा रोजा लुक्जम्बुग की रचनाओं में पायी जाती है। उनका कोई मौलिक सैद्धान्तिक योगदान नहीं है। किन्तु उसका महत्व इस बात में है कि उसने भारत के खेतिहर जाति-बद्ध, तथा अधिकतम अथतः और राजन के मदम में मौलिक समाजवादी चिन्तन की आवश्यकता पर बल दिया है। मार्क्स का अनुसरण करते हुए जर्मनी के मार्क्सवादियों ने किमाना को प्रतिक्रियावादी तत्व माना था। लेकिन वे इस दृष्टिकोण में संशोधन किया। भारत में मुक्त साधिन तत्व मजदूरी भागी धर्मिक वर्ग नहीं है, भाव के भूमिहीन मजदूर तथा किसान इस देश के सर्वाधिक क्षोषित वर्ग हैं। अतः ग्रामवागिया की समस्याओं का विश्लेषण करना आवश्यक है। भारतीय समाजवादी प्रचलित जाति-संघ तथा वर्ग-संघ का अंत करना चाहते हैं। वे नियोजन को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे समग्र और निरपेक्ष नियोजन के स्थान पर स्रष्टा नियोजन के पक्षपाती हैं। भारत में पूँजी के निमाण की समस्या बड़ी विवट है। बचत के अतिरिक्त विदेशी ऋण भी पूँजी के निमाण का एक महत्वपूर्ण साधन है किन्तु विदेशी ऋण राजनीतिक शर्तों में मुक्त होना चाहिए।

55 *Aspects of Socialist Policy*, पृ 17

56 13 अक्टूबर का साहित्या का वक्तव्य प्रेम टस्ट आर इतिहास द्वारा प्रतिबन्धित।

57 साहित्या, *Wheel of History* पृ 111

भारतीय समाजवादियों ने इन तीन प्रमुख समस्याओं पर गम्भीर चिन्तन किया है—अविकसित अर्थ-तन्त्र में किसानों की भूमिका, वन-संघर्ष तथा नियोजन।

जमन समाजवादो लोकतन्त्रवादियों की भांति भारतीय समाजवादी भी राजनीतिक स्वतन्त्रता तथा आर्थिक पुनर्निर्माण का समन्वय करना चाहते हैं। उन्हें ससदीय तरीका में विश्वास है। गांधीवाद तथा भारतीय शासन की लोकतान्त्रिक व्यवस्था के प्रभाव के फलस्वरूप उन्होंने हिंसा में विश्वास का पूर्णतः परित्याग कर दिया है। किन्तु पाश्चात्य समाजवादियों के विपरीत वे विकेन्द्रीकरण की धारणा के अधिक उग्र समर्थक हैं। कदाचित् विकेन्द्रीकरण पर यह जोर भारतीय समाजवाद को गांधीवाद से विरासत के रूप में मिला है।

1. दार्शनिक अराजकवाद

सर्वोदय यह स्वीकार करता है कि मानव की आत्मा पवित्र है। वह स्वतन्त्रता, समानता, 'पाप तथा भ्रातृत्व के आदर्शों को अत्यधिक महत्व देता है। इसलिए वह राज्य-व्यवस्था का विरोधी है।' उसके अनुसार राज्य इपालु दबी मत्ता की भौतिक अभिव्यक्ति नहीं है, जसा कि कुछ पारश्चात्य विचारकों का मत है। वह एक यादिक उपकरण है जिसके द्वारा वे लोग अपने सकल्प को क्रिया में लाने का प्रयत्न करते हैं जिनमें तिवटमबाजी की क्षमता, आक्रामक उत्साह, कुदिलता तथा शासन तंत्र को नियंत्रित करने की योग्यता होती है। इसलिए गांधीजी ने राज्य का पूर्णतः विरोध किया था। लेब तॉल्स्टॉय की भाँति वे राज्य के शत्रु थे। उन्होंने स्वराज्य का समर्थन किया जिसका अर्थ है मनुष्य का स्वयं अपने ऊपर आन्तरिक नियंत्रण और शासन। गांधीजी चाहते थे कि स्वराज्य जनता के नैतिक प्रभुत्व पर आधारित होना चाहिए। सर्वोदय शक्ति की राजनीति का स्थान पर सहयोग की राजनीति की स्थापना करना चाहता है। वह पारस्परिक सहायता के ऐसे कार्यों पर बल देता है जिन्हें जनता स्वयं अपने आप कर सके।

2. दलविहीन लोकतन्त्र

आधुनिक राज्या में राजनीतिक दलों का कार्यक्षेत्र का मुख्य उद्देश्य शक्ति प्राप्त करना होता है और उसके लिए वे निम्न सघन चलाते हैं। यद्यपि लोकतन्त्र में सैद्धांतिक रूप से निर्वाचकों के प्रभुत्व और लोकसम्मति के सिद्धांतों को मायता दी जाती है किंतु व्यवहार में सबशक्तिमान दलों का आधिपत्य ही देश में मिलता है। लोकतन्त्र में जनता को राजनीतिक क्षेत्र में निरंतर तथा गत्यात्मक रूप से प्रवेश करने का अवसर नहीं मिलता। रूसों के अनुसार लोकतन्त्र का सार यह है कि समाज को जो कि एक नैतिक सत्ता है अपने सामाज्य सकल्प को क्रियान्वित करने का अवसर मिले। किंतु आधुनिक लोकतांत्रिक राज्या में यह सम्भव नहीं होता। अठारहवीं शताब्दी में रूसों ने कहा था कि इंग्लैंड की जनता केवल चुनाव के दौरान स्वतन्त्र होती है। किंतु आधुनिक प्रचार के साधन तथा निर्वाचकों को भ्रष्ट करने के लिए धन का जो प्रयोग किया जाता है उस सबके कारण जनता के लिए यह सम्भव नहीं हो पाता कि वह निर्वाचन के लिए खड़े होने वाले पोटों से प्रत्याशियां में से भी उचित व्यक्तियों को चुन सके। कहा जाता है कि भारत में कुछ संप्रभु लोक-आपुनिक देशों में जनता चुनाव के दिना भी सचमुच स्वतन्त्र नहीं होती। पद तथा शक्ति प्राप्त करने के लिए हिंसा तथा धन का जो खुलकर प्रयोग किया जाता है उसने लोकतांत्रिक राजनीतिक व्यवस्था

1 जयप्रकाश नारायण *A Picture of Sarvodaya Social Order* पृ 43 (अखिल भारत सेवा सघ, तबोरे, 1955)। 'राज्य की शक्ति में वृद्धि करने किसी प्रकार की सफलता प्राप्त करना सम्भव नहीं है।'

को खोखला कर दिया है। यह सत्य है कि जनता के लिए राज्य के सभी महत्वपूर्ण कार्यों में प्रत्यक्ष रूप से भाग लेना सम्भव नहीं हो सकता। किन्तु जैसे ही अप्रत्यक्ष अर्थात् प्रतिनिधि लोकतन्त्र को स्वीकार कर लिया जाता है वैसे ही राजनीतिक दल प्रकट हो जाते हैं और वे लूट-खसोट के उद्देश्य से शासनतन्त्र पर अपना पञ्जा कसन लगते हैं। लेकिन यदि यह मान लिया जाय कि राजनीतिक दल शक्ति पर अधिकार करने तथा पदारूढ बने रहने के लिए जिन भरे मोडे, कुत्सित और विवृत्त तरीका का प्रयोग करते हैं वे सब अनिवार्य हैं, तो समस्या का समाधान कभी नहीं किया जा सकेगा। लोक-नीति की धारणा समस्या को हल करने का एक तरीका है।³ सर्वोदय प्रतिनिधि लोकतन्त्र की व्यवस्था का निश्चित रूप से दानु है, क्योंकि व्यवहार में प्रतिनिधि लोकतन्त्र मन्त्रिमण्डल का अधिनायकत्व और दल का भ्रष्ट शासन होता है। इसलिए सर्वोदय दल बिहीन लोकतन्त्र के सिद्धांत को स्वीकार करता है।

दलबिहीन लोकतन्त्र का आदर्श तभी साक्षात्कृत किया जा सकता है जबकि भूदान आन्दोलन पूणत सफल हो जाय। किन्तु आवश्यकता इस बात की है कि इस दिशा में तत्काल कदम उठाया जाय। दलबिहीन लोकतन्त्र का साक्षात्कृत करने की चार प्रमुख पद्धतियाँ हैं

(1) भारत के छह लाख गाँवों में इस बात का प्रयत्न किया जाना चाहिए कि जिन कार्यकर्त्ताओं को गाँव के सभी निवासी सर्वसम्मति से अपना सर्वोत्तम सेवक समझते हों उन्हीं का नाम निर्देशित किया जाय। ये कार्यकर्त्ता ग्राम पंचायत के सदस्य होंगे। यह नामनिर्देशन इस बात का व्यक्त करेगा कि इन कार्यकर्त्ताओं ने गाँव की जनता का विश्वास प्राप्त कर लिया है। भूदान, ग्रामदान आदि की विभिन्न पद्धतियाँ गाँवों की सामुदायिक भावना को पुनः स्थापित करने के ठोस और जीवन्त माधन हैं। जब गाँव के निवासी सर्वसम्मति से पंचायत के सदस्यों को नामनिर्देशित करेंगे और इस कार्य में दल की परम्परागत कार्यपद्धति से काम नहीं लिया जायगा तो इससे सामुदायिक भावना के विकास में योग मिलेगा। जिस पद्धति से गाँव के स्तर पर काम लिया जायगा उसी का उच्च स्तर पर भी प्रयोग होगा। थाना पंचायत का ग्राम पंचायत के सदस्य चुनेंगे। जिला पंचायत थाना पंचायत के सदस्यों द्वारा चुनी जायगी।⁴ प्रांतीय प्रशासन तथा केन्द्रीय प्रशासन की रचना भी इसी सिद्धांत के आधार पर होगी।⁵ दलबिहीन लोकतन्त्र का साक्षात्कृत करने का यह सत्यात्मक उपाय है।

दलबिहीन लोकतन्त्र की इस योजना में हमें दो महत्वपूर्ण सिद्धांत देखने को मिलते हैं। पहला यह है कि इसके अंतर्गत दलीय राजनीति तथा निर्वाचन की कार्यपद्धति के स्थान पर सामुदायिक सर्वसम्मति को अपनाना है। बहुसरयका के निगम के स्थान पर मतैक्य के सिद्धांत को प्रतिष्ठित करना है। दूसरा सिद्धांत है अप्रत्यक्ष नामनिर्देशन की प्रणाली का कार्यान्वित करना। उदाहरण के लिए थाना पंचायत के सदस्यों को उस थाने की ग्राम पंचायत के सदस्य चुनेंगे, न कि

2 सर्वोदय के समय का अनुसार आधुनिक संसदीय लोकतन्त्र तथा अध्यात्मिक शासन प्रणाली में निम्नलिखित बातें हैं

(क) राजनीतिक शक्ति की प्राप्ति से उत्पन्न भ्रष्टाचार तथा कुत्सित आचरण।

(ख) सत्य ब्याप्त आर्थिक तथा सामाजिक असमानता।

(ग) अधिक आधिक उपयोग सामग्री को प्राप्त करने की प्रतियोगितामूलक उत्प्रेक्षा जिससे अन्तरराष्ट्रीय राजनीतिक असुन विद्यमान है।

(घ) भारतीय संसदीय लोकतन्त्र का एक मुख्य दोष यह है कि इस प्रणाली का चारों ओर संचालित किया गया है इसलिए वह इस देश की जनता के स्वाभाविक प्रेम तथा शक्ति का आह्वान करने में असफल रहा है।

3 दादा धर्माधिकारी तथा समाजवादियों का कार्यमूलक प्रतिनिधित्व के प्रस्ताव का समयमय समर्थन करते हैं। उनका राय में राजनीतिक इकाइयाँ तथा आर्थिक इकाइयाँ एक दूसरे के समानांतर चलनी चाहिए। दादा धर्माधिकारी सर्वोदय दशन में पृ 227-29 पर (अखिल भारतीय सेवा सभा कागो 1957) लिखते हैं कि लोकतन्त्र का आधार का रूपान्तर करने के लिए आवश्यक है कि आर्थिक इकाई राजनीतिक (अथवा प्रशासकीय) इकाई और प्रतिनिधित्व की इकाई में कम से कम पृथक्त्व होना चाहिए।

4 जयप्रकाश नारायण क्रांति के आधुनिक प्रयोग पृ 11-12 (जनता प्रकाशन पटना 1954)

5 विमोक्ष भावे भूदान गंगा में (कागो 1957 जिल्द 1 पृ 252) लिखते हैं कि शैक्षिक शक्ति पाँचों में निबाम करेगी और नैतिक शक्ति का प्रयोग केन्द्रीय सरकार करेगी।

आधुनिक भारतीय राजनीति का चित्रण

अप्रत्यक्ष नामनिर्देशन अथवा अप्रत्यक्ष निर्वाचन का यह सिद्धांत दो दृष्टियां से वापस लौटता है।
 इसका प्रथम मुख्य दोष यह है कि वह व्यक्ति की नैतिक तथा राजनीतिक गरिमा को कम करता है।
 इस समय निर्वाचक प्रत्यक्ष रूप से संसद तथा विधानाग के सदस्यों को चुनते हैं। सर्वोदय द्वारा
 कल्पित दलविहीन सावतंत्र्य की योजना में ग्रामवासियों को केवल ग्राम पंचायत के सदस्यों का चुनन
 का अधिकार होगा। वे प्रत्यक्ष रूप से थाना पंचायत, जिला पंचायत के सदस्यों का चुनन
 पंचायत के सदस्यों के चुनाव में भाग नहीं ले सकेंगे। इस प्रकार सर्वसम्मति से चुनाव के नाम पर
 ग्रामवासियों को राज्य के विधानाग तथा संसद के सदस्यों के चुनने के महत्वपूर्ण राजनीतिक अधिकार से वंचित कर दिया जायगा।
 व्यावहारिक दृष्टि से अप्रत्यक्ष निर्वाचन के सिद्धांत का अर्थ यह है कि राजनीतिक दलों के
 मतों को चुनने में भारी जलभजन और भ्रष्टाचार का प्रयोग होगा।

[illegible]

(2) सर्वोदय दलविहीन लोकतन्त्र के सिद्धांत को साक्षात्कार करने के लिए एक अथवा-
विधि का समर्थन करता है। सर्वोदय का उद्देश्य ऐसे समाज की स्थापना करना है जो दल के रोग
अपने को सर्वोदय आंदोलन के लिए अर्पित कर देता है वह किसी निर्वाचित पद को प्राप्त करने का
प्रयत्न नहीं करता और न चुनावों में भाग ले सकेगा। किन्तु वह अपनी अंतरात्मा के आदेशानुसार
मतदान कर सकता है।¹ दलविहीन लोकतन्त्र सर्वोदय आंदोलन की चरम परिणति माना जाता है।
किन्तु जब तक वह अन्तिम अवस्था नहीं आ जाती तब तक सर्वोदय दलन में विश्वास करने वाला
मतदान के समय बुद्धिमानों और सावधानों से काम लेना तथा उस दल के मद्दतियों को मत देना जो
उसकी राय में जनता की सबसे अच्छी सेवा कर सकता है।

(3) दलविहीन लोकतन्त्र का एक तीसरा सिद्धांत भी है। यह सिद्धांत है कि सर्वोदय दल
स्वयं के लिए एक महत्वपूर्ण भागविधि यह है कि वह अपने मतदाताओं को मत देना जो

(3) दलविहीन लोकतन्त्र का एक तीसरा सिद्धांत भी है। आंदोलन की प्रारम्भिक अवस्था के लिए एक महत्वपूर्ण कामविधि यह है कि विभिन्न राजनीतिक दलों को सर्वोदय वा करने के लिए आमंत्रित किया जाय। इन दलों की विचारधाराएँ भिन्न भिन्न हो सकती हैं किन्तु जहाँ तक व सहयोग करने के लिए तैयार हो वहाँ तक उनकी सहायता ली जा सकती है। इस

6 दादा धर्माधिकारी सर्वोदय दशन पृ 241
7 अमृत्यश निर्वचन प्रणाली क मसुदा
8 जयप्रकाश नारायण

7 अग्रप्रबंध निर्वचन प्रणाली व समयन पृ 241
8 जयप्रकाश नारायण *A Picture of Sarvodaya Social Order* बुदान गया, जिल्द 4 पृ 28-29,
किया है। हम गाँव के बुनासों का दवा के माफार पर नहीं तर्केंगे। और जो सिद्धान्त गाँव व सम्बन्ध व मही है
वही सद्गोय स्तर पर भी सहा है।
मही, पृ 30

जयप्रकाश नारायण *A Picture of Sardodaya Social Order* में प्रदान गया, जिल्द 4 पृष्ठ 28, 29, 30 पर विद्यमान है। यह किताब न सिवात गाँव में सम्भव नहीं है।

वही राष्ट्रीय
वही, पृ 30

प्रकार के सहयोगमूलक काय से इन कायकर्ताओं की समझ में यह आ जायगा कि जिन सबव्यापी क्रांति का समर्थन सर्वोदय कर रहा है उसको तत्काल सम्पादित करना कितना आवश्यक है। उसके बाद फिर सब दल मिलकर सर्वोदय के आदर्श को साक्षात्कृत करने का सगठित प्रयत्न करेंगे। विनोबा का कहना है, “जहाँ तक विभिन्न राजनीतिक दलों के प्रति हमारी नीति का प्रश्न है मेरा दृष्टिकोण यह है कि उन्हें भिन्न दलों के रूप में अपना अस्तित्व समाप्त कर देना चाहिए और सामान्य सम्मति से स्वीकृत कार्यक्रमों को पूरा करने के लिए अच्छे तथा निष्ठावान् व्यक्तियों का एक समुक्त मोर्चा बना लेना चाहिए। इस उद्देश्य से मैं जनता के सामने एक ऐसा कार्यक्रम रख रहा हूँ जो सबको स्वीकार हो सके और जिसमें सब लोग अपना मतभेद भूलकर सम्मिलित हो सकें। इससे राजनीतिक दल एक दूसरे के निकट आयेंगे और परिणाम यह होगा कि उनके मतभेद कम होंगे और सहमति तथा मेल मिलाप की वृद्धि होगी। भूदान इसी प्रकार का कार्यक्रम है। वह सबको स्वीकार्य है। उससे देश प्रगति के पथ पर अग्रसर होगा और इस प्रकार जनशक्ति का विकास होगा।”¹⁰

(4) कभी-कभी दलविहीन लोकतंत्र का विकास करने के लिए एक चौथा ठोस सुझाव भी दिया जाता है। वह यह है कि विधानागार तथा सदन में दलीय उग्रता तथा मतभेदों को समाप्त करने का प्रयत्न किया जाय। यदि विधायी निकायों के लिए दलीय टिकटा पर निर्वाचित होने की वर्तमान प्रणाली कायम भी रहे तो भी यह व्यवस्था की जा सकती है कि विधानागार में प्रविष्ट होने के बाद प्रतिनिधिगण दलीय लड़ाव और भक्ति की भावना से मुक्त होने का प्रयत्न करें। वे दल के सदस्यों के रूप में मत देने के बजाय राष्ट्र के प्रतिनिधियों के रूप में मतदान करें। वे अपने दल के सचेतकों के आदेशानुसार कार्य न करके अपनी आत्मा के उच्च न्यायालय के नियम का पालन करें। इस व्यवस्था के अंतर्गत मंत्रियों को दल के आधार पर नहीं चुना जायगा। हर सदस्य से कहा जायगा कि वह मंत्रिपद के लिए नामा की एक सूची प्रस्तुत करें। उन नामों में से जिनको सबसे अधिक मत मिलेंगे उन्हें चुन लिया जायगा। यह प्रस्ताव सुंदर प्रतीत होता है किंतु शत यह है कि उसे क्रियावित किया जा सके। मुझे प्रस्ताव की व्यावहारिकता में भारी संदेह है। इसलिए इस समय मैं इसी पक्ष में हूँ कि मंत्रिमण्डल का निर्माण दलीय आधार पर किया जाय।

यह सत्य है कि गुटबन्दी और दलीय पक्षपात लोकतंत्र का सबसे बड़ा दोष है। किन्तु दल को समाप्त कर देना सम्भव नहीं जान पड़ता। हमें दलीय पक्षपात का अंत करना है न कि दल का। आखिरकार दल आधुनिक पाश्चात्य सम्प्रदाय की उपज है। पहले-पहल इंग्लैंड में सत्रहवीं शताब्दी में दल का सगठन आरम्भ हुआ। किन्तु क्या कोई यह कह सकता है कि सत्रहवीं शताब्दी से पहले राजनीति नहीं थी? अनेक शताब्दियों से बिना दलीय व्यवस्था के निम्नी न किसी रूप में सगठित राजनीतिक कार्यवाहियाँ चली आ रही हैं। यह कहना सत्य है कि जब से जनता को मत-धिकार प्राप्त हुआ है तब से राजनीतिक दलों की स्थिति बहुत महत्वपूर्ण हो गयी है। किन्तु यदि सर्वोदयी कायकर्ताओं को आधुनिक दलीय राजनीति में विश्वास नहीं है, तो वे प्रशासकीय व्यवस्था के अंतर्गत परामशदाताओं के रूप में काम कर सकते हैं। यह काम वे निजी रूप में कर सकते हैं। आधुनिक सम्प्रदाय की जटिलताओं की वृद्धि के साथ-साथ परामश-परिषद और परामश निकायों का महत्व बहुत बढ़ गया है। इसलिए मेरा विचार है कि सर्वोदयी कायकर्ताओं के लिए यह अधिक अच्छा होगा कि वे हर प्रकार की राजनीति का परित्याग करने की अपेक्षा ब्रह्म, प्रातः, जिला तालुका आदि सभी स्तरों पर परामश-परिषदों और परामश निकायों के सदस्यों के रूप में कार्य करें। इस प्रकार का काम ठोस तात्कालिक महत्व का काम हो सकता है। मरी पारणा है कि यदि शुद्ध कृषि पुनर्निर्माण के कार्यों में सारी शक्ति लगा देने की अपेक्षा प्रशासन के मस्यात्मक तंत्र में सुधार किया जाय तो उससे अधिक ठोस लाभ होगा। इसलिए मरी सलाह है कि सर्वोदयी नेताओं को शुद्ध प्रामोण कायकलाप में तत्वीन न होकर प्रशासन की समस्याओं का मुलभान का भी प्रयत्न करना चाहिए। यदि हृद नैतिक चरित्र तथा त्यागवृत्ति का नेता राजनीतिक तथा प्रशासकीय सनाह-

कार वन जार्य तो इस बात की सम्भावना हो सकती है कि भारतीय प्रशासन पर गांधीजी की श्रेष्ठ शिक्षा का कुछ प्रभाव पड़न लगे ।¹¹

3 विकेन्द्रीकरण अथवा ग्राम राज्य

लोकतन्त्र तथा साम्यवाद दोनों ही विघटनकारी शक्तियाँ हैं शिवाय हैं। लोकतन्त्र में विभिन्न राजनीतिक दल शक्ति के लिए निरन्तर संघर्ष करते रहते हैं। इन दलों की बागडोर प्रायः चाहे स नेताओं के हाथ में होती है। वही उनका नियन्त्रण तथा संचालन किया करते हैं। इस सबने लोकतन्त्र को एक मखौल बना दिया है। लोक-प्रभुत्व की धारणा एक धोया नारा बन गयी है। महत्वपूर्ण निष्पत्ति थोड़े-से नेताओं द्वारा किय जाते हैं और जनता से आशा की जाती है कि वह विनम्रता पूर्वक उन निष्पत्तियों को स्वीकार करले। जनता ने शासन के काम से यास ले लिया है। उसना गौरवपूर्ण विशेषाधिकार यही है कि वह शक्ति के लिए प्रतियोगिता में सलग्न उन थोड़े से प्रत्यासिधियों से अपने शासकों का चुनले जिनके पास जनता को प्रभावित करने और यदाकदा धमकाने का समस्त साधन हुआ करता है। अतः लोकतन्त्र में आमूल रूपान्तर करने की आवश्यकता है। कुछ दसों में साम्यवाद का जो प्रयोग हुआ है उससे जनता के ऊपर सत्तात्मक दल का कठोर नियन्त्रण स्थापित हो गया है। साम्यवादियों का स्वप्न था कि अल्पसंख्यक पूर्वीपतियों का अधिनायकत्व के स्थान पर सहकारी वगैरह रूपों का शासन स्थापित किया जाय, किन्तु व्यवहार में उन्होंने एक ऐसा विशाल तथा अत्यधिक शक्तिशाली राजतन्त्र कायम कर लिया है जो सेना तथा अधिकारियों के समूह के बल पर टिका हुआ है और उन थोड़े से सनकी नेताओं के आदेशानुसार स्वचालित यन्त्र की भाँति काम करता है जिन्होंने किसी न किसी प्रकार उच्चतम पदा पर अधिकार कर लिया है। इसलिए वास्तविक जनसमुदाय, जिसमें करोड़ों लोग सम्मिलित होते हैं राजनीतिक दृष्टि से निष्क्रिय हो गया है। यह बात लोकतांत्रिक तथा साम्यवादी दोनों ही व्यवस्थाओं में चरित्रात्मक होती है। शक्ति के लिए संघर्षों के इस नवर और गंदे दलदल के विशद सर्वोदय एक नृत्याणकारी प्रतिनिध्या रूप में प्रकट हुआ है।

सर्वोदय शक्ति के उस विकेन्द्रीकरण के स्थान पर जो निरन्तर बढ़ता जा रहा है, विवेकीकरण का समर्थन करता है। गांधीजी हर प्रकार के शक्ति-संचय के विशद थे और आर्थिक तथा राजनीतिक दोनों ही स्तर पर विकेन्द्रीकरण चाहते थे। जैफरसन की भी नृत्याणा थी कि छाटे ग्रामीण समुदाय ही लोकतन्त्र का आधार हो सकते हैं। सधीय केन्द्र में शक्ति के संचय से वह वास्तव में भयभीत था। विकेन्द्रीकरण की सफलता के लिए सृजनात्मक नागरिकता के कल्याणकारी विकास की आवश्यकता है। यह एक वे सिर-भर की नृत्याणा है कि ससद अथवा विधान सभा के बानूना क

11 पिछन कुछ महीनों से जयप्रकाश नारायण भारतीय राजतन्त्र का पुनर्निर्माण का समर्थन करते आये हैं। उनका आग्रह है साम्राज्यी लोकतन्त्र से अथवा सामुदायिक लोकतन्त्र की कार्यविधि बनाया जाय। इससे लिए आवश्यक है कि सनकी स्तरी पर राजनीतिक तथा आर्थिक विवेकीकरण किया जाय। विज्ञानों के विकास में शोधात्मक शक्ति के विकास में शोधात्मक शक्ति की आवश्यकता है। वही लोकतन्त्र की सन्ध्या का अर्थ है। जयप्रकाश नारायण ने शक्ति के वास्तविक विकेन्द्रीकरण पर बल दिया है। वे कहते हैं कि लोकतन्त्र का अर्थ है कि शासन न शक्ति के वास्तविक विकेन्द्रीकरण पर आधारित भारतीय राजतन्त्र का पुनर्निर्माण की योजना प्राचीन हिन्दू परम्पराओं तथा स्वशासन के संस्थात्मक आदर्शों के अनुरूप है। या धीमे विकेन्द्रीकरण के सबसे प्रबल समर्थक थे। साम्राज्यी के सिद्धांत पर आधारित इस योजना का पूर्णमास हम विवरणदायक तथा सचबानदास की *Outline Scheme of Saraj* में मिलता है और बलवन्दाय मेहता समिति ने भी इसका समर्थन किया है। यह योजना इसी प्रकार प्रशासनिक है कि वह स्वशासन, आम निम्न स्तरों पर शोधात्मक शक्ति की पुनः स्थापना का जो समर्थन किया गया है वह भी प्रस्ताव का योग्य है। उसमें बलवन्दी सामुदायिक जीवन की पुनः स्थापना का जो समर्थन किया गया है वह भी प्रस्ताव का योग्य है। किन्तु मैं राज्य विधानसभा और लोकसभा की स्थापना का जो समर्थन किया गया है वह भी प्रस्ताव का योग्य है। कि सचमर्थन का योग्य क परिणामस्वरूप धनिकन व अथवा सीनर शासन से सहमति नहीं है। यह भी प्रस्ताव का योग्य है। कि कोई गारंटी नहीं है कि या साय सचमर्थन से कुछ जायेंगे व बालनक म जनता का हक का प्रतिनिधित्व करेंगे। जो लोग विराम से चुनाव जीत सकते हैं वे लोकतन्त्र की व द्वारा सचमर्थन से भी जुड़े जा सकते हैं। इस योजना का अन्य दोष यह है कि वह बहुत ही जटिल है। मैं जिस परियोजना का समर्थन करता हूँ वह निम्नलिखित का समर्थन नहीं करता। मैं पचायत समिति जैसा मन्त्रालय का बनना चाहूँगा।

द्वारा वांछनीय परिवर्तन लाया जा सकता है। आवश्यकता इस बात की है कि जनता को इस ढंग से प्रशिक्षित और अनुशासनबद्ध किया जाय कि वह स्वयं अपने मामलों का प्रबंध तथा संचालन कर सके। इसके लिए आवश्यक है कि प्रारम्भिक अवस्थाओं में हर जगह ऐसे आत्मत्यागी नेताओं की मण्डली हो जो जनता को अपना काम करने की कला में सहायता दे सकें। ये कार्यकर्ता जनता के बंधु होने चाहिए न कि उसके शासक। उनका यह कतव्य होगा कि वे जनता को सहयोगमूलक कार्यकलाप के द्वारा शिक्षित करने का प्रयत्न करें। भारत की शक्तिहीन जनता शताब्दियों में गतिशील अभिन्न तथा स्वावलम्बन की आदत को खो बैठी है और पूणत राज्य के अधिकारियों पर निर्भर होती जाती है। गांधीजी चाहते थे कि ग्राम पंचायत अपने स्वयं के बनाये हुए नियमों के अंतर्गत कार्य करे। किंतु हमारी जनता का नैतिक चरित्र काफी मष्ट हो चुका है, और ये पंचायतें भी जातिवाद तथा अन्य प्रकार के कुत्सित तत्वा और प्रभावों के अलाड़े बन गयी हैं। विवेकीकरण की प्रमुख समस्या यह है कि पंचायतें इस ढंग से कार्य करें कि वे गांव में गणतन्त्रवाद तथा सामुदायिक लोकतंत्र के प्रशिक्षण का केन्द्र बन सकें। अतः विवेकीकरण की समस्या शक्ति के केन्द्रों के विरुद्ध भाषण देने अथवा पंचायत, मुखिया और सरपंच को साधारण सी 'यायिक' अथवा कार्यकारी शक्तियां प्रदान करने से हल नहीं की जा सकती। सर्वोदय दशन के अनुसार प्राथमिक आवश्यकता यह है कि कल्याणकारी राज्य के नाम पर केन्द्रीकरण, राष्ट्रीयकरण तथा राज्य समाजवाद को प्रोत्साहन देने के स्थान पर जनता को अपनी आर्थिक, सामाजिक तथा प्रशासकीय समस्याओं का सुयोग्यतापूर्वक प्रबंध करने की कला का प्रशिक्षण दिया जाय और उसे अनुशासन-बद्ध किया जाय। सर्वोदय के समयका का एक तक यह है कि विवेकीकृत राजनीतिक व्यवस्था के अंतर्गत मतभेद कम होता है, अतः दलविहीन लोकतंत्र को साक्षात्कृत करने की अधिक आशा हो सकती है।

सर्वोदय की धारणा के अनुसार ग्रामराज का आदर्श सभी माक्षाकृत किया जा सकता है जब सम्पूर्ण राजनीतिक सत्ता का प्रयोग ग्रामवासी स्वयं करें और जनता द्वारा प्रशासन का यही मिश्रात जिला तथा प्रांत के स्तर पर व्यवहृत किया जाना चाहिए। प्रशासन के ये क्षेत्र केन्द्रीय सरकार की इच्छा को यांत्रिक रूप से क्रियान्वित करने के केन्द्रभात्र नहीं होंगे, बल्कि वे स्वशासन की जीवन्त एकाइयों के रूप में कार्य करेंगे। सर्वोदय के समयका का यह विचार पूणत सही है कि यदि ग्राम के स्तर पर स्वशासन अथवा वास्तविक लोकतंत्र को क्रियान्वित किया जाय तो वह अधिनायकवादी प्रवृत्तियों को रोकने का सबसे शक्तिशाली साधन होगा।

कुछ लोगों का डर है कि यह ग्रामराज एक एस समानांतर शासन का रूप ले सकता है जिसके पास अन्य शासकीय इकाइयों के साथ तालमेल स्थापित करने के कोई साधन न हो। किंतु यह भय निमूल है, क्योंकि इस योजना के अंतर्गत केन्द्रीय प्रशासन का समाप्त करने का कोई विचार नहीं है। जब तक केन्द्रीय सरकार विद्यमान है तब तक अवसर के अनुसार उसकी सेवाओं का उपयोग किया जा सकता है। "केन्द्रीय सत्ता, जब तक वह विद्यमान है, रेखाश्री में खतरे की जड़ी के समान होगी। यात्रियों का ध्यान सदैव इस जड़ी पर केन्द्रित नहीं रहता, किंतु सकट के समय में उसका प्रयोग करते हैं।"¹²

सर्वोदय स्वशासन को सभी क्षेत्रों में स्थापित करना चाहता है। इसका अर्थ है कि जनता उठ खड़ी हो और सहयोगमूलक कार्यों में सक्रिय और सजग रूप से भाग ले। यदि छोटी केन्द्र अधिकारी विकृत और भ्रष्ट हो सकते हैं, तो ग्राम स्तर के छोटे कार्यकर्ताओं के सम्बन्ध में भी यह डर हो सकता है अतः आवश्यक है कि उन्हें हर प्रकार के भ्रष्टाचार से बचाने के लिए प्रभावकारी उपाय किये जायें। सर्वोदय जनता का उत्थान करना चाहता है। जनता को राजनीतिक कार्यकलाप का केन्द्र बनना है न कि केन्द्रीय मसद अथवा मंत्रिमण्डल को। राजनीति के स्थान पर लोकनीति

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

को प्रतिष्ठित करने का यही महत्व है।¹³ विनावा का कहना है, "स्वराज आ चुका है। निन्तु क्या जनता तब उसी कल्याणकारी प्रभाव की अनुभूति हासिल करती है? स्वराज अथवा स्वशासन राज्य में ही विन्नेट्रीकरण का भाव निहित है। इसलिए इन सिद्धांतों को हर व्यावहारिक सोचा तब लागू करता है जीवन के सामाजिक आर्थिक तथा राजनीतिक हर क्षेत्र में प्रियायित करना है। ग्रामांगन न उस पक्ष का लागा की भाषणियां तब पहुँचा दिया है जो वास्तव में उनकी थी किन्तु जिसके सम्बन्ध में वे दुर्भाग्यवश सचेत नहीं थे और जो उत्तरोत्तर रूप में कुर्नुस तथा दिल्ली आदि स्थानों में वेदित थी। इस केट्रीकरण के परिणामस्वरूप जनता की स्वतंत्रता का उत्तरोत्तर ह्रास हुआ और उसकी दरिद्रता एवं कष्टों में उत्तरोत्तर वृद्धि हुई। ग्रामांगन के द्वारा ही आज के उत्तरोत्तर ह्रास हुआ को ग्रामराज अथवा रामराज में परिवर्तित किया जा सकता है। ग्रामराज के स्थापित होने पर प्रत्येक गाँव एक छोटे से राज्य का रूप धारण कर लेगा और सभी विभाग सुयोग्यतापूर्वक गाँव में ही काम करेंगे।"¹⁴

सर्वोदय आन्दोलन का आग्रह है कि जिन नीतियों और पद्धतियों से सचच अहिंसात्मक लोकतांत्रिक स्थापना हो सके उनका प्रियायित करने के लिए तत्काल कदम उठाये जायें। कल्याणकारी राज्य में भी समप्रवादी जनन की प्रवृत्ति होती है क्योंकि उसने अतन्त्र राज्य अधिकाधिक कार्यो का अपने हाथों में ले लेता है और कार्यो की वृद्धि से शक्ति की वृद्धि होती अनिवाय है। सर्वोदय के अनुसार दूसरा पर निम्न रहने की बालका की-सी यह परोपजीवी प्रवृत्ति स्वतंत्रता की आदन तथा मूलवर्ति की ही नष्ट कर देगी। अतः वह जनता को समप्रवादी नियन्त्रण की कालकोटरी में ले जाकर पटक देगी। इसलिए स्वावलम्ब्य और अनुशासन की कला को सीखना आवश्यक है।¹⁵ यदि स्वतंत्रता जीवन का वास्तविक उद्देश्य हो तो सर्वोदय चाहता है कि लोग को धुरी के इस नीतिवचन को हृदयगम्य कर लेना चाहिए कि वही सरकार सर्वोदय है जो सबसे कम शासन करती है।¹⁶ गांधीजी भी इस वाक्य का बार-बार पुहराते थे।¹⁷ इस सिद्धांत में वास्तविक जनशक्ति का निर्माण पर बल दिया गया है।¹⁸ जनशक्ति के द्वारा ही दण्डशक्ति के आधिपत्य से धुंढकारा पाया जा सकता है। निन्तु अन्तिम आदेश के रूप में सर्वोदय राज्य की शक्ति को सीमित अथवा नियमित करने ही मनुष्ट नहीं हो जाता, उसका परम उद्देश्य राज्य का उन्मूलन करना है।¹⁹

4 सर्वोदय के राजनीतिक निहितार्थ

(क) वग-संघर्ष के मासवादी सिद्धान्त का खण्डन—सर्वोदय का आधारभूत सिद्धांत सबके सुख तथा उत्थान की प्राप्ति करना है। राजनीतिक दृष्टि से इसने दो महत्वपूर्ण निष्कर्ष हैं। प्रथम,

- 13 राजनीति तथा लोकनीति में भेद हम प्रचार स्पष्ट किया जा सकता है

राजनीति

(क) शासन

(ख) शक्ति

(ग) नियन्त्रण

(घ) प्रमुख तथा अधिकारों का प्राप्ति से लिए प्रयोगिया

- 14 बिनोबा भावे *Bhoodan to Gramdan* पृ 41 (तबार 1956)। बिनोबा भावे ने भूदान गंगा जिले 2 म पृ 107 पर चार लाख गाँवों के मप का समर्थन किया है। उस समय के ट्रीय सत्ता केवल परामश देने वाली होगी।

- 15 इसलिए सर्वोदय 'शासन' के स्थान पर अनुशासन का स्थापना करना चाहता है।

- 16 सर्वोदयी विचारकों ने साम्यवादी समाज के सम्बन्ध में मासवादीयों का यह आदेश स्वाकार कर लिया है कि आदेश समाज में वस्तुओं का प्रशासन होगा न कि व्यक्ति का अपर शासन। देखिये दादा भगवतिकाटी सर्वोदय दशन पृ 233

- 17 सर्वोदय के अनुसार जनशक्ति का साक्षात्करण करने का दो उपाय हैं (1) विचार प्रचार, और (2) शक्ति का कट्रीकरण। उद्देश्य केवल लोगो को बंदपना नहीं है बल्कि उनके हृदयों का परिवर्तन करना है। तथा वानावरण में तथा सस्थाओं में परिवर्तन लाया जा सकता है। देखिये भगवान'स केला, 'राज्यवस्था सर्वोदय दृष्टि से पृ 92 94

- 18 बिनोबा भावे *Bhoodan to Gramdan* पृ 8

लोकनीति

(क) भास्य नियन्त्रण

(ख) स्वतंत्रता

(ग) अनुशासन

(घ) कर्तव्यों का पालन

वग सघप के सिद्धांत का खण्डन, और दूसरे अल्प सग्यका के हिता तथा अधिकारों की रक्षा करना। वग-सघप के सिद्धांत में यह धारणा निहित है कि सामाजिक व्यवस्था के अंतर्गत भिन्न ही नहीं बल्कि परस्पर विरोधी हित हुआ करते हैं। इससे विपरीत सर्वोदय समाज को एक विशिष्ट प्रकार की वास्तविकता मानकर चलता है। सामाजिक तथा राजनीतिक कायबलाप का उद्देश्य प्रभावशाली वर्गों के हितों की रक्षा करना नहीं है, बल्कि पूरे समाज का अधिकधिक कल्याण करना है। सर्वोदय स्वाधरता तथा शक्ति और धन की लिप्ता के धुनित तथा कुत्सित परिणामों की कटु आलोचना और निंदा करता है। इसलिए वह निस्वार्थ सेवा की आवश्यकता पर अधिक बल देता है। सेवा, गमपण तथा सामाज्य कल्याण सर्वोदय के मूलतत्त्व तथा त्रियाविधि हैं। वह वग सघप के सिद्धांत का इसलिए विरोधी है कि उसमें हिंसा की दुर्घटना आती है। यदि एक बार यह स्वीकार कर लिया जाय कि हिंसा का सगठित सामाजिक जीवन का आधार नहीं बनाया जा सकता तो फिर परस्पर विरोधी वर्गों के सघप के विघटनकारी सिद्धांत का जीवन में कोई स्थान नहीं हो सकता। सर्वोदय वग सघप की धारणा के स्थान पर सामाज्य कल्याण तथा सामजस्य के अधिक बुद्धिसगुत सिद्धांत का समर्थन करता है। सामाजिक सामजस्य का यह आदश कोरी मौखिक दुहाई देने से माक्षाकृत नहीं किया जा सकता। उसे दैनिक जीवन में उतारना आवश्यक है। हमें यत्नपूर्वक मद्भावना का विस्तार करना है। उद्देश्य यह नहीं है कि धनिका की सम्पत्ति का बलपूर्वक अपहरण कर लिया जाय, बल्कि हमारे पास जो भी सामग्री है उसका दूसरा के साथ मिल-बाँटकर उपयोग करें। इस प्रकार साभेदारी आदश को लाकप्रिय बनाया जा सकता है और जनता में एक ऐसी नैतिक शक्ति उत्पन्न की जा सकती है जिससे शांतिमय सामाजिक पुनर्निर्माण का काय सम्पादित हो सके। इस शान्ति का उद्देश्य शक्ति पर अधिकार करना नहीं है, बल्कि मनुष्य के दृष्टिकोण तथा मूल्या में परिवर्तन करना है। संग्रह की प्रवृत्ति के स्थान पर साभेदारी की भावना को प्रतिष्ठित करना है।

किंतु वग-सघप के सिद्धांत का खण्डन करने तथा सामाजिक सामजस्य के आदश को स्वीकार करने का अर्थ यह नहीं है कि वर्तमान स्थिति को जिसमें जमींदार किसानों का शोषण करते हैं, कायम रहने दिया जाय। अपने राजनीतिक नेतृत्व के प्रारम्भिक दिना में गांधीजी जमींदारों को बनाये रखने के पक्ष में थे, किंतु आगे चलकर उनके विचारों में शान्तिकारी परिवर्तन हो गया और वे निरंतर ऐसी समाज व्यवस्था की बात करने लगे जो सभी प्रकार के वग-भेद से मुक्त हो। सर्वोदय शोषण और उत्पीड़न की व्यवस्था बनाये रखने के पक्ष में नहीं है, बल्कि वह पूर्ण सामाजिक समानता तथा अधिकतम आर्थिक समानता की स्थापना करना चाहता है। सामाजिक आदश के रूप में सर्वोदय तथा साम्यवाद दोनों ही सामाजिक समानता तथा स्वतंत्रता को स्वीकार करते हैं। किंतु दोनों में तात्त्विक अंतर यह है कि सर्वोदय की अहिंसा की नैतिकता तथा कायविधि में गहरी श्रद्धा है। सर्वोदय की कल्पना है कि प्रेम तथा अहिंसा की गतिशील तथा रूपांतरकारी शक्ति के द्वारा स्वतंत्रता, समानता तथा काय की स्थापना की जा सकती है।

(ख) बहुसंख्यावाद की धारणा का खण्डन—सर्वोदय की इस धारणा से कि समाज एक नैतिक वास्तविकता है एक अर्थ महत्वपूर्ण निष्कर्ष निकलता है। प्रायः यह मान लिया जाता है कि बहुसंख्यकों के निणय में अनिवार्य श्रेष्ठ गुण होता है। सर्वोदय इस मान्यता का खण्डन करता है। यदि यह स्वीकार कर लिया जाय कि समाज एक अवयवी व्यवस्था है और उसके सभी सदस्य व्यक्तिगत रूप से नैतिक तथा सांस्कृतिक मूल्या के वाहक होते हैं, तो निम्न से निम्न और अविचन से अविचन व्यक्ति के जीवन और अधिकारों को जोखिम में डालने का कोई आशय नहीं हो सकता। कोई व्यक्ति किसी विशिष्ट समूह के सदस्य के रूप में पजीकृत होने अथवा किसी दल का सदस्यता गुत्व देने से बहुसंख्यक अथवा अल्पसंख्यक बन सकता है। किंतु यदि सत्य को सर्वोच्च सिद्धांत माना जाय और हर सदस्य के मत, इच्छा और आकांक्षा को मूल्यवान समझा जाय तो ऐसी स्थिति में बहुमत के आधार पर नहीं बल्कि सबसम्मति के आधार पर काय करना होगा। विवाद और विचार-विमर्श आवश्यक हैं किन्तु अंत में तक और वितर्क के द्वारा पारस्परिक मद्भावना और आधारभूत मतभेद जवश्य ही प्रकट हो जायगा। सामाजिक कायवाही का यही सही तरीका है, कृत्रिम

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

सिर गणना की पद्धति समीचीन नहीं मानी जा सकती। इसलिए सर्वोपेय व अनुसार बहुमत्यावाक व स्थान पर सबसम्मति के सिद्धात को प्रतिष्ठित करना हागा। अल्पमत्यावा के हिता की रक्षा व लिए समानुपातिक प्रतिनिधित्व व जा तरीके निवाल गय है उनस सर्वोपेयी विचारक समुष्ट नही है। बल्कि वे गाधीजी की इस धारणा का स्वीकार करते हैं कि अन्क तथा अल्प के सम्बन्धन मापदण्ड के स्थान पर सम्पूर्ण समाज व बन्पाण व आधारभूत सिद्धान्त का अपनाया जाय। कमी कमी कहा जाता है कि विभिन्न प्रकार व दला का निर्माण मामाजिक हिता की मिन्नता व कारण हुआ करता है। किन्तु सर्वोपेय का मत है कि मामाजिन हिता की बहुलता की यह धारणा याविक है। उससे स्थान पर हम यह मानना पडगा कि समाज व आधारभूत हिता म एकता तथा मामजत्व होता है। इस प्रकार सर्वोपेय बहुसंख्यावाद व स्थान पर आधारभूत सबसम्मति के सिद्धान्त का मा यता दता है।

(ग) भूदान तथा सत्याग्रह—सत्याग्रह गाधीजी व राजनीतिक सिद्धान्त का एक आधारभूत तत्व था। सत्याग्रह का अर्थ है निहित स्वार्थों को दलित के मुकाबले म जानबूझकर सत्य तथा सम्पक्ता का पक्षपोषण करना। व्यक्तिगत असह्याग म सेवर व्यापक पैमाने पर सगठित सविनय अवचा तव सत्याग्रह का अन्क रूप है। ऐसा प्रतीत हो सकता है कि गाधीजी द्वारा कल्पित सत्याग्रह दान की निष्पत्ति कायविधि की तुलना म अधिक गत्यात्मक तथा आशामक तरीका था। किन्तु विनोबा का कहना है कि भूदान स्वय एक प्रकार का सत्याग्रह है। उह विवाद तथा समझौत म विश्वास ह। किन्तु व शांतिमय सघष के विरोधी नहीं हैं।¹⁹ उस भी अन्क अवसर हो सकत है जब किसी एकाकी नागरिक की प्रबुद्ध आत्मा को प्रतीत हो कि समूह का निणय सत्य के मिद्धात के विपरीत है। ऐसे अवसरा पर उसे सत्याग्रह का माग अपनाना चाहिए।²⁰

किन्तु मुझे ऐसा लगता है कि सर्वोपेय आदोलन म गाधीजी की मूल सत्याग्रह की काय विधि को कम महत्व दिया गया है। इसका कारण यह हो सकता है कि गाधीजी को मुख्यत विदेशी साम्राज्यवादी व्यवस्था के विरुद्ध सघष करना था इसके विपरीत सर्वोपेय आदोलन का मुख्य उद्देश्य ग्रामीण जीवन का पुनर्निर्माण करना है। इसीलिए सम्भवत उसम सत्याग्रह पर उतना बल नहीं दिया गया है जितना कि हम गाधीजी के जीवन और चिन्तन म देखने को मिलता है।²¹ कमी-कमी यह भी कहा जाता है कि लोकतन्त्र म सत्याग्रह की कायविधि व लिए कोई स्थान नहीं है। किन्तु मेरे विचार म यह दृष्टिकाण भ्रमात्मक है। यह सत्य है कि लोकतन्त्र शांतिमय परिवर्तन के सिद्धात को मानकर चलता है। किन्तु यदि लोकतन्त्र के किसी नागरिक को सचमुच तथा ईमानदारी स ऐसा अनुभव हो कि 'याय तथा सत्य के सिद्धातो की अवहलना की जा रही है तो वह सत्याग्रह के माग को अपना सकता है। मैं यह नहीं सोच सकता कि गाधीजी कमी भी सत्याग्रह को लोकतन्त्र विरोधी मान सकते थे। व कहा करते थे कि सत्य की रक्षा के लिए मैं शक्ति के ममी केद्रा के साथ सघष करने का तयार हूँ। मैं एक कदम और आग जाकर यह कहन को तैयार हूँ कि यदि गाधीजी को सत्याग्रह तथा लोकतन्त्र म स किसी एक को चुनना होता तो व सत्याग्रह का ही समर्थन करते। मुझे उन लोग के तर्कों म अधिक सार नहीं दिखायी देता है जा निरन्तर इस बात की रट लगात रहते हैं कि लोकतन्त्र व नागरिक को चाहिए कि वह विधानाग को अपन मत क अनुकूल बनान का प्रयत्न करे और इस प्रकार अवाछनीय कानूना को रद्द करवाय। वस तो यह कायविधि सचमुच उचित तथा युक्तिमगत जान पडती है, किन्तु यदि व्यक्ति अनुभव करता है कि कोई विशिष्ट कानून मानव आत्मा को स्वत स्फूर्ति तथा स्वायत्तता क

19 जयप्रकाश नारायण काति का आधुनिक प्रयोग पृ 5 (नवता प्रकाशन पटना 1954) विनोबा भावे सर्वोपेय के आधार पृ 63 64 (राशो 1956) दास धर्माधिकारी सर्वोपेय दर्शन पृ 142 43
20 विनोबा भावे स्वराय शास्त्र, पृ 43 47 (सस्ता साहित्य मण्डल 1953) विनोबा भावे भूदान गगा, जिवद 1 पृ 104 5
21 विनोबा भावे का कहना है कि स्वराय क उपरा त सत्याग्रह 'अधिक भावात्यक स्पष्ट तथा शक्ति सम्पन्न होना चाहिए।

लिए घातक है तो सत्य और 'याय की रक्षा के हेतु वह अपने जन्मसिद्ध अधिकार सत्याग्रह का प्रयोग करने का हकदार है। राजनीतिक प्रतिरोध की धारणा का होटमन, काल्विन, थूरो और लास्की ने अशत समर्थन किया है। टी एच ग्रीन ने राजनीतिक प्रतिरोध का इस शत पर समर्थन किया है कि पहले सभी शांतिमय तरीका का प्रयोग कर लिया जाय, लोकमत समस्याओं के महत्व के प्रति सजग हो, और विधटन को रोकने के लिए उपाय कर लिये गये ह। जब आवश्यक विश्वविद्यालय के वातावरण में रहने वाला उदार प्रत्ययवादी ग्रीन प्रतिरोध का समर्थन कर सकता है तो मरी समर्थन में नहीं आता कि भारतीय लोकतन्त्र के प्रसंग में सत्याग्रह का निषेध कैसे किया जा सकता है। सत्याग्रह मानव आत्मा की नमनीयता, नैतिक स्वतन्त्रता तथा आध्यात्मिक मूल्यों की रक्षा करने की उचित कार्यविधि है। यदि सर्वोदय के समयक सत्याग्रह के महत्व को कम करना चाहत है तो मेरा विश्वास है कि वे ऐसे सिद्धांत का प्रतिपादन कर रहे ह जो गांधीवादी दृष्टिकोण के विपरीत है।

5 निष्कर्ष

सर्वोदय का राजनीतिक दशन तत्त्वशास्त्रीय आधार पर राजनीतिक तथा सामाजिक पुनर्निर्माण की योजना को निर्मित करने का एक शक्तिशाली बौद्धिक प्रयत्न है। वह गांधीजी की अतृप्त दृष्टि पर आधारित है। वह स्वतन्त्र भारत की व्यवस्था के अंतर्गत गांधीजी के विचारों को विकसित करने का एक निर्दोष प्रयत्न है। गांधीजी ग्रामराज के समर्थक थे। वे हिंसा की पूजा करने वाले आधुनिक पाश्चात्य लोकतन्त्र के कटु तथा अथक आलोचक थे। सर्वोदय ने गांधीजी के विकेंद्रीकरण तथा ग्रामराज से सम्बंधित विचारों को विकसित करने का प्रयत्न किया है। यद्यपि सर्वोदय ने विकेंद्रीकरण का आदर्श गांधीजी में लिया है किंतु उसकी दलविहीन लोकतन्त्र की धारणा राजनीतिक चिंतन को एक मौलिक योगदान है। हा यह सम्भव है कि उसने यह धारणा यूगोस्लाविया की कम्युनिस्ट पार्टी की विचारधारा से ग्रहण की हो।² फिर भी भारतीय राजनीतिक चिंतन तथा व्यवहार के दृष्टिकोण से दलविहीन लोकतन्त्र तथा ग्रामराज का समन्वय एक महत्वपूर्ण योगदान है।

सर्वोदय ने विकेंद्रीकृत राज्य व्यवस्था के विरुद्ध शत्रुता की जो भावना व्यक्त की है वह हम उन व्यवहारवादी तथा बहुलवादी सिद्धांतों का स्मरण दिलाती है जो प्रथम विश्वयुद्ध के बाद पश्चिम के देशों में एक फूटन बन गये थे। भारत में निरकुशतन्त्र की परम्पराएँ शताब्दियाँ पुरानी हैं। यह सम्भव है कि कल्याणकारी राज्य तथा समाजवादी समाज के आदर्शों की आह में हम राजनीतिक तथा आर्थिक विकेंद्रीकरण के माग पर अग्रसर होते जायें जो अंत में हम लेजाकर अधिनायकतन्त्र के गत में पटक दे। सर्वोदय हमें राजनीतिक शक्ति के विकेंद्रीकरण के विरुद्ध चेतावनी देने का प्रयत्न करता है। सर्वोदय आंदोलन ने हमें राजनीतिक शक्ति के विकेंद्रीकरण तथा वैयक्तिक स्वतन्त्रता के शत्रुओं के विरुद्ध चेतावनी देकर हमारे नवजात लोकतान्त्रिक गणतन्त्र की महत्वपूर्ण सेवा की है। भारत को डगलस अथवा अमेरिका की क्षीण प्रतिबद्धता नहीं बनना है। शक्तिशाली राष्ट्र के निर्माण के लिए आवश्यक है कि हमारी अपनी गरवपूर्ण परम्पराएँ ह। सर्वोदय आंदोलन भारतीय सत्सृष्टि एवं दशन के श्रेष्ठ तथा उदात्त आदर्शों का मूलरूप है। पारचाय देगा में समाज शास्त्रियों तथा राजनीतिक वैज्ञानिकों के दृष्टिकोण को राजनीतिक दला की सवशस्तिमत्ता ने इतना संकुचित कर दिया है कि उन्होंने लोकतन्त्र की लिकन द्वारा की गयी परिभाषा में सम्मिलितपूर्वक विद्वास करना छोड़ दिया है। एवं समाजशास्त्री ने तो यहां तक बट दिया है कि लोकतन्त्र शासन की पद्धति नहीं है बल्कि यह नियम करने का तरीका है कि कौन और किस उद्देश्य के लिए सामन करेगा। इस काल में सबत्र बौद्धिक निष्प्रियता देखने को मिलती है विचारों की नवीनता का अभाव है और लोग मयास्थिति के सामन समर्पण करने की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है। ऐसे समय में सर्वोदय के सद्देवावाहक स्वराज्य के श्रेष्ठ गांधीवादी स्वप्न का साकार करने का प्रयत्न कर रहे हैं

22 अपने चिंतन के अन्तिम दौर में एम एन राय ने भी दलविहीन लोकतन्त्र का समर्थन किया था। 'विप्लव' 1970 एम एन राय पर अध्याय।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

—और स्वराज्य का अर्थ है व्यापक रूप में व्यक्ति का स्वयं अपने ऊपर शासन। यह सत्य है कि गांधीवादी दशन को साक्षात्कृत करने के लिए गम्भीर मौलिक चिन्तन तथा सामाजिक राजनीतिक प्रयास की आवश्यकता है। हो सकता है कि हम अनेक दशकों तक इस दशन को व्यावहारिक रूप में दे सकें, फिर भी मुझे सर्वोदय की इस धारणा से गम्भीर प्रेरणा मिली है कि लोकतन्त्र को वास्तविक स्वशासन की कला के रूप में प्रयुक्त करना है। बीसवीं शताब्दी में सम्भवतः यही एक ऐसा राजनीतिक दशन है जिसका आग्रह है कि लोकतन्त्र तथा करोड़ों लोगों के स्वशासन को वास्तविकता का रूप देना है। यदि हम दलीय अधिनायकत्व, राज्य के निरंकुशवाद तथा पुलिस के आधिपत्य की पुरानी रूढ़ियाँ से चिपके रहें तो उससे किसी श्रेष्ठ उद्देश्य के पूरे होने की सम्भावना नहीं है। इस गणराज्य के प्रत्येक नागरिक के लिए स्वराज्य तथा लोकतन्त्र को सुलभ बनाना है। इस देश का हर नागरिक, बल्कि सम्पूर्ण विश्व का हर नागरिक एक पवित्र सत्ता है। मैं सर्वोदयी राजनीतिक चिन्तन की सम्पूर्ण कायविधि तथा नीति-सूत्रों से सहमत नहीं हूँ, फिर भी उसका व्यक्ति के स्वशासन को वास्तव में साक्षात्कृत करने का आधारभूत तथा प्रातिकारी मकल्प प्रेरणादायक है। उसका स्वप्न निश्चय ही स्फूर्ति प्रदान करता है।

भारत में साम्यवादी आन्दोलन तथा चिन्तन

1 भारत में साम्यवादी आन्दोलन

भारत में साम्यवादी आन्दोलन का जन्म नवम्बर 1917 की बोलशेविक क्रांति के बाद के युग में हुआ।¹ इस आन्दोलन के सम्पूर्ण प्राच्य जगत में भयंकर विस्फोटक परिणाम हुए थे। दलित तथा शोषित वर्ग मास्को का एक नया स्वर्ण समझने लगे और लेनिन की एक नये पितामह और मनीहा के रूप में पूजा करने लगे। सुन-यात सेन, मानव-द्रनाथ राय हों बी मिह, माओरमे तुग, चाऊ एन लाई, जवाहरलाल नेहरू आदि प्राच्य के महत्त्वशाली राजनीतिक नेताओं को इस से प्रेरणा मिली और पूर्वी जगत के परम्परानिष्ठ तथा पाण्डित्यवादी देशों में मार्क्सवादी लेनिनवादी विचारधारा प्रवेश करने लगी। मानव-द्रनाथ राय भारतीय साम्यवाद के संस्थापकों में से थे। उन्होंने ताश्कंद में कुछ लोगों को मार्क्सवादी सिद्धांत सिखाने का प्रयत्न किया था। शताब्दी के तीनों दशकों में राय ने अपनी ओजस्वी रचनाओं के द्वारा कुछ अन्य भारतीय तरुणों को मार्क्सवादी विचारधारा में दीक्षित करने का प्रयत्न किया। अबानी मुर्जी, नलिनी गुप्त आदि कुछ अन्य युवकों ने मास्को के प्राच्य विद्यापीठ में मार्क्सवाद की दीक्षा ग्रहण की। 1928 में राय को साम्यवादी अंतर्राष्ट्रीय (कम्युनिस्ट इंटरनैशनल) से निकाल दिया गया। तब से भारत के साम्यवादी क्षेत्रों में उनका प्रभाव घटने लगा। लाला हरदयाल तथा सोहनसिंह ने भारत के लिए स्वतंत्रता प्राप्त करने के हेतु कैलीफोर्निया में गदर पार्टी की स्थापना की। इसमें अधिकतर सिक्ख सम्मिलित थे। तीसरे दशक के प्रारम्भ में गदर पार्टी के सतोर्खासिंह रतनसिंह, गुरुमुखसिंह आदि कुछ सदस्य मास्को गए और साम्यवादी अंतर्राष्ट्रीय के चतुर्थ सम्मेलन में सम्मिलित हुए। वहाँ उन्होंने सोवियत संघ का समर्थन करने का वचन दिया। 1921 में वीरेन्द्र चट्टोपाध्याय, भूपद्र दत्त, पी खनखोजी तथा नलिनी गुप्त आदि कुछ अन्य व्यक्ति मास्को पहुँचे। उन्होंने अपने को साम्यवादी बतलाया। बम्बई के श्रीपत अमृत डागे, जिनका जन्म 1899 में हुआ था एक 'पुराने बोलशेविक' हैं,² और रजनी पामदत्त³ विदेशों में भारतीय साम्यवाद के प्रमुख प्रवक्ता तथा भारतीय साम्यवादियों के गुरु और पथप्रदर्शक रहें हैं।

1924 में सम्भवतः उत्तर प्रदेश के सत्यमत के अमित्रम ने भारतीय साम्यवादी दल की स्थापना हुई।⁴ यद्यपि जन्म से ही भारतीय साम्यवाद की प्रेरणा का सात रस रहा है, फिर भी

1 एच टैगार, *Historical Development of the Communist Movement in India* (बनारस 1944)। एच टैगार ने भारत में क्रान्तिकारी साम्यवादी दल का संघटन किया था। व एम एन राय का बट विरोधी थे।

2 एम ए डागे, *Gandhi and Lenin* (1921)

3 नार पामदत्त, *Modern India*

4 मुत्तपर बहम, *The Communist Party of India and Its Formation Abroad* (बनारस, नवम्बर 1962)। मुत्तपर बहम का वचन है कि भारतीय साम्यवादी दल की स्थापना दल के बाहर हुई थी, और 1921 में उसे साम्यवादी अंतर्राष्ट्रीय से सम्बद्ध किया गया था। उनका कहना है कि साम्यवादी दल

अपने प्रारम्भिक काल में साम्यवादी आन्दोलन न राष्ट्रीय मुक्ति-ग्रन्थ में अपना सम्बन्ध रखा। कानपुर पटवर्धन अभियोग में शीपट डांगे, त्रिनी गुप्त, मुजफ्फर अहमद तथा शीशन उस्मानो—इस पार व्यक्तियों पर मुकद्दमा चलाया गया था और गजद्वारा के अपराध में उन्हें दण्ड दिया गया था। कानपुर पटवर्धन अभियोग का भारत में साम्यवाद की प्रगति पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा। 1929 में मेरठ पटवर्धन अभियोग चला। उनमें शीपट अमृत डांगे, एम बी घाट, जागतकर, निम्बकर, विराजकर, शीपट उस्मानो, फिलिप स्ट्राट, स्टेल, मुजफ्फर अहमद आदि का दण्ड में अधिक व्यक्तियत्न था। उन्हें लम्बे कारावास का दण्ड दिया गया।

1926-27 में जाज एलीमन, फिलिप स्ट्राट आदि कुछ ब्रिटिश साम्यवादी भारत आए। उनमें साथ एम सक्कतवाला नाम का एक पारसी मज्जन भी आया। वे ब्रिटिश संसद में लिए निवाचित कर लिए गए थे। उन्होंने महात्मा गांधी के साथ विचार विमर्श किया।

सितम्बर 1, 1928 का साम्यवादी अन्तरराष्ट्रीय के छठे विश्व-सम्मेलन में औपनिवेशिक देशों के सम्बन्ध में एक प्रस्ताव पारित किया गया। उसमें कुछ अंग इस प्रकार हैं—“भारत, मिस्र आदि के लिए आवश्यक है कि वहाँ की जनता का राष्ट्रीय-मुधारवादी मध्यवर्ग के प्रभाव से मुक्त किया जाय। इस हेतु साम्यवादी दल तथा सवहारा के श्रमिक सभा का निर्माण एक सघटन करना होगा, और उसके लिए कठिन परिश्रम की आवश्यकता है। तभी इन देशों में सफलता की कुछ आशा का साथ उन कार्यों को पूरा करने के लिए आग बढ़ना सम्भव हो सकता है जिन्हें चीन बूहान के काल में ही पूरा कर चुका है। यह आवश्यक है कि भारत, मिस्र, इण्डोनेशिया आदि उपनिवेशों की जनता को, वर्तमान परिस्थितियों के अनुकूलित सही साम्यवादी वापनीति के द्वारा सहायता दी जाय जिससे वह अपने को स्वराज्य, वर्गी आदि मध्यवर्गीय दलों के प्रभाव से मुक्त कर सकें। यह भी आवश्यक है कि साम्यवादी दल तथा राष्ट्रीय-मुधारवादी विरोधी दलों के बीच कोई गठबंधन न किया जाय। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उनके साथ अस्थायी समझौते न किए जायें अपवा विभिन्न दलों के निश्चित साम्राज्यवाद विरोधी प्रदर्शनों में सम्बंधित धृक्-धृक् कार्यों में तालमेल स्थापित न किया जाय। लेकिन यह है कि मध्यवर्गीय विरोधी दलों के इन प्रदर्शनों को जन-आंदोलन की वृद्धि के लिए प्रयुक्त किया जा सके, और साथ ही साथ इन समझौतों का साम्यवादी दलों की जनता में तथा मध्यवर्गीय सगठनों में प्रचार-काय करने की स्वतंत्रता पर किसी प्रकार का अंकुश न लगाया जाय। मूलतः भारत में गांधीवाद चीन में सुनयातेनवाद और इण्डोनेशिया में सरेवत इस्लाम आदि आंदोलन भी उग्र निम्न मध्यवर्गीय विचारधारात्मक आंदोलन थे, बाद में उन्होंने मध्यवर्गीय राष्ट्रवादी सुधारवादी आंदोलनों का रूप धारण कर लिया।”

1934 में भारतीय साम्यवादी दल पर प्रतिबंध लगा दिया गया जो जुलाई 1942 तक कायम रहा। 1935 में साम्यवादी अन्तरराष्ट्रीय ने समुक्त मोर्चे की नीति अपनायी। ऊपरी तौर पर इस नीति का उद्देश्य यह था कि फासीवाद के खतरे के विरुद्ध सभी वामपंथी शक्तियों को संगठित किया जाय, किन्तु व्यवहार में वह साम्यवादियों द्वारा अर्थात् वामपंथी तथा समाजवादी दलों और मोर्चों का हड़प लेने की तिच्छम सिद्ध हुई। जिस समय यूरोप में समुक्त मोर्चों की नीति कार्यान्वित की जा रही थी उन दिनों भारतीय साम्यवादियों ने भी कांग्रेस का बाड़ा सा समर्थन किया। 1936 में एन जी रंगा तथा महजानद सरस्वती (1888-1950) ने अखिल भारतीय विमान समा का संगठन किया। साम्यवादियों ने उस पर अपना नियंत्रण कायम करने का प्रयत्न

की स्थापना 1920 में अन्तर्गत राजकन्द सनिक स्कूल में हुई थी। देविड डू हे का विचार है कि साम्यवादी दल की स्थापना 1921 में राजकन्द में की गयी थी।

5 फिलिप स्ट्राट न वम्बर्क के मजदूर एवं किसान दल (वक्स एण्ड फसैंट पार्टी) को मजबूत बनाने में सहायता दी थी।

6 एन जी रंगा, *Kesans and Communists* (वम्बई)।

7 रंगा की महजानद सरस्वती द्वारा जीवन सचय (पटना 1952)

किया, और चूँकि 1940-1941 में सहजानन्द पर साम्यवादी विचारधारा का प्रभाव था इसलिए वे साम्यवादी किसान सभा पर अपना अधिकार जमाने में सफल हुए।

रूस के युद्ध में प्रवेश करते ही साम्यवादियां न कलावाजी दिखलायीं। उस समय तक वे द्वितीय विश्वयुद्ध को साम्राज्यवादी युद्ध कहते आये थे और उसका विरोध करते आये थे। किन्तु अब उन्होंने उस लोकयुद्ध घोषित कर दिया। फलस्वरूप भारत सरकार ने उनका समयन प्राप्त करने का प्रयत्न किया। 'भारत छोड़ो' आन्दोलन के दौरान जब कांग्रेसी नेता कारागार में थे और विदेशी सरकार राष्ट्रीय शक्तियों को कुचलने के लिए दमन और जातक की नीति का अनुमरण कर रही थी उस समय साम्यवादियों ने अपनी शक्ति बढ़ा ली। कहा जाता है कि 1942 में उनके सदस्यों की संख्या केवल 2,500 थी किन्तु आग चलकर वह 30,000 तक पहुँच गयी। युद्ध के दौरान साम्यवादियां न चतुराई के साथ अखिल भारतीय किसान सभा पर भी अधिकार कर लिया।

1948 में साम्यवादी दल ने दक्षिण में हिंसात्मक कार्यवाहियाँ कीं। किन्तु उप प्रधानमंत्री मरदार पटेल ने उनके विरुद्ध कठोर कार्यवाही की। फरवरी 1950 में सरदार पटेल के अनुरोध पर संसद ने विद्रोहात्मक कार्यवाहियाँ का रोकने के लिए निवारक नज़रबंदी कानून पास कर दिया।

1950 के बाद साम्यवादी दल ने अपने को जनता के दल के रूप में निर्मित करने का प्रयत्न किया है जिससे कि वह सामूहिक कार्यवाहियाँ कर सके और श्रमिकों तथा किसानों को संगठित करने में सफल हो सके।⁹ 1951 में साम्यवादी भारतीय संसद में एक महत्वशाली प्रतिपक्षी गुट के रूप में काम करते आये हैं।¹⁰ 1951-52 के आम चुनाव में साम्यवादियों को साठ लाख मत और 1957 के आम चुनाव में एक करोड़ बीस लाख मत प्राप्त हुए। दिसम्बर 1952 में पृथ्वी आंध्र राज्य बनाने के प्रश्न को लेकर सीतारामूलू न भूख हड़ताल की और फलस्वरूप उनकी मृत्यु हो गयी। उस अवसर पर साम्यवादियों ने भीषण दंगा करवा दिया और तेलंग जनता की प्रादेशिक भक्ति का अधिकाधिक लाभ उठाया। 1954 में पंडित नेहरू ने सोवियत रूस की यात्रा की और भारत-सोवियत सम्बन्धों में पर्याप्त सुधार हो गया। साम्यवादियों ने इस बात को हृदयगम कर लिया। उन्होंने अपने उस पुराने नार को, कि भारत अभी भी साम्राज्यवादियों का उपनिवेश है, त्याग दिया। उसी समय रूसी इतिहासकारों ने गांधीजी की भूमिका का पुनर्मूल्यांकन किया और जिस व्यक्ति को एक समय पूँजीपतियों का नेता कहा जाता था उस अब जनता के लिए सघष करने वाला माना जाने लगा। अप्रैल 1957 में साम्यवादियों ने केरल में सांविधानिक तरीकों से शक्ति प्राप्त कर ली। उनकी सफलता से उनका आत्मविश्वास बहुत बढ़ गया। किन्तु अगस्त 1959 में साम्यवादी सरकार इस आधार पर हटा ली गयी कि राज्य में सांविधानिक व्यवस्था विफल हो गयी थी, और अनुच्छेद 357 के अंतर्गत केरल में राष्ट्रपति का शासन लागू कर दिया गया।

अक्टूबर 1962 में चीनियां न भारतीय सीमाओं पर जो आक्रमण किया उसने साम्यवादियों के अंतःकरण को भारी चुनौती दी। आक्रमण से साम्यवादी दल की एकता के लिए खतरा उत्पन्न हो गया। पीकिय समयक गुट को अपना बचाव करने में भारी कठिनाई का सामना करना पड़ा। किन्तु उनका खयाल विद्रोहात्मक रहा है। जब वे पश्चिमी बंगाल, केरल और आंध्र में शक्तिशाली होने का दावा करते हैं। डोंगों का नेतृत्व स्वीकार करने वाले दक्षिणपंथी साम्यवादी अधिक मास्को-समयक हैं। वे श्रमिक सघीय मार्चों पर अधिक सक्रिय हैं और संसदीय कार्यप्रणाली को छोड़ने का उनका इरादा नहीं है। वामपंथी साम्यवादी व्यवहारा के अधिक निकट हैं, और अभी भी संसद

8 वह, 'क्रान्ति और समुक्त मोर्चा' (पटना श्रमजीवी पुस्तकालय 1947)। यह पुस्तक सन्नि, स्तालिन तथा ज्ञान रंजुषी की रचनाओं का रूपान्तर भाग है।

9 अजय घोष, *Articles and Speeches* पृ 108

10 जवाहरलाल नेहरू ने 7 दिसम्बर, 1950 का संसद में अपने एक भाषण में कहा था कि भारत सरकार की साम्यवादी दल के प्रति भाँति कीमल भाँति नगै रही है और न कामल नीति जान जा रहा है। (*Jawaharlal Nehru's Speeches, 1949-1953*), पृ 265

अपने प्रारम्भिक काल में साम्यवादी आन्दोलन ने राष्ट्रीय मुक्ति-संग्राम में अपना सम्बन्ध रखा। कानपुर पड़पथ अभियोग में श्रीपत डांग, नलिनी गुप्त, मुजफ्फर अहमद तथा दौलत उस्मानी—इन चार व्यक्तियों पर मुकद्दमा चलाया गया था और राजद्रोह के अपराध में उन्हें दण्ड दिया गया था। कानपुर पड़पथ अभियोग का भारत में साम्यवाद की प्रगति पर प्रतिबल प्रभाव पड़ा। 1929 में मेरठ पड़पथ अभियोग चला। उसमें श्रीपत अमृत डांग, एम वी घोष, जागतेवर, निम्बकर, मिराजवर, सोनत उस्मानी, फिलिप स्प्राट, ब्रैडल, मुजफ्फर अहमद आदि दस राजन से अधिक व्यक्ति प्रस्त थे। उन्हें मृत्यु की सजा दी गई।

1926-27 में आज एलेमन, फिलिप स्प्राट आदि कुछ ब्रिटिश साम्यवादी भारत आए। उनके साथ एस सफलतवाला नाम का एक पारसी सज्जन भी आया। वे ब्रिटिश ससद के लिए निर्वाचित कर लिए गये थे। उन्होंने महात्मा गांधी के साथ विचार विमर्श किया।

सितम्बर 1, 1928 को साम्यवादी अंतरराष्ट्रीय के छठे विद्वत्-सम्मेलन में औपनिवेशिक देशों के सम्बन्ध में एक प्रस्ताव पारित किया गया। उसके कुछ अंश इस प्रकार हैं— "भारत, मिस्र आदि के लिए आवश्यक है कि वहाँ की जनता का राष्ट्रीय-सुधारवादी मध्यवर्ग का प्रभाव से मुक्त किया जाय। इस हेतु साम्यवादी दल तथा सबहारा के धार्मिक सभा का निर्माण एवं सघटन करना होगा, और उसके लिए कठिन परिश्रम की आवश्यकता है। तभी इन देशों में सफलता की कुछ आशा के साथ उन बायों का पूरा करने के लिए जाय चरित्र सम्भव हो सकता है जिन्हें चीन बहाने के काल में ही पूरा कर चुका है। यह आवश्यक है कि भारत, मिस्र, इण्डोनेशिया आदि उपनिवेशों की जनता को, वर्तमान परिस्थितियों के अनुकूलित सही साम्यवादी कामनीति के द्वारा सहायता दी जाय जिससे वह अपने को स्वराज्य की लड़ाई में मध्यवर्गीय दलों के प्रभाव से मुक्त कर सकें। यह भी आवश्यक है कि साम्यवादी दल तथा राष्ट्रीय-सुधारवादी विरोधी दलों के बीच कोई गठबंधन न किया जाय। किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि उनके साथ अस्थायी समझौते न किये जायें अथवा विभिन्न दलों के निश्चित साम्राज्यवाद विरोधी प्रदर्शनों से सम्बंधित पृथक् पृथक् कार्यों में तालमेल स्थापित न किया जाय। लेकिन बात यह है कि मध्यवर्गीय विरोधी दलों के इन प्रदर्शनों का जन-आन्दोलन की दृष्टि के लिए प्रयुक्त किया जा सके, और साथ ही साथ इन समझौतों से साम्यवादी दलों की जनता में तथा मध्यवर्गीय सगठनों में प्रचार-कार्य करने की स्वतंत्रता पर किसी प्रकार का अंकुश न लगाया जाय। मूलतः भारत में गांधीवाद चीन में सुन्यातमेतवाद और इण्डोनेशिया में मार्क्सवादी इस्लाम आदि आन्दोलन भी उच्च निम्न मध्यवर्गीय विचारधारात्मक आन्दोलन थे बाद में उन्होंने मध्यवर्गीय राष्ट्रवादी सुधारवादी आन्दोलन का रूप धारण कर लिया।"

1934 में भारतीय साम्यवादी दल पर प्रतिबंध लगा दिया गया जो जुलाई 1942 तक कायम रहा। 1935 में साम्यवादी अंतरराष्ट्रीय ने समुक्त मोर्चे की नीति अपनायी। ऊपरी तौर पर इस नीति का उद्देश्य यह था कि फासीवाद के खतर के विरुद्ध सभी कामपक्षी शक्तियों का संगठित किया जाय किंतु व्यवहार में वह साम्यवादियों द्वारा जय कामपक्षी तथा समाजवादी दलों और मोर्चों का हड़बोल की तिकड़म सिद्ध हुई। जिस समय यूरोप में समुक्त मोर्चे की नीति कार्यावली की जा रही थी उन दिनों भारतीय साम्यवादियों ने भी कांग्रेस का बोझा सा समर्थन किया। 1936 में एन जी रंगा तथा सहजानंद सरस्वती (1888-1950)⁵ ने अखिल भारतीय किसान सभा का संगठन किया। साम्यवादियों ने उस पर अपना नियंत्रण कायम करने का प्रयत्न

का सहायता 1920 के अंत में साक्षर-शैलीक स्कूल में हुई थी। अखिल इंडिया का विचार है कि साम्यवादी दल का सहायता 1921 में साक्षर-शैलीक की गयी थी।

5 फिलिप स्प्राट ने बम्बई के मेजर एच किशन दय (वर्नेस एण्ड पब्लिशिंग पार्टी) का मजबूत बनाने में सहायता दी थी।

6 एन जी रंगा *Kisans and Communists* (बम्बई)।

7 स्वामी सहजानंद सरस्वती 'मेरा जीवन सपना' (पटना, 1952)

किया, और चूँकि 1940-1941 में सहजानंद पर साम्यवादी विचारधारा का प्रभाव था इसलिए वे साम्यवादी किसान सभा पर अपना अधिकार जमाने में सफल हुए।

हस के युद्ध में प्रवेश करते ही साम्यवादियों ने कलावाजी दिखलायी। उस समय तक वे द्वितीय विश्वयुद्ध को साम्राज्यवादी युद्ध कहते आये थे और उसका विरोध करते आये थे। किंतु अब उन्होंने उसे लोकयुद्ध घोषित कर दिया। फलस्वरूप भारत सरकार ने उनका समयन प्राप्त करने का प्रयत्न किया। 'भारत छोड़ो' आन्दोलन के दौरान जब कांग्रेसी नेता कारागार में थे और विदेशी सरकार राष्ट्रीय शक्तियों को कुचलने के लिए दमन और जातक की नीति का अनुसरण कर रही थी उस समय साम्यवादियों ने अपनी शक्ति बढ़ा ली। कहा जाता है कि 1942 में उनके सदस्या की संख्या केवल 2,500 थी किंतु आगे चलकर वह 30,000 तक पहुँच गयी। युद्ध के दौरान साम्यवादियों में चतुराई के साथ अखिल भारतीय किसान सभा पर भी अधिकार कर लिया।

1948 में साम्यवादी दल ने दक्षिण में हिंसात्मक कायवाहिया की। किंतु उप प्रधानमंत्री सरदार पटेल ने उनके विरुद्ध कठोर कायवाही की। फरवरी 1950 में सरदार पटेल के अनुरोध पर संसद ने विद्रोहात्मक कायवाहियों को रोकने के लिए निवारक नजरबंदी कानून पास कर दिया।

1950 के बाद साम्यवादी दल ने अपने को जनता के दल के रूप में निर्मित करने का प्रयत्न किया है जिससे कि वह सामूहिक कायवाहिया कर सके और श्रमिका तथा किसानों को संगठित करने में सफल हो सके।⁸ 1951 में साम्यवादी भारतीय संसद में एक महत्वशाली प्रतिपक्षी गुट के रूप में काम करते आये हैं।⁹ 1951-52 के आम चुनाव में साम्यवादियों को साठ लाख मत और 1957 के आम चुनाव में एक करोड़ बीस लाख मत प्राप्त हुए। दिसम्बर 1952 में पृथक् आंध्र राज्य बनाने के प्रश्न को लेकर सीतारामूलू ने भूख हड़ताल की और फलस्वरूप उनकी मृत्यु हो गयी। उस अवसर पर साम्यवादियों ने भीषण दवा करवा दिया और तेलंगु जनता की प्रादेशिक भक्ति का अधिकाधिक लाभ उठाया। 1954 में पंडित नेहरू ने सोवियत रूस की यात्रा की और भारत सावियत सम्बन्धों में पर्याप्त सुधार हो गया। साम्यवादियों ने इस बात को हृदयगम कर लिया। उन्होंने अपने उस पुराने नारे को, कि भारत अभी भी साम्राज्यवादियों का उपनिवेश है, त्याग दिया। उसी समय रूसी इतिहासकारों ने गांधीजी की भूमिका का पुनर्मूल्यांकन किया और जिस व्यक्ति को एक समय पूजोपतियों का नेता कहा जाता था उसे अब जनता के लिए सघष करने वाला माना जाने लगा। अप्रैल 1957 में साम्यवादियों ने केरल में माविधानिक तरीका से शक्ति प्राप्त कर ली। उनकी सफलता से उनका जातिविश्वास बहुत बढ़ गया। किंतु अगस्त 1959 में साम्यवादी सरकार इस आधार पर हटा दी गयी कि राज्य में सावियानिक व्यवस्था विफल हो गयी थी, और अनुच्छेद 357 के अंतर्गत केरल में राष्ट्रपति का शासन लागू कर दिया गया।

अक्टूबर 1962 में चीनिया ने भारतीय सीमाओं पर जो आक्रमण किया उसमें साम्यवादियों के अंतःकरण की भारी चुनौती दी। आक्रमण से साम्यवादी दल की एकता के लिए खतरा उत्पन्न हो गया। पीकिंग समर्थक गुट को अपना बचाव करने में भारी कठिनाई का सामना करना पड़ा। किंतु उनका रवैया विद्रोहात्मक रहा है। अब वे पश्चिमी बंगाल, केरल और आंध्र में शक्तिशाली होने का दावा करते हैं। डामे का नेतृत्व स्वीकार करने वाले दक्षिणपंथी साम्यवादी अविर् मास्को समर्थक हैं। वे श्रमिक सघीय मोर्चे पर अधिक सज्ज हैं और संसदीय कायप्रणाली को छाड़न का उनका इरादा नहीं है। वामपंथी साम्यवादी सवहारा के अधिष्ठानिक हैं, और अभी भी मरास्य

8 वह 'क्रान्ति और समुक्त भाषा (पटना श्रमजीवी पुस्तकालय, 1947)। यह पुस्तक सन्निह स्तानिन तथा जॉन स्टुडी की रचनाओं का रूप में मात्र है।

9 शत्रु पाप, *Articles and Speeches* पृ 108

10 जवाहरलाल नेहरू ने 7 दिसम्बर 1950 का संसद में अपने एक भाषण में कहा था कि भारत सरकार का साम्यवादी दल के प्रति नाति 'क्रोमल नाति नही रहती' और न कमल नीति जाना नही रहती है। (*Jawaharlal Nehru's Speeches, 1949-1953*), पृ 265

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

सघष की धारणा का समर्थन करते हैं। वे दक्षिणपथिया का मशासनवादी कहकर निन्दित करते हैं। दक्षिणपथिया का शहरी क्षेत्रा में अधिक प्रभाव है। इसने विपरीत वामपथी "भूमि भूमिहीनता" के लिए का नारा लगाता है, इसलिए मालावार, तलंगाना और तंजोर के कृषि क्षेत्रा में उनका शक्ति अधिक है।

2 इतिहास वंशान

भारतीय साम्यवादी भाषक के द्वातामय नीतिवाद और इतिहास की नीतिक व्याख्या का स्वीकार करते हैं। इसलिए वे दस के सामाजिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक विकास और राजनीतिक समस्याओं की व्याख्या वग-मगध के सिद्धांत के आधार पर करते हैं।

काल माक्स ने लुई मीगन के इस सिद्धांत का बिना समीक्षा के स्वीकार कर लिया था कि आन्तिम साम्यवादी समाज स्वतन्त्रता तथा समानता पर आधारित था। उस समाज में उत्पादन के निमित्त के लिए नहीं होता था इसलिए उसमें न सामाजिक वग के और न शासन। ऐंगिल्स ने अपनी पुस्तक 'परिवार निजी सम्पत्ति तथा राज्य की उत्पत्ति' में मीगन की इस व्याख्या को स्वीकार कर लिया था कि मनुष्य सामाजिक विकास की तीन अवस्थाओं में होकर गुजरता है—प्राकृतावस्था, बबरता और सम्पत्ति। और इसी आधार पर ऐंगिल्स ने सामाजिक विकास का क्रम निश्चित किया। डोगे मीगन माक्स और ऐंगिल्स के इस दृष्टिकोण को पूणत स्वीकार करते हैं, और इसी क्रम के आधार पर उन्होंने प्राचीन भारत के आर्थिक और सामाजिक विकास का चित्र प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है। उनके अनुसार ब्राह्मण भारत में बसने वाले आर्यों का आन्तिम समाज था¹¹ और यज्ञ सामूहिक उत्पादन की वह प्रणाली थी जो निजी सम्पत्ति तथा राज्य की उत्पत्ति से पहले प्रचलित थी।¹² उनका कहना है कि पुष्पसूक्त उन आर्यों का गीत था जो दासों के स्वामी थे, जिन्होंने कुछ ही समय पहले दासता का आविष्कार किया और समृद्ध होने लगे थे।¹³

किंतु डोगे की यह धारणा नितात भ्रमपूर्ण है कि अनुष्ठानात्मक तथा आदर्शमूलक यज्ञ उपमा के हेतु उत्पादन की प्रणाली का प्रतीक थे। उनका यह मत उपहासास्पद है कि हवन समाज में सामूहिक रूप से उत्पादित भाजन की प्रतिदिन बाँटने का तरीका था।¹⁴ उन्होंने परिवार के विकास के सम्बन्ध में ऐंगिल्स के सिद्धांत को जोकि अब पूणत अविश्वसनीय सिद्ध हो चुका है, गम्भीरतापूर्वक तथा ज्यों का त्यों मान लिया है और एक भ्रमपूर्ण दृष्टिकोण की पुष्टि करने के लिए प्राचीन सस्कृत के श्लोका की अशुद्ध व्याख्या कर डाली है। उनकी इस धारणा का भी ठोस ऐतिहासिक आधार नहीं है कि शूद्र दास थे।¹⁵ डोगे ने अपनी पुस्तक में बर्दिक वाङ्मय तथा महाकाव्या से अनेक उदाहरण दिये हैं, किंतु उनका ग्रन्थ निष्पक्ष शोध पर आधारित पाण्डित्यपूर्ण ग्रन्थ नहीं है। प्राचीन भारत की सामाजिक नतिकता को हेय सिद्ध करने में डोगे को एस सी सरकार की पुस्तक 'सम ऐस्पेक्ट्स ऑफ द अल्टिमाट सोशल हिस्ट्री ऑफ इण्डिया (भारत के प्राचीनतम सामाजिक इतिहास के कुछ पहलू) से सहायता मिल सकती थी।¹⁶ यह आवश्यक की बात है कि भारतीय साम्यवादी इस पुस्तक से परिचित नहीं हैं। कुछ अन्य लेखकों ने माक्स के इस सिद्धांत को स्वीकार किया है कि नीतिक परिस्थितियाँ नीव का काम करती हैं और विचारधारा उस नीव पर खड़े हुए भवन के सहस्र हाती हैं अतः उन्होंने सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि दाशनिन, धार्मिक तथा सामाजिक विकास जायिक शक्तियाँ तथा उत्पादन के सम्बन्ध की आवश्यकताओं के

11 डोगे India From Primitive Communism to Slavery पृ 43
12 वही पृ 51
13 वही पृ 139
14 वही पृ 49
15 वही पृ 135
16 एम सी सरकार Some Aspects of the Earliest History of India (आन्ध्रप्रदेश मुनिवर्सिटी प्रेस 1928)

फलस्वरूप हुआ करता है।¹⁷ राहुल साह्यायन (1893-1963) न बतलाया कि भारत के सामाजिक विकास की प्रक्रिया के मूल में क्या सघष ही मुख्य तत्व था। इस सघष में एक ओर ब्राह्मण और क्षत्रिय तथा दूसरी ओर समाज के दलित वर्ग थे। महाभारत में द्रोपदी के पाँच पतियों की जो क्या आती है उससे सम्बन्ध में राहुल का कहना था कि यह हिमालय की तराई क्षेत्र में प्रचलित बहुपतित्व की प्रथा का ही अवशेष थी। उनके अनुसार प्राचीन ऋषि मुनि शासक-वर्ग का पक्ष पोषण करने वाले बुद्धिजीवी थे। उन ऋषियों मुनियों का काम आत्मवाद, पुनर्जन्मवाद, स्वर्ग, नरक आदि की मिथ्या धारणाओं का निर्माण करना था जिसमें कि श्रमिक-वर्ग के क्षोषण की दुःखद प्रक्रिया का बोद्धि जामा पहनाया जा सके। अपनी 'दशम दिग्दर्शन' पुस्तक में राहुल ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि प्राचीन युग के 'दानिक' सिद्धांत तत्कालीन आर्थिक परिस्थितियों से ही उत्पन्न हुए थे। राहुल को इस मान्यवादी लेनिनवादी सिद्धांत में अक्षरशः विश्वास था कि धर्म जनता के लिए एक प्रकार की अपीम है और यह जनता के क्षोषण की बबर प्रक्रिया का छिपाने का एक मुठोटा है। उन्होंने मार्क्सवादी इतिहास के क्षेत्र में 'साम्यवाद ही क्या?' मानव-समाज तथा 'द्वन्द्ववादी भौतिकवाद' नामक ग्रन्थों की रचना की। उनके अनुसार बुद्ध एक ऐसे तत्त्ववादी थे जिन्होंने उपनिषद् के ब्रह्मवाद की नींव का ध्वस्त करने का प्रयत्न किया। राहुल को मूल बौद्ध ग्रन्थों का अच्छा ज्ञान था, किन्तु पाश्चात्य, सामाजिक तथा राजनीतिक विज्ञानों और अधशास्त्र के सम्बन्ध में उनकी जानकारी एक पत्रकार की जानकारी से अधिक नहीं थी। इसलिए राजनीतिक तथा आर्थिक क्षेत्र में उनका प्राचीन भारतीय संस्कृति का उपहास करने के अतिरिक्त कोई योगदान नहीं है।

साम्यवादियों की दृष्टि में गांधीवादी आन्दोलन पूँजीपति वर्ग का आन्दोलन था। उसका उद्देश्य था कि विदेशी साम्राज्यवादियों के हाथों से राजनीतिक शक्ति छीन ली जाय और उसका प्रयोग पूँजीपतियों के हितों की रक्षा करने के लिए किया जाय। उन्होंने गांधीवाद की यह कहकर मसला की कि वह एक वर्ग-सहयोग की विचारधारा है, और अहिंसा तथा 'यासधारिता' (ट्रस्टीशिप) का उपदेश देकर सर्वहारा जाति की उपद्रवों को शांत करने का प्रयत्न करती है। अतः साम्यवादियों के अनुसार गांधीवाद सर्वहारा के उपद्रवों का शत्रु था। उसका अहिंसा का सिद्धांत मार्क्स-के इस सिद्धांत का विरोधी था कि हिंसा नवीन समाज के जन्म में धातु का काम करती है।¹⁸ साम्यवादियों को नेहरू के विचारों की उपद्रवों में विश्वास नहीं था। प्रारम्भ में उनकी इच्छा थी कि नेहरू

17 साह्यायन प्रणीत एक पुस्तक है। देवीप्रसाद बट्टोपाध्याय *Lokajata*, पृ. 696 (फिजी, पोर्टब्लेन पब्लिशिंग हाउस 1959)। इस पुस्तक में लख यह मानकर बताया है कि प्रारम्भ में देश में एक आदिम प्रकार की भौतिकवादी विचारधारा प्रचलित थी। मुख्यतः इस बात से सहमत है कि साक्ष्य दर्शन का उदय इस आदि भौतिकवाद के विकास का फलस्वरूप हुआ था। बोद्धी भौतिकवाद तत्कालीन का ही आधार था। उसने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि साम्य में शक्ति और प्रकृति का जो प्राथमिकता का गवी है उसका आधार वह सामाजिक व्यवस्था थी जिसमें स्त्रियों का प्राथमिकता दी जाती थी। उसी टोम्सन् तथा ब्रिक्लेट से प्रेरित होकर लिखा है कि ऐतिहासिक अध्ययन से यह परिस्थिति उत्पन्न कर दी थी जिसमें स्त्रियों को प्राथमिकता दी गयी। 'वेबक न तत्त का सम्बन्ध' ऐतिहासिक अध्ययन से और वेबक धर्म का पशुपालन से सम्बन्ध प्रयोग है। कि तु यह कहना भूल है कि वेबक अध्ययन से पशुपालन की व्यवस्था थी। यह आश्चर्य की बात है कि गद्य आधुनिक युग में साहित्यिक मानवशास्त्र समाजशास्त्र आदि की आवश्यकता प्रगति हो चुकी है फिर भी वेबक ने उई मीगन और ऐंगल्स के पुराने सामाजिक विचारों से प्रेरणा ग्रहण करना है। वेबक का कहना है कि इस पुस्तक की पद्धति तथा तार्किक प्रवृत्ति सम्बन्ध में उनमें जॉन टॉम्सन् की *Aeschylus and Athens* तथा *Studies in Ancient Greek Society* (लन्डन, 1949) और 1955) और ब्रिक्लेट की *The Mothers* का भार एडनफल्स की *Mother Right in India* (1941) और जॉर्ज नोडहम की *Science and Civilization in China* से प्रेरणा ली है।

18 भारतीय संसदीयता का महात्मा गांधी के प्रति दृष्टिकोण प्रमुख साहित्य दृष्टिकोण के साथ गांधी के चरित्र पर है। 1954 के बाद सोवियत संघों में महात्मा गांधी के विषय में अपनी दृष्टिकोण बदल लिया है। अब वे उन्हें सर्वहारा के हितों का पक्षधर विरोधी नहीं मानते बल्कि अब उनका विचार है कि गांधीजी ने एतिहासिक भूमिका अदा की थी। इ एम एम नाम्बूदीपाद तथा हीरेन मुक्ती की रचनाओं में गांधीजी का चरित्र के प्रति अक्षर प्रकट किया गया है और उन्हें भारत के सामाजिक आर्थिक विकास की पृष्ठभूमि में समझने का प्रयत्न किया है।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन
गांधीवाद से अपना सम्बन्ध तोड़ ले और ब्रिटिश साम्राज्यवाद
सर्वहारा की जाति का नेतृत्व करे।

3. आर्थिक तथा राजनीतिक विचार

द्वितीय विश्वयुद्ध के दौरान भारतीय साम्यवादियों ने भारतीय राष्ट्रवाद के नेताओं को समझौता कर लिया और पाकिस्तान की पृथक्तावादी भाग का समर्थन किया। "पाकिस्तान की मांग का बुद्धिसंगत सार यह है कि जहाँ वहाँ भी एक निश्चित प्रादेशिक इकाई में बसने वाले मुसलमान एक राष्ट्र जाति बन चुके हों वहाँ उन्हें स्वायत्तपूर्ण राज्य के रूप में जीवन बिताने का निश्चित अधिकार है, जैसा कि भारत की आंध्र, कर्नाटक की मराठी, बंगाली आदि जातियाँ को है।" साम्यवादियों ने पाकिस्तान की मांग का ही समर्थन नहीं किया अपितु उन्होंने इस विघटनकारी धारणा की भी प्रतिपादन किया कि भारत में अनेक राष्ट्र-जातियाँ हैं। 'वाघीजी का कथन है कि भारत का विभाजन एक पाप है। और यही विचार राष्ट्रीय नेताओं के मत का सार है। यह एक ऐसी खाई है जिसमें अविलम्ब पाटना आवश्यक है। राष्ट्रीयवादी विचारों के लोग चिल्ला चिल्लाकर इस बात की घोषणा करते आये हैं कि स्वतंत्र भारत में बहुसंख्यका का अविद्वान है वे इस प्रकार की घोषणाओं से सतुष्ट नहीं हो सकते। उनके मध्य का पूणत निराकरण होना चाहिए। उनके मानना के दर्जे की ऐसे रूप में गारंटी होनी चाहिए जिस के सरलता से समझ सकें। उन्हें पृथक् होने के अधिकार को जिना की एक स्वतंत्र राज्य बनाने का अधिकार दिया जाना चाहिए। पृथक् होने के अधिकार को जिना की एक विशेष सनक समझना अथवा उस साम्यवादियों का प्रतिष्ठा सांभालना के हित में देश को बाँटने का पक्ष में मानना मुसलमानों की नवीन जाग्रति की उपेक्षा करना है। यही नहीं, इस प्रकार की धारणा आंध्र, कर्नाटक, मराठी आदि राष्ट्र जातियों की जाग्रति की उपेक्षा करती है—यह जाग्रति इस बात की द्योतक है कि ये जातियाँ नवीन जीवन चाहती हैं, और उनमें वैयक्तिक राष्ट्रीय चेतना का प्रादुर्भाव हो चुका है।"

19 *People's War* अक्टूबर 15 1944 दक्षिण चीन
 20 *The People's War* अक्टूबर 15 1944 दक्षिण चीन

- [illegible]

1948 में साम्यवादी दल ने अपने द्वितीय सम्मेलन में अपना कार्यक्रम प्रकाशित किया। उसकी मुख्य धाराएँ निम्नलिखित हैं

- (1) राष्ट्रकुल से भारत का सम्बंध विच्छेद करना,
- (2) आंग्ल अमरीकी साम्राज्यवाद के साथ सहयोग न करना,
- (3) भारत तथा पाकिस्तान के बीच सहयोग,
- (4) वयस्क मताधिकार तथा समानुपाती प्रतिनिधित्व,
- (5) जनजातीय तथा पिछड़े हुए वर्गों को समान लोकतांत्रिक अधिकार,
- (6) स्त्रियों के लिए समान लोकतांत्रिक अधिकार,
- (7) निशुल्क शिक्षा का अधिकार,
- (8) राष्ट्र जातियाँ के लिए आत्मनिर्णय का अधिकार तथा 'ऐच्छिक भारतीय संघ',
- (9) स्वायत्ततापूर्ण भाषात्मक प्रांत
- (10) भूतपूर्व देशी राज्यों का उनकी जनता की इच्छा के अनुसार भारत अथवा पाकिस्तान में प्रवेश न कि शासका की इच्छानुसार प्रवेश,
- (11) जमींदारी का उन्मूलन कृषक की ऋणग्रस्तता का उन्मूलन, सूदखारी का अंत,
- (12) राज्य द्वारा विदेशी बैंक, औद्योगिक तथा परिवहन संस्थानों, बंगानों, खानों आदि का जन्त किया जाना तथा उनका राष्ट्रीयकरण
- (13) बड़े उद्योगों, बैंक, बीमा कम्पनियों का राष्ट्रीयकरण और श्रमिकों द्वारा उन पर नियन्त्रण की मांगें,
- (14) आठ घंटे का दिन,
- (15) आर्थिक नियोजन,
- (16) दमनकारी कानूनों को रद्द करना,
- (17) नौकरशाही प्रशासन का उन्मूलन, तथा
- (18) जनता को अस्त्र शस्त्रों से सुसज्जित करना।

साम्यवादियों को ससदीय लोकतांत्रिक प्रणाली से सहानुभूति नहीं है। यह सत्य है कि कार्यनीति की दृष्टि से उन्होंने ससदीय तथा चुनाव पद्धतियों को अपना लिया है किंतु स्वभावतः उन्हें सोवियतता पर आधारित जनता के लोकतांत्रिक राज्यों में विश्वास है। वर्तमान में उन्होंने अस्थायी रूप से भारतीय राज्य को उलटने के लिए देशव्यापी विद्रोह की कार्यप्रणाली का परित्याग कर दिया है। किंतु रूस की सैनिक शक्ति की वृद्धि से उनका प्रसन्नता होती है, और उनका कहना है कि चीन के ग्रामीण क्षेत्रों में किसानों की छापासार युद्ध प्रणाली की जो जीत हुई उसमें शक्तिशाली तथा दृढ़ सोवियत पिछड़े का निर्णायक योगदान था। प्रथम आम चुनाव से पहले साम्यवादी दल ने घोषणा की थी, दल का यह नारा होना चाहिए कि वर्तमान सरकार को जाना है और उसके स्थान पर एक ऐसी लोकतांत्रिक सरकार की स्थापना करनी है जो लोकतांत्रिक शक्तियों की एकता का प्रतिनिधित्व करती हो, जो ब्रिटिश साम्राज्य से अपना सम्बंध तोड़ ले और भूमिसुधार तथा साक्षरता के कार्यक्रम का कार्यान्वित कर सके। उस (दल को) आगामी आम चुनावों का अपन कार्यक्रम का व्यापार प्रचार करने, लोकतांत्रिक शक्तियों को संगठित और स्वीकृत करने तथा वर्तमान सरकार की नीतियों का भंडाफोड़ करने के लिए प्रयोग करना चाहिए। उसे जनता का उसके दिन-प्रतिदिन के संघर्ष में नेतृत्व करना है और उसे कदम-कदम जाग ले चलना है जिससे वह स्वयं अपने अनुभव के द्वारा ससस्त्र शक्ति की आवश्यकता तथा अनिवार्यता का समझ ले। पार्टी का यह पुकार नहीं करना है कि फासीवाद अनिवार्य है। उसको चाहिए कि देश में जो व्यापक लोकतांत्रिक विचारधारा फैली हुई है उसका जनता को एकीकृत करने के लिए प्रयाग कर जिससे वर्तमान सरकार की फासीवाद की आरंभ बढ़ती हुई गति को रोक जा सके। दिन प्रति दिन धैर्यपूर्ण तथा व्यवस्थित कार्य करके, जनता की मांगों का साहसपूर्वक समर्थन करके और उसके सभी वर्गों के ठोस संघर्ष में

सही नेतृत्व प्रदान करके अपनी शक्ति में वृद्धि कर सकता है और जनता के लोकतांत्रिक आंदोलन के संगठनकर्ता तथा नेता की भूमिका अदा कर सकता है।" १

साम्यवादी दल ने भारतीय गणतन्त्रात्मक संविधान को आलोचना की थी। वह उस जमींदारी और पूँजीपतियों का संविधान मानता था। उसने संविधान के संकटकालीन प्राविधानों का भी विरोध किया है क्योंकि उसके विचार में इससे नौकरशाही को अपनी शक्ति की वृद्धि करने में सहायता मिलेगी। दल का कहना है कि संविधान का उद्देश्य अथवा त्र, भूमि तथा पूँजी पर जमींदारों, राजाओं तथा साम्राज्यवादियों का शिकजा मजबूत करना है। वह इस बात की भी आलोचना करता है कि संविधान में श्रमिकों तथा बेतनभोगी वर्गों के लिए हड़ताल करने, निर्वाह योग्य बेतन, काम तथा विश्राम की गारंटी नहीं है। वह चाहता है कि इन अधिकारों को लागू करने के लिए दायित्व उपचारों की व्यवस्था होनी चाहिए। साम्यवादी दल सार्वजनिक, शासकीय तथा प्रशासकीय स्तर पर निम्नलिखित सुधारों का समर्थन करता है

(1) जनता का प्रभुत्व अर्थात् देश की जनता के हाथों में शक्ति का केन्द्रीकरण। राज्य की सर्वोच्च शक्ति पूर्णतः जनता के प्रतिनिधियों में निहित होगी। ये प्रतिनिधि जनता द्वारा निर्वाचित होंगे, और उन्हें बहुसंख्यक निर्वाचकों की भाँति किसी भी समय वापस बुलाया जा सकेगा। वे एक ही लोकप्रिय सभा, अथवा एक ही विधायी सदन के रूप में काम करेंगे।

(2) गणतन्त्र के राष्ट्रपति के अधिकारों पर नियंत्रण, जिससे राष्ट्रपति अथवा उनके द्वारा अधिकृत व्यक्तियों को उन कानूनों को लागू करने से रोक रखा जा सके जिन्हें विधानमंडल ने पारित नहीं किया है।

(3) भारत के उन सभी पुरुष और स्त्री नागरिकों को जो अठारह वर्ष के हो चुके हैं, विधान सभा तथा विभिन्न स्थानीय निकायों के निर्वाचन में सावधोचित, समान तथा प्रत्यक्ष मतदान का अधिकार, गुप्त मतदान, हर व्यक्ति को किसी भी प्रतिनिधि सभा के लिए निर्वाचित होने का अधिकार, जनता के प्रतिनिधियों को वेतन, सभी चुनावों में राजनीतिक दलों का समानुपाती प्रतिनिधित्व।

(4) व्यापक पैमाने पर स्थानीय शासन, और जनसमितियों द्वारा स्थानीय निकायों को विस्तृत शक्तियाँ। ऊपर से नियुक्त किए गए सभी स्थानीय तथा प्रांतीय अधिकारियों वर्गों का उन्मूलन।

(5) शरीर तथा अधिवास की असंख्यता, विवेक, भाषण, प्रेस, सभा, हड़ताल तथा मध्य निर्माण की अबाधित स्वतंत्रता, आवागमन तथा व्ययसाय की स्वतंत्रता।

(6) सभी नागरिकों को धर्म, जाति, लिंग, नस्ल अथवा राष्ट्रजाति के भेदभाव के बिना, समान अधिकार, लिंग भेद के बिना समान काम के लिए समान वेतन।

(7) सभी राष्ट्रजातियों को आत्मनिर्णय का अधिकार। भारतीय गणराज्य एक संघमिलित राज्य की रचना के लिए भारत की विभिन्न राष्ट्रजातियों की जनता को उसकी एकिकृत सहमति के आधार पर संयुक्त करेगा, न कि बल प्रयोग के द्वारा।

(8) समान भाषा के निवासी के आधार पर देशी रियासतों का राष्ट्रीय राज्या में विलय करके वर्तमान वृद्धिमान प्रान्तों अथवा राज्यों का पुनर्निर्माण। उस जनजातीय क्षेत्र अथवा उन क्षेत्रों का, जिनकी जनसंख्या की संरचना विशेष प्रकार की है और विशेष सामाजिक दशा है अथवा जो एक राष्ट्रजातीय अल्पसंख्यका के रूप में संगठित है, पूर्ण प्रादेशिक स्वायत्तता और प्रादेशिक शासन प्राप्त होगा।

(9) उद्योग, कृषि तथा व्यापार पर उत्तरोत्तर बढ़ता हुआ आधे-बरे तथा श्रमिकों, किसानों और गिनपिया का बर में अधिकाधिक छेद।

(10) लोगों का अपनी राष्ट्रीय भाषा की पाठ्यपुस्तिका में शिक्षा पाने का अधिकार, सभी

सावजनिक तथा राजकीय सस्थाओं में राष्ट्रभाषा का प्रयोग। हिन्दी का एक अखिल भारतीय राज्य भाषा के रूप में प्रयोग अनिवार्य नहीं होगा।

(11) सब लोगों को किसी भी अधिकारी पर लोक न्यायालय में अभियोग चलाने का अधिकार।

(12) राज्य का सभी धार्मिक सस्थाओं से पृथक्करण। राज्य धर्म निरपेक्ष होगा।

(13) दोनों लिंगों के बालकों के लिए चौदह वर्ष की आयु तक निःशुल्क तथा अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा।

(14) पुलिस के स्थान पर लोकसेना की स्थापना। भूमिभोगी सेना तथा जय दाण्डिक दल का उन्मूलन तथा भारत की रक्षा के लिए ऐसी राष्ट्रीय सेना, नौसेना तथा वायुसेना की स्थापना जिनका जनता से घनिष्ठ सम्बन्ध हो।

(15) लोक स्वास्थ्य सेवा की स्थापना, सम्पूर्ण देश में चिकित्सा-केन्द्रों तथा अस्पतालों का निर्माण जिनका उद्देश्य देश में हैजा, मलेरिया, आदि महामारियों के फैलाव को नष्ट करना होगा।²⁴

इस आलोचना तथा इन प्रस्तावों का विम्लेषण करने से स्पष्ट होता है कि साम्यवादी राज्य समा तथा विधान परिषदा का उन्मूलन करना चाहेंगे। वे चाहेंगे कि राजनीतिक दलों का सभी चुनावों में उनके द्वारा प्राप्त सम्पूर्ण मतों के आधार पर, समानुपाती प्रतिनिधित्व स्वरूप दिया जाय। वे चाहेंगे कि भारतीय संविधान के अनुच्छेदों के उन सभी प्राविधानों को हटा दिया जाय जो व्यक्ति की भाषा, समा तथा आवागमन आदि की स्वतन्त्रता पर प्रतिबंध लगाते हैं। सातवें तथा आठवें पदा से स्पष्ट ज्ञात होता है कि वे एक प्रकार से देश के राजनीतिक एकीकरण का समाप्त करना चाहते हैं और आत्मनिर्णय के सिद्धांत की आड़ में सब राष्ट्रजातियों का आत्मनिर्णय का अधिकार देकर तथा भारतीय राज्य के प्रति भक्ति को एच्छिक बनाकर भारतीय मंच को छिन्न भिन्न कर देना चाहते हैं।

साम्यवादियों की आलोचना है कि सहकारी सस्थाओं अथवा सरकार ने किसानों का जाग्रत दिया है वह बहुत ही अपर्याप्त है। उन्होंने व्याज भोगी पूँजी की तथा कृषि में पूँजीपतियों के प्रवेश की मत्सना की है, और शिकमी कास्तकारों तथा बंटाईदारा का पक्षपोषण किया है। उनकी मांग है कि खेतिहर मजदूरों के लिए भूतन्त्र मजदूरी निश्चित कर दी जाय और ग्रामीण प्रशासन का विकेंद्रीकरण किया जाय।²⁵

तृतीय आम चुनाव से पूर्व अक्टूबर 1961 में साम्यवादी ने अपनी चुनाव घोषणा प्रकाशित की। उसमें शांति की नीति को सर्वोच्च महत्व का काम माना गया। समाजवादी देशों के साथ अधिक घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित करने की मांग की गयी। महत्वपूर्ण विदेशी सस्थाओं के राष्ट्रीयकरण का समयन किया गया, और कहा गया कि उनके द्वारा लाभ के धन को स्वदेश भेजने पर रोक लगा दी जाय। इससे अतिरिक्त बका, सामान्य बीमा लोहा, इस्पात तथा कोयले के उद्योगों के राष्ट्रीयकरण और सावजनिक क्षेत्र के विस्तार की मांग की गयी। साम्यवादी दल ने भूमिहीनों का भूमि देने का जोरदार समयन किया। उसमें यह भी घोषणा की कि बड़े जमींदारों को मुआवजा न दिया जाय। 'मायसंगत तथा उचित करारोपण का समयन किया गया।²⁶ दल का विचार था कि

24 कम्युनिस्ट पार्टी की चुनाव घोषणा (प्रथम आम चुनाव)।

25 अन्तर घोष *Articles and Speeches* पृ 127-28

26 अखिल भारतीय मजदूर संघ ने जनवरी 1959 में अपने वक्तोरे सम्मेलन में अपनी आर्थिक नीति का सारांश इस प्रकार व्यक्त किया था

- (1) हम राजकीय क्षेत्र का समयन करते हैं। हम उसका मजबूत बनाने और विस्तृत करने का मार्ग करते हैं। हम उसे निम्न प्रकार अथवा आगत भारतीय शासनों के सुपेद करने के विच्छेद हैं।
- (2) हम अमेरिका तथा अमेरीका के उन पक्षधरों का घण्टाफोड़ करते हैं और उनके विच्छेद समय करते हैं जिनका उद्देश्य हमारे स्वतन्त्र आर्थिक विकास को रोकना तथा हम अपने आलम में और अधिक पतना है।
- (3) हमारा बस इस बात का आवश्यकता पर है कि भारी उद्योग, इन्जीनियरी तन्त्र व्यवस्था तथा औद्योगिक योजनाओं का नीति किया जाय और उनका निर्माण मुख्यतः राजकीय क्षेत्र में समाजवादी सहायता से किया जाय। उच्चतम प्राथमिकता भारी उद्योग तथा तेल का हो जाय।

आधुनिक भारतीय राजनीति का चिन्तन

यह कार्यक्रम साम्यवादी है, समाजवादी नहीं। किन्तु यह अनुभव किया गया कि कार्यक्रम को पूरा करने से साम्यवादोत्पत्ति तथा साम्राज्यवादी शक्तियाँ दुबल होगी, और अधिक उन्नत कार्यक्रम के लिए मार्ग प्रशस्त होगा।

साम्यवादी जनसभा का साम्प्रदायिक संस्था मानत है और इसलिए उसका बहुत शत्रु है। स्वतंत्र पार्टी का इसलिए विरोधी है कि वे उस साम्यवाद तथा एकाधिनारी पूँजी का समर्थक मानते हैं। स्वतंत्र पार्टी का आर्थिक दृष्टिकोण अनुदार है वह अमेरिका की समर्थक है और कांग्रेस को इसलिए भत्सना करती है कि उसकी नीतियाँ साम्यवाद-प्रक्षी हैं। यम यातें साम्यवादियों के लिए स्वाभाविक अरुचिकर हैं। स्वतंत्र पार्टी सह-अस्तित्व तथा गुटनिरपक्षता को कोरी कल्पना मानती है, इसके विपरीत साम्यवादी देशों के साथ अधिक सहयोग का समर्थन करते हैं। जनसभा इस पक्ष में है कि चीन न हमारी जा भूमि बलपूर्वक छीन ली है उसे वापस लेने के लिए सैनिक शक्ति का प्रयोग किया जाय किन्तु साम्यवादी दल का कहना है कि सीमा सम्बंधी विवादों की वार्ता के द्वारा निपटान का प्रयत्न किया जाना चाहिए। जनसभा 'पीपिंग भक्ता और भास्का भक्ता' की राष्ट्र विरोधी कायबाहियाँ की निंदा करता है, और साम्यवादी दल जनसभा को मुसलमान विरोधी कार्यों के लिए बोझा करता है।

साम्यवादियों की नीति है कि कांग्रेस के अंतर्गत जा लोकतन्त्रवादी है और कांग्रेस का प्रभाव म जो जनता है उसके साथ सम्पर्क स्थापित किया जाय। इस नीति में निम्नलिखित कार्यक्रम निहित हैं "(1) कांग्रेस की प्रगतिशील घोषणाओं का जनता में कार्यात्मक एकता स्थापित करने के लिए प्रयोग करो। (2) प्रचार कार्य में केवल उन्हीं की ओर ध्यान मत दो जो पहले से ही हमारा प्रभाव में हैं बल्कि उनको भी ध्यान में रखो जो हमारे प्रभाव में नहीं हैं। बसल उन्हीं से बात मत करो जो सामान की पक्षियों में बैठकर कांग्रेस की हर भत्सना पर हस्रध्वनि करते हैं बल्कि उन्हें भी सम्बोधित करो जो किनारे पर खड़े हुए हैं। (3) दक्षिणपंथी प्रतिनितियों के विरुद्ध तथा सम्प्रदायवादी दल और उनके नारों तथा नीतियों के विरुद्ध दृढ़ संकल्प के साथ तथा बिना समझौते के संघर्ष करो। इससे ईमानदार कांग्रेसजन हमारी ओर आकृष्ट होंगे। (4) कांग्रेस सरकार की नीतियों के विरुद्ध संघर्ष करते हुए भी जहाँ तक सम्भव हो सक दक्षिणपंथी तत्वा पर ही प्रहार करो। (5) कांग्रेसजनता तथा कांग्रेस जनता के बीच ध्वन्युत्पन्न समझाने की दृष्टि से आदो लन चलाओ।

जिस समय 1947 में विशिष्टी ने संयुक्त राष्ट्र संघ की महासभा में शांति के सम्बन्ध में

- (4) हमारी माँग है कि जाया न के बल्कि अंगार का राष्ट्रीयकरण करने की घोषित नीति कार्यात्मक की जाय।
- (5) हम चाहते हैं कि जनतन्त्र उद्योग अधिकाधिक राजकीय क्षेत्र में सम्मिलित कर लिया जाय और निजी क्षेत्र की साधनों के साथ जोड़ की जाय।
- (6) हम भूमि की समाजवादी नीति का किसानों को तत्काल सहायता देने का और धीरे धीरे किसानों की पहुँच के आधार पर सहकारी समितियों की स्थापना का समर्थन करते हैं।
- (7) हम प्रत्यक्ष कार्य तथा उसमें महिलाओं की भागीदारी को बढ़ावा देने का समर्थन करते हैं।
- (8) वितीय नीतियों में ताल मेल बिठाने के लिए हमारी माँग है कि वह बन्ने का राष्ट्रीयकरण किया जाय और एकाधिकार पर नियन्त्रण लगाया जाय।
- (9) हमारी माँग है कि कुछ करो को बुद्धिमत्ता और सरल बनाया जाय जिससे करदाताओं को कष्ट न हो वसूली का काम सरल हो जाय और गरीब उपभोक्ताओं पर कर का भार कम हो जाय।
- (10) हम मजदूरों में बुद्धि की माँग करते हैं। हम नवीनीकरण तथा छटना के विरुद्ध हैं और हम अधिक नई शक्ति, नाल इष्टिमा दृढ़ भूमिजन कार्यक्रम 1955, पृ 47) (ए ए आर, *Crises and Workers*, मरानी सेन न लिखा है कि देश में ऊपरी पूँजीवाद का विकास इसलिए हुआ कि दूरस्थ जमीन पर भूमि विधान के नियमों से बचने के इच्छुक थे। इस अतिरिक्त द्वितीय सम्बंधी कानून को इस वजह से लागू किया गया कि उनसे छूटे किसानों और श्रमिक मजदूरों का बहिर्गमन हुआ। (*Evolution of Agrarian Relations in India* (नई दिल्ली पीपुल्स र्थ पब्लिश हाउस 1962)

मापण दिया और इंग्लैंड तथा अमेरिका को युद्धित्सु (युद्धोत्तेजक) कहकर निन्दित किया, तब से सन्नी दशा के साम्यवादो शांति के समर्थक बन गये हैं। भारतीय साम्यवादिया ने भी अपने शांति मार्च स्थापित किये। किन्तु शांति का यह समर्थन एक बाल मात्र है। उन्होंने मार्क्सवाद लेनिनवाद के इस आधारभूत दाशनिक् सिद्धांत का परित्याग नहीं किया है कि हिंसा ही पुराने समाजा का नये समाजा में रूपांतरित करने का माधन है। हिंसा तथा शक्ति के सिद्धांता में साम्यवादी दाशनिका के लिए गम्भीर आकषण है और शांति की बात कबल तात्कालिक लाभ की प्राप्ति के लिए है।

4 निष्कर्ष

भारतीय साम्यवादिया न राजनीतिक, आर्थिक अथवा समाजशास्त्रीय सिद्धांत के क्षेत्र में कोई योग नहीं दिया है। उनकी मार्क्सवाद-लेनिनवाद स्तालिनवाद के मूल तथा में इतनी गम्भीर आसक्ति है कि उनके लिए सामाजिक विज्ञान के क्षेत्र में किसी प्रकार का मौलिक चिंतन करना सम्भव ही नहीं है। किन्तु उन्होंने अपने घमयाद्धाओं जैसे उत्साह और सघनशीलता के द्वारा भारतीय राजनीति में दाहरी थमिक् यगों की मांगा का मुखरित करने का प्रयत्न किया है। उनके मन में भारत के प्राचीन गौरव ग्रथा और दूरबीरो के लिए तनिक भी सम्मान नहीं है, इसलिए जिम्मेदार नाकप्रिय नेताओं को उनके राष्ट्रवाद में सदैव सदेह रहा है। उन्होंने भारतीय राजनीतिक जीवन में दुबल पहलुओं से लाभ उठाने में अतिशय चतुराई का परिचय दिया है।

यद्यपि भारतीय साम्यवादिया ने मद्धातिक प्रतिपादन के स्तर पर कोई महत्वपूर्ण योग नहीं दिया है, किन्तु उन्होंने भारतीय इतिहास एवं दशन के अध्ययन में ऐतिहासिक मौक्तिकवाद के सिद्धांता का लागू करने का प्रयत्न किया है, और उनकी कुछ टिप्पणियाँ सचमुच बड़ी तीखी हैं। इसमें सदेह नहीं कि उनकी रचनाएँ अतिशयाक्तिपूर्ण हैं। किन्तु उन्होंने भारतीय समाज के सामतवादी तथा गोपण मूलक स्वरूप को कटु आलोचना की है। उन्होंने उन ग्राहण पुरोहिता के विरुद्ध भी जहूर उगला है जिन्होंने भारतीय इतिहास के स्वर्ण युगा में प्रचलित गोपण की निया पर मद्धातिक और रहस्यवादी बलई चढाने का प्रयत्न किया था। साम्यवादिया की इन आलोचनाओं से एक लाभ हुआ है। प्रायः लाभ का भारत की तत्त्वज्ञास्त्रीय और आध्यात्मिक ससृति में सम्बन्ध में बड़ा अहवार है और वे भावुकतापूर्ण आत्म प्रशंसा के शिकार बन हुए हैं। साम्यवादियों की कटु आलोचना ने इस प्रकार की प्रवृत्ति और दृष्टिकोण के खोखलेपन को उघाड़ दिया है।

मार्क्सवाद न राष्ट्रवाद को पूजीवाद की विचारधारात्मक अभिव्यक्ति मानता है और उसको हथ ठहराया है। उसने पूजीवादी राष्ट्रवाद के स्थान पर सबहारा के अंतरराष्ट्रवाद के आदश का प्रतिपादन किया है। किन्तु जब रूस में स्तालिनवाद की विजय हो गयी तो रूस की जनता पर रूसी राष्ट्रवाद की भावना का सवेगात्मक प्रभाव अत्यधिक तीव्र हुआ गया। द्वितीय विश्वयुद्ध के दौरान रूसी राष्ट्रवाद का उत्तेजित और पुष्ट किया गया, यद्यपि ऊपरी तीर पर सोवियत संघ में सम्मिलित राष्ट्रजातिया की स्वायत्तता की दुहाई दी जाती रही है। यह भारी असंगति है कि रूस में साम्यवादी दल के लीह नियंत्रण के अंतर्गत राष्ट्रीय एकीकरण हुआ है, किन्तु भारतीय साम्यवादी दल बहुराष्ट्रवाद तथा उपराष्ट्रवाद के सिद्धांत का प्रचार करके विघटनकारी प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन दे रहा है।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

यह कार्यक्रम लोकतांत्रिक है समाजवादी नहीं। किंतु यह अनुभव किया गया कि कार्यक्रम के इन उद्देश्यों को पूरा करने से सामंतवादी तथा साम्राज्यवादी शक्तियां दुबल हागी, और अधिक उच्च कार्यक्रम के लिए मार्ग प्रशस्त होगा।

साम्यवादी जनसंघ का साम्प्रदायिक सत्ता मानत है और इसलिए उसका कट्टर शत्रु है। स्वतंत्र पार्टी के व इसलिए विरोधी है कि वे उस सामंतवाद तथा एकाधिकारी पूंजी का समर्थक मानत है। स्वतंत्र पार्टी का आर्थिक दृष्टिकोण अनुदार है, वह अमेरिका की समर्थक है और कार्यक्रम की इसलिए भत्सना करती है कि उसकी नीतियां साम्यवाद पक्षी है। य सब बातें साम्यवादियों के लिए स्वभावतः अरुचिकर हैं। स्वतंत्र पार्टी सह-अस्तित्व तथा गुटनिरपेक्षता का कोरी बल्बना मानती है, इसके विपरीत साम्यवादी देशों के साथ अधिक सहयोग का समर्थन करते हैं। जनसंघ इस पक्ष में है कि चीन ने हमारी जो भूमि बलपूर्वक छीन ली है उसे वापस लेने के लिए सैनिक दक्षिण का प्रयास किया जाय, किंतु साम्यवादी दल का कहना है कि सोमा सम्बंधी विवादों की वार्ता के द्वारा निपटान का प्रयत्न किया जाना चाहिए। जनसंघ पीकिंग भक्ता और भास्को भक्ता कायों के लिए कोसा करता है।

साम्यवादियों की नीति है कि कांग्रेस के अंतर्गत जा लोकतन्त्रवादी है और कांग्रेस के प्रभाव में जो जनता है उसके साथ सम्पर्क स्थापित किया जाय। इस नीति में निम्नलिखित कार्यक्रम निहित हैं "(1) कांग्रेस की प्रगतिशील घोषणाओं का जनता में कार्यात्मक एकात्मता स्थापित करने के लिए प्रयोग करो। (2) प्रचार कार्य में केवल उन्हीं की ओर ध्यान मत दो जो पहले से ही हमारे प्रभाव में हैं बल्कि उनका भी ध्यान में रखो जो हमारे प्रभाव में नहीं हैं। बलब उन्हीं से बात मत करो जो सामन की पक्तियां में बैठकर कांग्रेस की हर भत्सना पर हस्यव्यवित्त करते हैं, बल्कि उन्हें भी सम्मोहित करो जो बिनारे पर खड़े हुए हैं। (3) दक्षिणपंथी प्रतिनितियों के विरुद्ध तथा सम्प्रदायवादी दलों और उनके नेताओं के विरुद्ध दृढ़ सकल्प के साथ तथा बिना समझौते के संधप करो। इससे ईमानदार कांग्रेसजन हमारी ओर आकृष्ट होंगे। (4) कांग्रेस सरकार की नीतियों के विरुद्ध संधप करते हुए भी जहाँ तक सम्भव हो सक दक्षिणपंथी तत्वा पर ही प्रहार करो। (5) कांग्रेसजनता तथा कांग्रेस जनता के बीच धनपूर्वक समझाने की दृष्टि से आदों लन चलानो।

जिस समय 1947 में विभित्स्वी ने संयुक्त राष्ट्र संघ की महासभा में शांति के सम्बंध में

- (4) हमारी मांग है कि छाया न के बाव ग्यारह का राष्ट्रीयकरण करने की घोषित नीति कार्यावित्त की जाय।
- (5) हम चाहते हैं कि खन उद्योग अजिहायिक राष्ट्रीय क्षेत्र में सम्मिलित कर लिया जाय और निवेश क्षेत्र की साधनानों के साथ अधिक की जाय।
- (6) हम भूमि की सोमावधी की नीति का विस्तारों को तरकात सहायता देने का और धीरे धीरे विस्तारों की पहलू का आधार पर सहकारी समितियों की स्थापना का समर्थन करते हैं।
- (7) हम प्रत्यक्षार का तथा उमम मतिमण्डलीय क्षेत्रों की भूमि का भी भत्सना करते हैं। राज्य की स्थिति बनाओ और लोकतन्त्र को रखा करो।
- (8) वितीय नाशियों में ताल में विस्तारों के लिए हमारी मांग है कि बड बैंकों का राष्ट्रीयकरण किया जाय और एकाधिकार पर नियंत्रण लगाया जाय।
- (9) हमारी मांग है कि कुछ करो की बुद्धिमत्त और सरल बनाया जाय जिससे बरदाताओं को बच न हो बगुली का काम नाल हो जाय और गरीब उपमाताओं पर कर का भार कम हो जाय।
- (10) हम मजदूरी में वृद्धि की मांग करते हैं। हम नवीनीकरण तथा छटना के विरुद्ध हैं और हम अधिक संपादन अधिकारी तथा साहित्य के लिए संधप करते हैं। (एन ए डी, *Crises and Workers* नई दिल्ली ऑन इण्डिया टुक मुनियन कविम, 1955 पृ 47)

महानि लेन न पिना है कि दल में इयक पुंजावाद का विकास इसलिए हुआ कि दूरस्थ जमींदार नये भूमि विधान के नियमों से बचने के इच्छुक थे। इनके अनिर्लिप्त इति सम्बंधी जानुवा की रूप रण ने सामु किमा गया कि उनमें छाने विमानों और सेतुहर मजदूरों का अहित हुआ। (*Evolution of Agrarian Relations in India* नई दिल्ली पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस 1962)

भाषण दिया और इंग्लण्ड तथा अमेरिका को युद्धित्सु (युद्धोत्तेजक) कहकर निन्दित किया, तब से सभी देशों में साम्यवाद की शक्ति के समर्थन में घने हुए हैं। भारतीय साम्यवादियों ने भी अपने शक्ति मार्च स्थापित किए। किन्तु शक्ति का यह समर्थन एक चाल मात्र है। उन्होंने मार्क्सवाद लेनिनवाद के इस आधारभूत दार्शनिक सिद्धांत का परित्याग नहीं किया है कि हिंसा ही पुराने समाजों को नये समाज में रूपांतरित करने का साधन है। हिंसा तथा शक्ति के सिद्धांतों में साम्यवादी दार्शनिकों के लिए गम्भीर आक्षेप है और शक्ति की बात केवल तात्कालिक लाभ की प्राप्ति के लिए है।

4 निष्कर्ष

भारतीय साम्यवादियों ने राजनीतिक, आर्थिक अथवा समाजशास्त्रीय सिद्धांत के क्षेत्र में कोई योग नहीं दिया है। उनकी मार्क्सवाद-लेनिनवाद-स्टालिनवाद के भूल-ग्रन्थों में इतनी गम्भीर जासूसी है कि उनके लिए सामाजिक विज्ञानों के क्षेत्र में किसी प्रकार का मौलिक चिन्तन करना सम्भव ही नहीं है। किन्तु उन्होंने अपने धर्मपाट्याओं जैसे उत्साह और सघनशीलता के द्वारा भारतीय राजनीति में दहरी शक्ति धर्मों की माँगों को मुखरित करने का प्रयत्न किया है। उनके मन में भारत के प्राचीन गौरव-ग्रन्थों और दूरवीरों के लिए तनिक भी सम्मान नहीं है इसलिए जिम्मेदार लोकप्रिय नेताओं को उनके राष्ट्रवाद में सदैव सदेह रहा है। उन्होंने भारतीय राजनीतिक जीवन के दुबले पहलुओं से लाभ उठाने में अतिशय चतुराई का परिचय दिया है।

यद्यपि भारतीय साम्यवादियों ने सैद्धांतिक प्रतिपादन के स्तर पर कोई महत्वपूर्ण योग नहीं दिया है, किन्तु उन्होंने भारतीय इतिहास एवं दर्शन के अध्ययन में ऐतिहासिक भौतिकवाद के सिद्धांतों का लागू करने का प्रयत्न किया है और उनकी कुछ टिप्पणियाँ सचमुच बड़ी तीखी हैं। इसमें सन्देह नहीं कि उनकी रचनाएँ अतिशयातिशयपूर्ण हैं। किन्तु उन्होंने भारतीय समाज के मार्क्सवादी तथा शापण मूलक स्वरूप की कटु आलोचना की है। उन्होंने उन ब्राह्मण पुरोहितों के विरुद्ध भी जहर उगला है जिन्होंने भारतीय इतिहास के स्वर्ण युग में प्रचलित शापण की क्रिया पर सैद्धांतिक और रहस्यवादी नली चढ़ाने का प्रयत्न किया था। साम्यवादियों की इन आलोचनाओं से एक लाभ हुआ है। प्रायः लोगों को भारत की तत्त्वशास्त्रीय और 'आध्यात्मिक' मस्तिष्क की सम्बन्ध में बड़ा जहवार है और वे मानवतापूर्ण जाति प्रशंसा के शिकार बन गए हैं। साम्यवादियों की कटु आलोचना ने इस प्रकार की प्रवृत्ति और दृष्टिकोण के खोललेपन को उघाड़ दिया है।

मार्क्सवाद ने राष्ट्रवाद को पूँजीवाद की विचारधारात्मक अभिव्यक्ति माना है और उसको हेय ठहराया है। उसने पूँजीवादी राष्ट्रवाद के स्थान पर सबहारा के अन्तरराष्ट्रवाद के आदर्श का प्रतिपादन किया है। किन्तु जब रूस में स्टालिनवाद की विजय हो गयी तो रूस की जनता पर रूसी राष्ट्रवाद की भावना का मवेगात्मक प्रभाव अत्यधिक तीव्र हो गया। द्वितीय विश्वयुद्ध के दौरान रूसी राष्ट्रवाद का उत्तेजित और पुष्ट किया गया, यद्यपि ऊपरी तौर पर सोवियत संघ में सम्मिलित राष्ट्रजातियों की स्वायत्तता की दुहाई दी जाती रही है। यह भारी असंगति है कि कम में साम्यवादी दल के लोह नियन्त्रण के अंतर्गत राष्ट्रीय एकीकरण हुआ है, किन्तु भारतीय साम्यवादी दल बहुराष्ट्रवाद तथा उपराष्ट्रवाद के सिद्धांतों का प्रचार करके विघटनकारी प्रवृत्तियों को प्रोत्साहित कर रहा है।

निष्कर्ष तथा समीक्षा

[illegible][illegible]

लेखक सामाजिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक समस्याओं का भी विवेचन करते हैं। कभी कभी सम्पूर्ण जीवन-दशन की समीक्षा करने का प्रयत्न किया जाता है। पाश्चात्य देशों के राजनीतिक लेखकों को सामाजिक, धार्मिक, नैतिक तथा आर्थिक समस्याओं से कोई प्रयोजन नहीं होता। भारत में स्थिति भिन्न रही है। रानाडे, गांधी और अरविन्द ने आर्थिक, धार्मिक, नैतिक तथा सामाजिक समस्याओं की भी विवेचना की है। चित्तरंजनदास कहा करते थे कि भारतीय चिंतन का यह अवयवी स्वरूप इस देश के अवयवी जीवन-दशन का प्रतिबिम्ब है। किंतु आशा की जा सकती है कि भारत में स्वतंत्र अनुसंधान की प्रगति के साथ-साथ उसकी अपनी चिंतन प्रणाली पर आधारित उसके अपने पृथक राजनीतिक विज्ञान का विकास होगा।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन सम्यता के गम्भीर संकट की उपज है। भारतीय सम्यता की सृजनात्मक प्रतिभा कुठित हो गयी थी। इसीलिए देश का राजनीतिक विघटन हुआ। 1707, 1757, 1761, 1818, 1849 और 1857 के वर्ष सामाजिक तथा राजनीतिक विघटन की अभिव्यक्ति थे। राजनीतिक परामर्श के फलस्वरूप अथ क्षेत्रों में भी लोगों की सृजनात्मक प्रतिभा का ह्रास हुआ। एक विशाल तथा दुर्जेय विदेशी सम्यता की चुनौती ने भारतवासियों को आत्मा-वेपण के लिए विवश किया। पूर्व बनाम पश्चिम की समस्याएँ भारतीय चिंतन का मुख्य विषय बन गयीं। उससे राजनीतिक चिंतन के लिए भी महत्वपूर्ण सामग्री उपलब्ध हुई। अतः भारतीय राजनीतिक चिंतन एक अथ म सम्यता का आधारभूत दशन बन गया है। उसका मुख्य विषय राज्य की प्रकृति तथा सिद्धांतों की व्याख्या और भरोसा करना नहीं है। उसके अवेषण का क्षेत्र इससे भी अधिक व्यापक है, जिसके अंतर्गत पूर्व तथा पश्चिम के, पुरातन तथा नवीन के और धार्मिक तथा वैज्ञानिक के समवेग की समस्या ही मुख्य है। इस प्रकार भारतीय विचारकों के लिए सम्यता का दशन सबसे उपयुक्त और आकषक समस्या बन गया है जैसा कि उन्नीसवीं शताब्दी के रूम में हुआ था। टैगोर, बिबेकानन्द, गांधी, अरविन्द आदि कुछ विचारकों को भारतीय तथा पाश्चात्य दोनों ही सम्यताओं के जीवन का निजी अनुभव था। उन्होंने पाश्चात्य तथा पूर्वात्य सम्यताओं के सम्बन्ध का अध्ययन करते समय इस अनुभव का प्रयोग किया। हम इस बात से इनकार नहीं कर सकते कि राजनीतिक विचारों का उदय जीवन की परिस्थितियाँ और सामाजिक सदन में ही हुआ करता है। आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन बहुत कुछ अंश में विद्यमान सामाजिक तथा राजनीतिक वास्तविकता की विभिन्न व्याख्याओं का संघर्ष तथा स्पष्टीकरण है। कहा गया है कि महान चिंतन का उदय ऐसी विषम परिस्थितियाँ तथा महान संकट के युगों में हुआ करता है, जब अव्यवस्था और अराजकता के मध्य किसी प्रकार के स्थायित्व के लिए गम्भीर खोज की जाती है। विदेशी पादचाय साम्राज्यवाद के ध्वंसकारी आघात ने हमें अपने मूल का अवेषण करने के लिए विवश किया। आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन उस काल में फला फूला जब भारतीय सङ्कृति के पुरातन मूल्य तथा ब्रिटिश साम्राज्यवादी शासन की यंत्रचालित क्षमता एवं वैज्ञानिक कौशल के बीच भयंकर संघर्ष चल रहा था। इस संघर्ष के फलस्वरूप बौद्धिक क्षेत्र में एक नये सन्तुलन की खोज आरम्भ हुई। एक नवीन नैतिक तथा आध्यात्मिक ढिंकास को ढढ निकालने के लिए प्रयत्न किये जाने लगे। टैगोर तथा गांधी की रचनाओं में हम महरी ध्येय तथा हृदय मथन देखने का मिलता है। भारतीय राजनीतिक चिंतन का जन्म सम्यता के संकट और बौद्धिक उथल-पुथल के युग में हुआ था। उस पर अपने जन्म के काल की दृष्टि स्पष्ट दिवायी पड़ती है। उसका मुख्य प्रयोजन नैतिक निश्चितता की खोज करना है। कभी-कभी हम उसमें प्रचारात्मक रूप भी देखने का मिलता है, क्योंकि उसका सम्बन्ध समय की आवश्यकताओं से था। उसका उद्देश्य तात्कालिक प्रत्यक्ष सामाजिक तथा राजनीतिक क्रियाकलाप को प्रभावित करना था। प्रायः वह विचारकों के लिए नहीं बल्कि कार्यकर्ताओं के लिए था। कभी-कभी उसमें तत्काल प्रभाव डालने वाले तत्व अधिक देखने को मिलते हैं किंतु उसमें जादि मिटाता-तक आधार पर चिंतन को उत्तेजित करने की स्थायी क्षमता नहीं पायी जाती। अतः आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन की तुलना उन राजनीतिक रचनाओं से की जा सकती है जो यूरॉप में पोप और सम्राट के बीच संघर्षों, प्रेरितन प्राप्ति और फ्रांस की क्रांति के युग में लिखी गयी थी। उसमें विवादभूत तत्व भी देखने का मिलता

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

है। कुछ सीमा तक वह ब्रह्मात्मक भी है और प्रतिपक्षियों के तर्कों का खण्डन करने का प्रयत्न करता है। उसमें प्रत्यक्ष कार्यों को सम्पादित करने के लिए तात्कालिक प्रभाव डालने की जो प्रवृत्ति है, उसी के कारण वह उन राजनीतिक दार्शनिका की रचनाओं में भी मिलती है जो अपने व्यवस्थित सिद्धांतों के निर्माण में तात्कालिक यथायुक्तता से ऊपर उठने का प्रयत्न करती हैं, यद्यपि जीवन का परिस्थितियों से पूर्ण अन्याय न सम्भव है और न वांछनीय। पूरव और पश्चिम के बीच यह जा सम्पन्न हुआ उसके प्रति भारतवासियों के मन में दो प्रकार की प्रतिक्रिया हुई। पुनरुत्थानवादियों की एक मण्डली ने प्राचीन धर्मशास्त्रों से प्रेरणा ली और हिन्दू चिन्तन की शारदत धारा को पुनः प्रवाहित करने का प्रयत्न किया। दूसरे वर्ग ने इस बात का समर्थन किया कि माता पाश्चात्य विचारों को भारतीय चिन्तन में समाविष्ट कर लिया जाय या नवीन तथा पुरातन का सम्मेलन करके प्रयत्न किया जाय। किन्तु इन दोनों प्रकार के विचारों को पृथक् करने वाली कोई सुनिश्चित दीवार नहीं थी। पहले वर्ग के लोग भारतीय परम्परा से ओतप्रोत थे, जबकि दूसरे को इस बात की तीव्र चेतना थी कि भारत का राजनीतिक सामाजिक तथा सांस्कृतिक जीवन और विरासत बहुत कुछ छिन्न भिन्न हो चुकी है।

पुनरुत्थानवादी धारा का प्रतिनिधि दयानन्द सरस्वती थे जिन्होंने वेदा की ओर वापस चला का नारा लगाया। दयानन्द वेदा के आधार पर राष्ट्रीय सामाजिक, शैक्षणिक तथा राजनीतिक पुनर्निर्माण की एक योजना बनाना चाहते थे। उनका अनुरोध था कि वैदिक सदेशों को विवेक से फलाने का प्रयत्न किया जाय। रामकृष्ण, विवेकानन्द, रामतीर्थ तथा अरविद का उपनिषदों की अद्वैतवादी शिक्षाओं से प्रेरणा मिली थी और उनकी भावना थी कि सावर्भौम आचारनीति तथा राष्ट्रवाद के आध्यात्मिक सिद्धान्त को रचना के लिए वेदाती अद्वैतवाद ही सबसे अच्छा आधार है। तिलक तथा गांधी मणवदगीता के परम भक्त थे। गीता तथा उसके निष्कर्षों का उपयोग गांधी तथा चित्तरंजनदास दोनों ही प्राणीय पचायत व्यवस्था के पुनरुत्थान में भी किया गया है। गांधी और अरविन्द ने आधुनिक यूरोप के वाणिज्यवाद, धनिकतन्त्र तथा साम्राज्यवाद की कटु आलोचना की। जिस प्रकार दयानन्द, विवेकानन्द, रामतीर्थ, तिलक गांधी और अरविद पूर्णतः अथवा अंशतः वैदिक तथा हिन्दू पुनरुत्थानवाद के समर्थक थे, उसी प्रकार मुहम्मद इकबाल और मुहम्मद अली कुरान के पुनरुत्थानवाद के समर्थक थे, उसी प्रकार मुहम्मद इकबाल और समर्थन किया। उनका विश्वास था कि उसी के आधार पर एक ऐसे समाजतन्त्र का निर्माण किया जा सकता है जिसके अन्तर्गत स्वतन्त्रता समानता तथा भ्रातृत्व का आदर्श का साक्षात्कृत किया जा सके। मुहम्मद अली कुरान की शिक्षाओं के उत्साही बल्कि कट्टर पक्षपोषक थे। डा. एनी बेजन्त से आइरिश थी फिर भी उन्होंने हिन्दू पुनरुत्थानवाद का समर्थन किया। धार्मिक पुनरुत्थानवाद न इन विचारों का राजनीतिक विचारों को बहुत कुछ प्रभावित किया। उनकी आध्यात्मिक (होमरूल) के लिए समय भी दिया किन्तु वे इस बात से सहमत नहीं थे कि मस्तीनी मिल, स्पर्श और मोर्ले के विचारों का कार्यवाहित करने देश का उद्धार किया जा सकता है।¹ वर्तमान समय में सम्बन्ध में हम यह कह सकते हैं कि हिन्दू दक्षिणपंथी दला और गुटा को पुनरुत्थानवादी भावनाओं से प्रेरणा मिली है।

किन्तु जब हम आधुनिक भारतीय तथा आधुनिक पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन का तुलना

2. रमने मन्त्रोद्धारन गीता का चरित्र और राजद्वारात्मक पुस्तक मतभाषा है (The Awakening of India, p. 189)। यह निश्चय है 'भारतीय हत्याओं भगवद्गीता को उसी प्रकार उद्गूँध करता है जिस प्रकार इराक़ के कबेनष्ट पुराने इन्डियन (आर्थर टस्टामण्ट) को उद्गूँध करता था। और अन्तिम तथा अन्तर्गत का प्रश्न दन मीना पुराने इन्डियन का अन्त्यर्धक भयावह अन्तिम स भी अन्तिम है। इस विपरीत देखिये मन्त्रोद्धारन का अन्त्य भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन में पश्चिम का एक महान् योगदान उसका राजनीतिक स्वतन्त्रता का सिद्धान्त है। (The Awakening of India p. 196)

त्मन विस्लेषण करत है तो हम एक उल्लेखनीय तथ्य यह दृष्टिगत होता है कि धार्मिक तथा दास-निवर्ग पुनरुत्थान के बावजूद आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन का देश की प्राचीन परम्पराओं से कोई अवयवी सम्बन्ध नहीं है। पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन तथा आधुनिक भारतीय चिन्तन के बीच यह महत्वपूर्ण अन्तर है। पाश्चात्य चिन्तन में कुछ ऐसी आधारभूत धारणाएँ हैं जो प्लेटो और अरस्तू से लेकर आस्ताइन, एक्विनास, मार्सीलियो, मकियावेली, हाब्स और हुगल तक बार-बार देखने का मिलती हैं। पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन का प्रमुख प्रत्ययात्मक ढाँचा यूनानियों का दिया हुआ है। विधि (थीन—'नोमोस'), 'याय (थीन—'टाइब') आदि पदों की रचना यूनानियों ने की थी, और वे आज तक चले आते हैं। किन्तु भारतीय राजनीतिक चिन्तन में इस प्रकार का प्रत्ययात्मक सातत्य देखने का नहीं मिलता। बौद्धिष्ठ, मनु, अयुल फजल तथा एम. एन. राय के बीच कोई सखनिष्ठ बन्धियाँ नहीं हैं। इसमें सन्देह नहीं कि इन प्राचीन, मध्ययुगीन तथा आधुनिक विचारकों में इस अर्थ में परित्यक्तियाँ का सातत्य है कि इन सबने भारत भूमि पर अपनी रचनाएँ की थी और भारतीय समस्याओं का विवेचन किया था, किन्तु राजनीतिक चिन्तन में वह अवयवी सातत्य नहीं है जो हम पश्चिम में देखने का मिलता है। किन्तु अर्थ सामाजिकरूपों की भाँति मेरा कथन भी ध्यान की चीजों पर सागू नहीं होता, मैं तो ऐतिहासिक सातत्य के सम्बन्ध में प्रमुख प्रवृत्तियों की बात कर रहा हूँ। मेरे कथन का सातत्य यह है कि प्राचीन तथा मध्ययुगीन राजनीतिक विचारकों के प्रयास का आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन के साथ वैसा अवयवी सम्बन्ध नहीं है जैसा कि प्लेटो, अरस्तू, सिसेरो आदि की रचनाओं का आधुनिक पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के साथ है। कुछ भारतीय नेता भारत के गौरवप्रिया के महान पण्डित हुए हैं। दयानन्द तथा तिलक वदों के प्रकाण्ड पण्डित थे, देवदत्तनाथ टगोर, विवेकानन्द, रामतीथ तथा रवीन्द्रनाथ टैगोर उपनिषदों के अच्छे ज्ञाता थे, राजपत राय, गांधी तथा अरविन्द भगवद्गीता के गम्भीर व्याख्याकार थे, किन्तु आधुनिक भारतीय चिन्तन में 'महामात' बौद्धिष्ठ के 'अध्यात्म' अथवा 'मनुस्मृति' की शिक्षाओं को पुनर्जीवित करने का प्रयत्न नहीं किया गया है। आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन में ध्याम, बौद्धिष्ठ अथवा गुप्त के राजनीतिक चिन्तन की आधारभूत धारणाओं का प्रयोग नहीं किया गया है। अतः भारतीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में सातत्य का लोप हो गया है। पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के अधिकतर आधारभूत पद प्लेटो, अरस्तू, एक्विनास, हाब्स और जॉबेन में समान रूप से विद्यमान हैं। इस प्रकार विचारों की विविधता के बावजूद आधारभूत पदों की समानता का सातत्य तथा स्थायी परम्परा सबके देखने को मिलती है। तिलक, गांधी और अरविन्द की रचनाओं में उपनिषदों तथा गीता के कर्मयोग, त्याग, तपस्या, ज्ञान आदि पदों का प्रयोग किया गया है किन्तु, प्राचीन भारत के 'प्रकृतिसम्पद', 'मण्डल', 'रत्न' आदि राजनीतिक पदों का नाममात्र को भी प्रयोग नहीं हुआ है। इसलिए भारतीय राजनीतिक चिन्तन में हमें वह सातत्य देखने का नहीं मिलता जो पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन में पाया जाता है।

भारतीय विचारकों के दूसरे वर्ग की पश्चिम के प्रति प्रतिनिध्या अधिक सहानुभूतिपूर्ण थी। राममोहन राय को ईसाई ऐकेश्वरवाद तथा फ्रांसीसी ज्ञानोदीप्ति से प्रेरणा मिली थी। केशवचन्द्र सेन पर ईसाई परम्पराओं का गहरा प्रभाव था। राममोहन राय, केशवचन्द्र आदि कुछ विचारक विदेशी शासन को देश के लिए बरदान मानते थे। उनका प्रभाव दादाभाई, रानाडे, फीरोजशाह और गोखले पर पड़ा। रानाडे अध्यात्म के जमाने ऐतिहासिक सम्प्रदाय के सिद्धांतों तथा फ्रेडरिक लिस्ट के विचारों से प्रभावित थे। उनसे प्रेरित होकर ही उन्होंने अध्यात्म के सस्यापक सम्प्रदाय के विचारों का खण्डन किया। व्यक्तिगत जीवन में उन पर तुकाराम के उपदेशों का प्रभाव था किन्तु उनके सामाजिक दशन पर पाश्चात्य विचारधारा का प्रभाव देखने को मिलता था। मितवादी सम्प्रदाय के अन्य विचारकों पर भी पश्चिम की गहरी छाप थी। वे बुद्धि सहिष्णुता तथा 'याय के समर्थ' थे। उनका आशावादी दशन अठारहवीं शताब्दी के तुर्गो, कोर्देल आदि विचारकों के दशन से बहुत कुछ मिलता जुलता था। मत्सीनी के राष्ट्रवादी विचारों ने सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, लाला

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

साजपत राय तथा वी डी सावरकर को बहुत प्रभावित किया।⁴ अमेरिका तथा फ्रांस की क्रांतियाँ को ही नहीं बल्कि उन्नीसवीं और बीसवीं शताब्दी के सम्पूर्ण एशिया के राष्ट्रीय आन्दोलन को निरंतर प्रेरणा दी है। मूल अधिकारों की धारणा जिसका उल्लेख हम एनी बसेंट के कामनवेल्थ मान इण्डिया बिल (1925), नेहरू रिपोर्ट (1928), कराची कांग्रेस प्रस्ताव (1931) तथा वत आन भारतीय सविधान के तृतीय भाग में मिलता है अमेरिका तथा फ्रांस के प्रभाव का प्रत्यक्ष चोत्क है। हेगेल का प्रभाव ब्रजेन्द्रनाथ सेल, अरविन्द तथा सुभाषचन्द्र पर स्पष्टतः दखने को मिलता है। नीत्यों की अतिमानव की धारणा ने अश्वत अरविन्द तथा इन्क़ाल दोनों को प्रभावित किया, यद्यपि उन दोनों ने आध्यात्मिकता का पुट देकर अतिमानव की धारणा को बहुत कुछ बदल दिया है। महात्मा गांधी पर प्लेटो के विचारों, ईसा के पवतीय प्रवचन रस्किन तात्सताय थोयू, एडवर्ड कारपेंटर का प्रभाव पड़ा था यद्यपि उन्हें अपने आध्यात्मिक जीवन का अंतिम ठिकाण साजपत राय तथा रामचरितमानस में मिला था।⁵ रवीन्द्रनाथ टगोर पूर्व तथा पश्चिम के सांस्कृतिक समन्वय के सबसे बड़े सदेशवाहक थे। यद्यपि अपने परवर्ती जीवन में पारश्चात्य पार्श्विकता तथा साम्राज्यवादी अहंकार के विरुद्ध प्रतिक्रिया के फलस्वरूप टगोर अनुभव करने लगे थे कि प्रकाश पूर्व से ही प्राप्त हो सकेगा, फिर भी उनकी रचनाओं में हम समन्वयवाद की गहरी प्रवृत्ति देखने को मिलती है। उनका सावभौमवाद तथा विश्वराज्यवाद हम पीरी डूबॉय एंव द सेंट पीरी और काट का स्मरण दिलाता है। रूसी क्रांति के विचारों ने लाला साजपतराय तथा चित्तरंजनदास पर कुछ प्रभाव डाला था। जवाहरलाल नेहरू तथा सुभाषचन्द्र बोस पर रूस के प्रयोगों का अधिक गहरा प्रभाव पड़ा है। जवाहरलाल नेहरू तथा सुभाषचन्द्र बोस पर रूस के प्रयोगों का अधिक सिद्धांत से गम्भीर प्रेरणा मिली थी। एम एन राय तथा भारतीय समाजवादियों और साम्यवादियों पर माक्स का प्रभाव अत्यंत प्रचण्ड रहा है। यद्यपि बाद में विशेषकर 1946 के उपरान्त, एम एन राय माक्स व विचारों की मानववादी समीक्षा प्रस्तुत करने लगे, फिर भी उनके राजनीति दशन तथा तत्वशास्त्र को माक्सवाद ने बहुत कुछ प्रभावित तथा निर्मित किया था। भारतीय समाजवादी तथा साम्यवादी निरंतर बल देकर कहते आये हैं कि हम माक्स के अन्वेषण नहीं हैं फिर भी इससे इनकार नहीं किया जा सकता कि उनके सामाजिक विचार इतिहास की आर्थिक जीवन पद्धतियों से बहुत प्रभावित हैं। उह पश्चिमी ढंग की सामाजिक, राजनीतिक तथा आर्थिक अभिनवीकरण तथा राजनीतिक संगठन में विश्वास है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि 1757 से 1857 के युग में भारत में जो राष्ट्रीय विप्लववास्था रही उसने दो विचार सम्प्रदायों को जन्म दिया। रूस के उन् स्लाव मित्रों की भाँति जो रूस माता के उपासन थे, भारतीय पुनरुत्थानवादियों ने भारत माता को एक पवित्र तथा दयालु देवी मानकर उसकी पूजा की। उसी प्रकार यूरोपीयकरण व समर्थक रूसियों की भाँति कुछ भारतीय नेता भी चाहते थे कि पारश्चात्य विचारों तथा जीवन पद्धति को भारतीय जीवन में समाविष्ट कर लिया जाय। सम्प्रदायों के सधप के इस व्यापक सन्दर्भ में राजनीतिक चिन्तन का सम्बन्ध नवल जीवन के उस करने का प्रयत्न किया गया। अतः भारतीय राजनीतिक चिन्तन का सम्बन्ध नवल जीवन के उस सन्धीय अंग से नहीं है जिस 'राजनीतिक' कहा जाता है बल्कि उसका स्वरूप अवयवी तथा व्यापक है, और वह भारतीय सम्प्रदाय के प्रमुख आदर्शों के सम्मेलन में राजनीति की समस्याओं की विवचना करता है।

जो बुनियादी समस्याएँ भारतीय राजनीतिक चिन्तन का विषय हैं उनकी उत्पत्ति सम

राष्ट्रीयता का राष्ट्र के प्रति का अनाध्यापन बन गया था। पात ने म.सी.वी. का इन्टिक्शन नहीं स्वाकार दिया (बा. सी. पात *Nationality and Empire* पृ. 29)।
 विश्वनाथ प्रसाद वर्मा *Political Philosophy of Mahatma Gandhi* (तृतीय नारायण अवबाल भाग २, 1959) अध्याय 9।

वालीन राजनीतिन, आर्थिक तथा सामाजिक परिस्थितियो से हुई है। ब्रिटिश सरकार ने जो साविधानिक सुधार प्रारम्भ किये उन्हाने वादविवाद तथा आन्दोलन के लिए सामग्री प्रदान की। 1892 तथा 1909 के भारतीय परिषद अधिनियम तथा 1919 और 1935 के भारतीय शासन अधिनियमों से ऐसी अपरिमित सामग्री उपलब्ध हुई जिसका लेकर सावजनिक वादविवाद चला और केन्द्रीय तथा प्रांतीय विधान सभायाँ, राजनीतिक सम्मेलन तथा कांग्रेस के अधिवेशन म प्रस्ताव पारित किये गये। भारतीय राष्ट्रवादी अधिक असा में स्वशासन की माँग कर रहे थे। किन्तु ब्रिटिश ससद अपनी साम्राज्यवादी नीति के कारण रियायते देने में आनाकानी और कजूसी कर रही थी। इस विषय म भारत तथा यूरोप के बीच बहुत कुछ सादृश्य देखन को मिलता है। सोलहवीं शताब्दी में फ्रांस म राजा तथा सामन्तों के बीच सघर्ष चले। उन्हाने ऐसी ठोस समस्याओं को उत्पन्न किया जो राजनीतिक चिन्तन का विषय बन गयी। ग्यारहवीं से चौदहवीं शताब्दी तक पोपा तथा सम्राटों के बीच विवाद चला, उसने जॉन आब सात्सवरी, टॉमस एक्विनास, एंगोडिउस रामेनुस आदि पोप समयका तथा जान आब पेरिस, दांते और मार्सिलियो आब पाडुआ आदि साम्राज्यवादियों के चिन्तन के लिए सामग्री प्रदान की। उसी प्रकार ब्रिटिश साम्राज्यीय नीकरसाही तथा भारतीय राष्ट्रवादियों की उदीयमान राजनीतिक शक्ति के बीच जो सघर्ष हुआ उसने आधुनिक भारतीय राजनीतिन चिन्तन के लिए परिस्थितियाँ तथा सद्म उत्पन्न किया। चूँकि समस्याएँ उग्र थी और उनके तात्कालिक समाधान की आवश्यकता थी, इसलिए सघर्ष म अधिक शक्ति लगायी गयी, और आधारभूत प्रत्ययों तथा सामाजिक और राजनीतिक दशन के प्रयोगों के सैद्धांतिक निरूपण की ओर उतना ध्यान नहीं दिया गया।

भारतीय राजनीतिक चिन्तन का प्रमुख विषय राष्ट्रवाद रहा है। राष्ट्रवाद के कारणों तथा उसके अंगों की सागोपाग विवेचना की गयी है। राष्ट्र, राज्य, जनता, राष्ट्रजाति तथा राष्ट्रवाद के बीच भेद को समझन का भी कुछ प्रयत्न किया गया है। भारतीय लेखकों तथा प्रचारकों ने मिल, रैनन, ब्रूटस्ली आदि की राष्ट्रवाद सम्बंधी रचनाओं का उद्धृत किया है। किन्तु राजनीति, विज्ञान तथा विधिशास्त्र के प्रभुत्व, स्वतंत्रता, राज्य की विधिक तथा अवयवी प्रकृति आदि अंग जटिल प्रत्ययों का निक्षेपत विश्लेषण नहीं किया गया है। यदाकदा इन विषयों का उल्लेख देखने को मिलता है, किन्तु सम्पूर्ण विषयवस्तु का विशद तथा गम्भीर विवेचन नहीं हुआ है। लेकिन राष्ट्रवाद के सिद्धांत की व्याख्या करने म भारतीय राजनीतिक नेताओं ने सवप्रमुख गहरी सूझबूझ से काम लिया है। भारतीय चिन्तन में राष्ट्रवाद की धारणा के सम्बंध में अनेक दृष्टिकोण अपनाये गये हैं, उनमें से तीन का उल्लेख करना पर्याप्त होगा। दादाभाई नौरोजी, आर सी दत्त तथा गोपालकृष्ण गोखले की रचनाओं म राष्ट्रवाद के आर्थिक आधारों का विश्लेषण किया गया है। उन्ह भारतीय पूँजीपति वर्ग का सचेत समर्थक मानना अतिशयोक्ति होगी। उनकी रचनाओं तथा निष्कर्षों में भारतीय अर्थतंत्र की शीघ्रनीय दशा का चित्रण किया गया है। वह उदीयमान पूँजीपति वर्ग के दृष्टिकोण से ही नहीं किया गया, बल्कि उसमें देहाती जनता का भी ध्यान रखा गया है। गोखले ग्रामीण जनता के कष्टों और दुखों को दूर करने के उपायों की निरंतर चर्चा किया करते थे। राष्ट्रवाद की समस्या के सम्बंध में दूसरा दृष्टिकोण उन लोगों का था जो राष्ट्र के देवत्व में आस्था रखते थे। बकिम, पाल चितरजनदास तथा अरविंद मातृभूमि को पवित्र सत्ता मानते थे। उनकी दृष्टि म वह केवल भौतिक सत्ता अथवा भौगोलिक प्रदेश नहीं थी। अतः बंगाल के अतिवादियों न राष्ट्रवाद के प्रचार में ऐसी श्रेष्ठ वाकपटुता का पुट जोड़ दिया जिसने हिंदू जनता की चेतना पर स्थायी प्रभाव डाला। राष्ट्रवाद के सम्बंध में तीसरा दृष्टिकोण जिन्ना तथा मुस्लिम लीग का था। वह बहुत ही विध्वंसक तथा विघटनकारी था। उनका कहना था कि भारत के उप महाद्वीप म दो राष्ट्र हैं। वे रीति रिवाज, निष्ठाचार, जीवन दशन तथा सामाजिक और राजनीतिक समस्याओं के प्रति दृष्टिकोण की दृष्टि से एक दूसरे से पूणत भिन्न हैं। इस द्विराष्ट्र सिद्धांत के विरुद्ध हिंदू पुनरुत्थानवाद के नेताओं ने यह सिद्धांत प्रतिपादित किया कि इस देश में केवल हिंदू ही राष्ट्र हैं, अन्य तत्त्व अल्पसंख्यकों की कांठि में आते हैं। इस प्रकार 1938 से 1947 तक

सिद्धांत है।⁷ सत्याग्रह की धारणा का आधार इस बात की अनुभूति है कि मनुष्य की स्वतंत्र नैतिक इच्छा और अंतःकरण स्वायत्ततासम्पन्न तथा स्वतः स्फूर्त होते हैं। सत्याग्रह मनुष्य की गरिमा तथा अंतःकरण के उद्धार का आध्यात्मिक प्रयत्न है। सत्याग्रह के मूल में यह धारणा है कि मनुष्य की आत्मा सर्वोपरि है और 'याय, सत्य तथा पुण्य' के लिए सघर्ष करना उसका स्वामाविक धर्म है। गांधीजी ने अनेक कष्ट और यातनाएँ भोगकर इस सिद्धांत को पुनर्जीवित किया। इस समय समग्रवाद, सत्तात्मक पद्धतियों तथा वैयक्तिकरण का बोलबाला है, और नाभिकीय विनाश का भय कोरी कल्पना नहीं है। ऐसी स्थिति में आशा की जाती है कि सत्याग्रह विवेक, सयम, शिष्टता, शांति और स्वतंत्रता में विश्वास रखने वालों के हाथों में एक ऐसा अस्त्र सिद्ध होगा जिससे वे शक्ति और सम्पत्ति के ठेकेदारों के विरुद्ध विद्रोह कर सकेंगे और मानव गरिमा की स्थापना करने में समर्थ होंगे।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन का तीसरा महत्वपूर्ण योगदान मानवेन्द्रनाथ राय का नवीन मानववाद है। टैगोर, अरविन्द और गांधी भी आध्यात्मिक मानववादी थे। जवाहरलाल नेहरू ने अपनी 'भारत की खोज' में वैज्ञानिक मानववाद का समर्थन किया है। किंतु मानवेन्द्रनाथ राय ने मानववाद के दर्शन की विशद विवेचना की है, और उनका मानववाद वैज्ञानिक भौतिकवादी ब्रह्माण्ड शास्त्र पर आधारित है। राय को भारतीय चिंतन के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान देने के लिए उनकी सविस्तर प्रस्थापनाओं से सहमत होना आवश्यक नहीं है। नवीन मानववाद यह स्वीकार करता है कि विज्ञान की सृजनात्मक शक्तियों का अधिक अच्छे समाज के निर्माण के लिए महत्व है, और साथ ही साथ उनका विश्व तथा जीवन की व्याख्या की पद्धति के रूप में भी प्रयोग किया जा सकता है। यह सम्भव है कि आधुनिक भारतीय समाज में घमनिरेषता की वृद्धि के साथ साथ राय का नवीन मानववाद, जिसमें स्वतंत्रता, बुद्धि तथा विश्वराज्यवाद पर बल दिया गया है, बुद्धि-जीवियों को अधिक आकृष्ट करने लगे। यद्यपि वह कोई मौलिक संदेश नहीं देता, किंतु व्यापकता की दृष्टि से उसका महत्व है।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन तक तथा सिद्धांत की दृष्टि से पर्याप्त रूप में परिपक्व और परिभाषित नहीं है। अब तक उसके मुख्य प्रवर्तक सामाजिक तथा राजनीतिक नेता रहे हैं, न कि निर्लिप्त दार्शनिक तथा विधिविद। यूरोप में परिपक्व राजनीतिक चिंतन का मूलन विद्वानों तथा दार्शनिकों ने किया है। कुछ राजनेताओं का भी उदाहरण है जिन्होंने राजनीतिक चिंतन पर लिखा है। सिसैरो, लाइनिस्, हेलीफैक्स बोलिंगब्रुक और बक ऐसे सावजनिक नेता थे जिन्होंने महत्वपूर्ण ग्रंथ लिखे। भारतीय राजनीतिक चिंतन उन राजनीतिक कार्यकर्ताओं की मृष्टि है जिनके पास ध्यस्त जीवन के कारण शुद्ध मनन तथा दार्शनिक चिंतन के लिए न समय था और न शक्ति। उनका मुख्य काम विचारा को लोकप्रिय बनाना तथा राष्ट्रीय मुक्ति की योजनाओं का कार्यान्वित करना था। इसलिए आधुनिक राजनीतिक चिंतन में हमें न तो हॉब्स और प्रीन जसा सर्कानुयुक्त विवेचन देखने को मिलता है, और न किसी न ग्रीसस और पूर्णडोफ के सहज विमाल ग्रंथ ही लिखे हैं। राममोहन राय से लेकर गांधी, नेहरू और बोस तक आधुनिक राजनीतिक चिंतन के अध्ययन के लिए विद्यार्थी को राजनीतिक और सामाजिक नेताओं की रचनाएँ पढ़नी पड़ेगी। चूंकि वे नेता थे, इसलिए उनमें वह दार्शनिक निर्लिप्तता और तटस्थता नहीं थी जो विद्या-रात्मक चिन्तन के लिए आवश्यक होती है। वे परिस्थितियों में दूबे हुए थे। इंग्लैण्ड और अमेरिका के राजनीतिक चिंतन के अध्ययन के लिए विद्यार्थी को वाकर लिड्से, साम्नी बाल, गरियम, मंकाइवर आदि की रचनाएँ पढ़नी पड़ती हैं। वह चर्चिल, एटनी, रजवैल्ट अथवा आइजन हॉवर के विचारा का अध्ययन नहीं करता। भारतीय राजनीतिक चिंतन को अभी अपने लक्ष्मी, बाल और मनहाईम उत्पन्न करने हैं। अतः आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन के गोप्यता की आवश्यकता

7 मैं अपनी पुस्तक *Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya* में 'गांधी' की सविस्तर समीक्षा की है। उसे इस ग्रंथ का पूरा माना जा सकता है।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन

स्यकतावश राजनीतिक नेताओं की रचनाओं का अनुशीलन करना पड़ता है, यद्यपि उनमें दायनिक गहराई तथा सूक्ष्म समाजशास्त्रीय विश्लेषण का अभाव है। इस प्रकार हम देखते हैं कि आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन पद्धति की दृष्टि से अपरिपक्व है। उसके प्रवक्तव्यों के पास वस्तुगत तथा सुनिश्चित राजनीति विज्ञान के आधारों की विवेचना करने के लिए न समय था और न योग्यता। इसलिए उनकी पद्धति मनोगत, अतः प्रजात्मक तथा सूत्रात्मक है। कभी-कभी उसमें पत्रकारों जसा पक्षपात और दुर्भाव भी देखने को मिलता है। जिन नेताओं के विचारों का इस ग्रंथ में विश्लेषण किया गया है उनमें कुछ ने अपने विचारों में अरस्तू अथवा मार्सीलियों की रचनाओं जैसे सूक्ष्म और गम्भीर विश्लेषण की आशा करना उपहासास्पद होगा। श्रद्धानंद और मालवीय की रचनाओं में थोड़ा और हास की सी सैद्धांतिक गहराई नहीं है। नरेन्द्रदेव और सुभाषचंद्र बोस सैद्धांतिक परिपक्वता की दृष्टि से बाल भास्कर, रोजा लुक्जम्बुग अथवा हिंटरलैंड की समानता नहीं कर सकते। गोखले की महान रचनाएँ सैद्धांतिक परिपक्वता की दृष्टि से बक, मकौले और मिल की रचनाओं के समकक्ष नहीं रखी जा सकती। अतः सैद्धांतिक परिपक्वता का दाशकिक गहराई और तार्किक सूक्ष्मता की दृष्टि से आधुनिक शास्त्रात्मक राजनीतिक चिंतन आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिंतन की तुलना में अधिक मूल्यवान् तथा विविधतापूर्ण है। किंतु इस प्रसंग में सांस्कृतिक सापेक्षतावाद की ध्यान में रखना सामंदायिक होगा। यह आशा करना भारतीय चिंतन के साथ अन्याय करना होगा कि वह हान्स की नियम तक पद्धति और सत्कृति की अपनी रचना प्रणाली होती है। कौटिल्य और शुन के समय से अब तक फलतः गांधी राजनीतिक जीवन के निर्माण में सहायता देने के लिए होती हैं। उन्हें शुद्ध विचारवादी राजनीतिक सुझाव देना ही भारतीय चिंतन का मुख्य प्रयोजन रहा है।

स्वतंत्र भारत ने लोकतंत्र के सदीय रूप की अंगीकार कर लिया। उसने सामाजिक तथा आर्थिक 'पाय' के सिद्धांतों में भी आस्था प्रकट की है। इस विशाल प्रयोग में नयी समस्याओं का जन्म होगा और उनके समाधान की आवश्यकता पड़ेगी। एक पिछड़े हुए कृषि-प्रधान देश में सावजनिक लोकतंत्र को सफल बनाने के लिए गहरा राजनीतिक चिंतन की आवश्यकता होगी। हमें आशा है कि लोकतंत्र की यह गम्भीर चुनौती भारतीय राजनीतिक चिंतन की आवश्यकता होगी। दायों को जन्म देगी। तीन आधारभूत क्षेत्र हैं जिनमें भारत के लोकतान्त्रिक तथा समाजवादी प्रयोग मौलिक विचारों को जन्म दे सकते हैं। भारत सत्तार का सबसे बड़ा लोकतान्त्रिक तथा समाजवादी प्रयोग देश में वयस्क मताधिकार का सिद्धांत स्वीकार कर लिया गया है जहाँ की बहुसंख्यक जनता निरक्षर है और जहाँ के अस्ती प्रतिशत लोग सौंपानिक रूप में सगठित जाति व्यवस्था में विभक्त हैं। यह जाति व्यवस्था लगभग साठे तीन हजार वर्ष पुरानी सड़ी गली व्यवस्था है। इस पुरातन तथा विघटनकारी जाति-व्यवस्था का आधुनिक लोकतान्त्रिक समानतावाद के साथ समन्वय करना एक गम्भीर समस्या है। यह पहला क्षेत्र है जिसमें भारतीय विचारकों कुछ मौलिक चिंतन कर सकते हैं। लोकतान्त्रिक विकेंद्रिकरण दूसरा महत्वपूर्ण क्षेत्र है। एनी बंसेट, सी आर दास तथा महात्मा गांधी पंचायत प्रणाली का पुनर्जीवित करना तथा उसमें नवजीवन का संचार करना चाहते थे। भारतीय संविधान के नीति निर्देशक सिद्धान्तों में भी ग्राम पंचायतों को प्रोत्साहन देने पर बल दिया गया है। बलवंत राय मेहता समिति के प्रतिवेदन के आधार पर राजस्थान केरल तथा आंध्र प्रदेश में ग्राम पंचायत पंचायत समिति तथा जिला-परिषद की तीमजिली व्यवस्था को कार्यान्वित किया जा रहा है। आधुनिक ग्राम पंचायतें पुरानी पंचायतों का नवीन रूप मात्र नहीं हैं। विकास सम्बन्धी अनेक बाधें सुधरे कर दिये गये हैं। अतः वे एक दूसरा क्षेत्र हैं जहाँ लोकतान्त्रिक विकेंद्रिकरण से सम्बन्धित मौलिक चिंतन किया जा सकता है। नियोजन का तीसरा क्षेत्र है जहाँ 'लोक' चिंतन का प्रादुर्भाव हो सकता है। भारत पिछड़ा हुआ देश है प्रति व्यक्ति आय शोचनीय है

और उत्पादन की क्षमता बड़ी कम है। ऐसे देश की आर्थिक नौकरशाही के आक्रमण से जनता के अधिकारों की रक्षा करके लोकतन्त्र को जन-जीवन में साक्षात्कृत करना नियोजन का एक अपरिहार्य अंग है। यह समस्या भी विचारकों तथा नियोजकों की शक्तियों के लिए एक चुनौती सिद्ध होगी। अतः यद्यपि पिछली दो शताब्दियों के भारतीय राजनीतिक चिन्तन में मौलिकता तथा सृजनात्मकता का अभाव है, फिर भी निराशा का कोई कारण नहीं है। स्वतन्त्रता के आगमन से राष्ट्र की शक्तियाँ उन्मुक्त हुई हैं। जब देश पराधीन था उस समय उसे किसी न किसी प्रकार विदेशी शक्तियों के फौलादी शिक्के में मुक्त करना ही एकमात्र काम था। इसलिए राष्ट्रवाद भारतीय राजनीतिक चिन्तन की मुख्य समस्या थी किन्तु स्वाधीनता की प्राप्ति से और नये राजनीतिक, प्रशासकीय तथा आर्थिक प्रयोगों के प्रारम्भ किये जाने से हम आशा होने लगी है कि भारतीय राजनीतिक चिन्तन का सजनात्मक युग क्षीघ्र ही आने वाला है।

26

लोकतन्त्र तथा भारतीय सस्कृति

हमको विश्व का सबसे बड़ा लोकतान्त्रिक राष्ट्र होने का शौरव प्राप्त है। संयुक्त राज्य अमेरिका की भूमि आकार में भारतीय संघ की भूमि से लगभग दुगुनी है, किन्तु हमारे निर्वाचक की संख्या (अठारह करोड़ से अधिक) अमेरिका की सम्पूर्ण जनसंख्या से अधिक है। 1950 में भारत ने एक लोकतन्त्रीय सर्वधार्मिक प्रणाली को कार्यान्वित करने का विशाल प्रयोग आरम्भ किया। यह प्रयोग एक ऐसे अविकसित एशियाई देश में आरम्भ हुआ जहाँ राजतन्त्रीय निरंकुशता, अल्पतन्त्रीय सामन्तवाद, ज्ञान विरोधी पुरोहित वर्ग तथा पिछड़ी हुई अर्थ व्यवस्था की शताब्दियों पुरानी परम्पराएँ चली आ रही थी। फिर भी भारतीय लोकतन्त्र को सामान्य उपलब्धियों सराहनीय है। इस देश में 1952, 1957, 1962, 1967 तथा 1971 के पाँच आम चुनाव हो चुके हैं। केन्द्र तथा विभिन्न राज्यों में जो शासकीय निकाय हैं उनके चयन की औपचारिक प्रणाली लोकतन्त्र के सभी सिद्धांतों को पूरा करती है। केरल में साम्यवादी सरकार की जो स्थापना हुई वह इस बात की द्योतक है कि भारतीय गणतन्त्र निर्वाचक के नियंत्रण को स्वीकार करने के लिए तैयार है। संसार के अन्य लोकतान्त्रिक देशों की भाँति भारतीय शासन में भी अनेक दुर्बलताएँ हैं, किन्तु वे निराशा का कारण नहीं हैं, बल्कि वे नयी चुनौतियाँ हैं जिन पर विजय प्राप्त करनी है।

यह एक ऐतिहासिक सत्य है कि आज भारत में लोकतन्त्र के जो कारण तथा न्यायविधि काम कर रहे हैं वे पश्चिम से और विशेषकर इंग्लैंड से लिये गये हैं। यद्यपि भारत का प्रभुत्व-सम्पन्न लोकतान्त्रिक गणराज्य अभी केवल पच्चीस वर्ष पुराना है, किन्तु देश में राजनीतिक सविधानवाद के प्रयोग लगभग दो सौ वर्ष से होते आये हैं। इसमें सन्देह नहीं कि ईस्ट इण्डिया कम्पनी का शासन साम्राज्यीय सत्तावादी ढंग का था, फिर भी नियमबद्ध सविधानवाद की धीमी तथा प्रारम्भिक ढंग की परम्परा कम्पनी के शासन के प्रारम्भ से ही काम करने लगी थी। 1773 का रेग्युलेशन एक्ट तथा 1784 का पिट्स इण्डिया एक्ट इसके उदाहरण हैं। बक ने चार्ल्स हेस्टिंग्स के कुत्सित इरादों का जो भंडाफोड़ किया था उससे कम्पनी के शासन में न्यायिक भावना का प्रारम्भ हुआ। 1793, 1813, 1832 और 1853 के चारटर एक्ट नियमबद्ध सविधानवाद की दिशा में महत्वपूर्ण कदम थे। 1757 तथा 1857 के बीच भारतीयों का राजनीतिक शासन की प्रक्रिया में भाग लेने का प्रश्न नहीं उठता था। जब इंग्लैंड की सरकार ने देश के शासन की बागडोर प्रत्यक्ष रूप से अपने हाथ में ले ली तो धीरे-धीरे स्थानीय शासन, उत्तरदायी शासन तथा स्वशासन की दिशा में महत्वपूर्ण कदम उठाये गये। देश में ब्रिटिश उदारवाद, दार्शनिक उन्नतवाद तथा राजनीतिक एवं आर्थिक सुधारों के विकास का प्रभाव धीरे-धीरे अनुभव किया जाने लगा। भारतीय पुनरुत्थान तथा प्रारम्भिक राष्ट्रवाद के नेताओं ने स्वतंत्रता अधिकारों सहभागी नागरिकता तथा साम्राज्य-

वादी शोषण से मुक्ति के नाम पर जनता से अपील की। 1947 का भारतीय स्वतंत्रता अधिनियम तथा 1950 में स्थापित किया गया प्रभुत्वसम्पन्न लोकतन्त्रात्मक गणराज्य का संवैधानिक ढांचा एक अर्थ में भारतीयों को परिपक्वों में सम्मिलित करने की उस प्रक्रिया की परिणति है जिसका प्रारम्भ 1861 के अधिनियम के साथ हुआ था। अतः यह एक ऐतिहासिक तथ्य है कि आज भारत में लोकतन्त्र के जो कारण कार्य कर रहे हैं वे पश्चिम के राजनीतिक अनुभवों से लिये गये हैं।

लोकतन्त्र के दो अर्थ हैं—एक राजनीतिक और दूसरा दार्शनिक। राजनीतिक प्रणाली के रूप में उसका अर्थ है जनता का शासन। अठारहवीं शताब्दी के सिद्धांतकारों ने राष्ट्र के प्रभुत्व की धारणा का प्रतिपादन किया था। रूसी समाज की सामान्य इच्छा का समर्थन था। टीमोस पेन ने अपने मानव अधिकारों के सिद्धांत के आधार पर समकालीन समाज की परम्परागत धुनियादों को चुनौती दी। उन्नीसवीं शताब्दी में अब्राहम लिंकन ने 'जनता का, जनता के द्वारा तथा जनता के लिए' शासन का संदेश दिया। किंतु आज वे विशाल क्षेत्रों वाले राज्यों में उन परिस्थितियों को पुनः उत्पन्न करना सम्भव नहीं है जो पैरीक्लीज के युग में एथेंस में विद्यमान थी। स्विट्जरलैंड के कुछ प्रान्ता (कैंटन) में प्रत्यक्ष लोकतन्त्र भले ही सम्भव हो सके, किंतु बड़े देशों में आज लोकतन्त्र इसी अर्थ में सम्भव हो सकता है कि जनता को राज्य की नीति के मूल आधारों में सम्बंध में अपनी सम्मति प्रकट करने तथा विधानाग के सदस्यों और सर्वोच्च कार्यपालिका को चुनने का अधिकार दे दिया जाय। एक राजनीतिक सिद्धांत के रूप में आज लोकतन्त्र का अर्थ अप्रत्यक्ष अर्थात् प्रतिनिधि लोकतन्त्र ही है।

हमारे देश में लोकतान्त्रिक शासन की राजनीतिक परम्पराओं का प्रचलन नहीं था। जिन संघों अथवा गणों का पाणिनि की 'अष्टाध्यायी' में, सिक्किम के आक्रमण के समय भारत का पतन करने वाले यूनानियों के वृत्तांतों में और बौद्ध साहित्य तथा महाभारत में उल्लेख आता है वे लोकतन्त्र नहीं थे, अधिक से अधिक उन्हें अमिताभतन्त्रीय गणतन्त्र कहा जा सकता है। यह सत्य है कि अथर्वाक्ष ने कोटिल्य ने प्रशासन में मंत्रियों की सहायता का उल्लेख किया है किंतु उस काल में मंत्रियों के जनता द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों के प्रति उत्तरदायी होने का सिद्धांत प्रचलित नहीं था। परवर्ती युग में भी 'सभा' और 'समितियाँ' केवल परामर्श देने का काम करती थीं। हा, यह सम्भव है कि वैदिक काल में समिति सम्पूर्ण जन की सभा रही हो। मौय, गुप्त, बर्हण, चालुक्य तथा राष्ट्रकूट आदि वंशों के साम्राज्यीय शासन के विकास के साथ-साथ पुरानी गणतन्त्रीय व्यवस्था का मूलोच्छेद हो गया। तुर्क-अफगान तथा मुगल शासन के अन्तर्गत ऐसी स्वायत्ततापूर्ण संस्थाओं का विकास न हो सका जो शासकों पर नियंत्रण रख सकती अथवा उनकी शक्ति को सीमित कर सकती। शिवाजी का मराठा राजतन्त्र भी उदार निरंकुशवाद का ही नमूना था। इस प्रकार हम देखते हैं कि जब 1950 में प्रभुत्वसम्पन्न राज्य की लोकतान्त्रिक प्रणाली की स्थापना की गयी उस समय देश में लोकतान्त्रिक संविधानवाद की कोई देशज परम्पराएँ नहीं थी। यहाँ तक कि स्वशासन पर आधारित ग्राम पंचायतें भी निष्क्रिय अथवा नष्ट हो चुकी थीं। आज की ग्राम पंचायतों का केवल नाम पुराना है, वास्तव में वे केन्द्रीय या राज्य सरकार की कृति हैं, और ये सरकारें स्वयं पाश्चात्य नमूने पर निर्मित हैं। वर्तमान भारतीय लोकतन्त्र का आधार आंशिक रूप में परिपक्व शासन की वंशपरम्पराएँ हैं जिनका सूत्रपात भारत की पुरानी ब्रिटिश सरकार ने किया था। अतः स्पष्ट है कि भारत का राजनीतिक लोकतन्त्र पाश्चात्य प्रणाली के आधार पर प्रारम्भ किया गया है। चीन, स्पेन तथा बाइरम जमनी में लोकतन्त्र का जो उद्मूलन हुआ उसका दुःखद इतिहास हम चेतावनी देता है कि अपने प्रारम्भिक वर्षों में लोकतान्त्रिक सरकारों को इसलिष्ट गम्भीर स्तर का सामना करना पड़ता है कि लोकमानस में उसकी जड़ें गहरी नहीं होती हैं। अतः देश में लोकतन्त्र को सफल बनाने के लिए हमें दृढ़ संकल्प और साहस से काम लेना पड़ेगा।

लोकतन्त्र कोरी राजनीतिक पद्धति अथवा सिद्धांत नहीं है। वह हम सबसे कुछ अधिक है। वह वस्तुतः एक जीवन प्रणाली है। वह सामाजिक तथा नैतिक जीवन का दर्शन है। अठारहवीं शताब्दी में लोकतन्त्र का केवल राजनीतिक अर्थ माना जाता था। उसका स्वतंत्रता तथा प्रतिपत्ति के प्राकृतिक अधिकार पर अधिक बल था। उन्नीसवीं शताब्दी में राजनीतिक

सामाजिक तथा आर्थिक तत्व भी समाविष्ट कर दिया गया। अमेरिका में दासों की मुक्ति (1865), रूस में अद्ध दासों की मुक्ति (1861) तथा उदारवाद, मानसवाद और राज्य समाजवाद का उदय—इन सबसे इस धारणा की पुष्टि हुई कि 'यायपूण अथतत्र तथा वगविहीन सामाजिक व्यवस्था व बिना मताधिकार पर आधारित लोकतन्त्र एक ढकोसला है। बीसवीं शताब्दी में शिक्षा के प्रसार तथा मनोविज्ञान के विकास ने इस सिद्धांत को लोकप्रिय बना दिया है कि राजनीतिक लोकतन्त्र की सफलता के लिए ज्ञान का सार्वभौम प्रसार अत्यावश्यक है, और 'नागरिका' के व्यक्तित्व का निर्माण लोकतांत्रिक आधार पर किया जाना चाहिए। दूसरे शब्दां में, यह विश्वास किया जाता है कि लोकतन्त्र की सफलता के लिए हमें ऐसे नागरिकों की आवश्यकता है जो समझी तथा चतुर हों, जिनमें अपने को विभिन्न प्रकार की सामाजिक परिस्थितियों के अनुकूल बनाने की क्षमता हो, जिनकी विश्व की समस्याओं में व्यापक रुचि हो, जो उदासीन तथा आत्मवादी न हों, बल्कि स्वतः स्फूर्त सामुदायिक कार्यकलाप में अभिन्न करने की तीव्र तथा क्रियाशील क्षमता रखते हों। अतः वर्तमान में लोकतन्त्र को एक प्रकार का धर्म माना जाने लगा है वह समाज तथा राजनीति के सम्बन्ध में एक प्रकार का मूल्यात्मक दृष्टिकोण बन गया है, वह एक ऐसा धर्म है जो मनुष्य का इस ढंग से पुनर्निर्माण करना चाहता है कि वह मानववादी तथा मजनात्मक अथवा पराजवादी बन सके। यदि हम लोकतन्त्र की इस व्याख्या को स्वीकार करें और उसे पारस्परिक सहयोग तथा सामंजस्य का एक सिद्धांत मान लें तो भारतीय सस्कृति की परम्पराएँ उसका ठोस आधार बन सकती हैं और उसका पूर्ण सिद्ध हो सकती हैं। यहाँ मुझे आध्यात्मवाद तथा आत्मवाद की श्रेष्ठता प्रदर्शित करने की तत्त्वशास्त्रीय समस्या से प्रयोजन नहीं है। मैं ईश्वर तथा आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में हेतुशास्त्रीय तर्कों में नहीं उलझना चाहता। मेरी समस्या तो केवल राजनीतिक है। मैं यह दिखाना चाहता हूँ कि भारतीय सस्कृति के मूल विचार लोकतन्त्रीय दशन के विरोधी नहीं हैं, बल्कि वे एक ऐसे मन तथा एक ऐसी चिन्तन प्रणाली का पोषण कर सकते हैं जो लोकतन्त्र के पक्ष को बल प्रदान कर सकें।

भारतीय सस्कृति का आधारभूत धारणा यह है कि विश्व के मूल में एक आदि आध्यात्मिक सत्ता विद्यमान है। यह सत्य है कि अनेक बौद्ध सम्प्रदाय, प्रारम्भिक सारथ्य एवं भीमासता सम्प्रदाय तथा चारवाक भौतिकवादी किसी निरपेक्ष सार्वव्यापक सत्ता में अथवा सगुण ईश्वर में विश्वास नहीं करते थे। फिर भी बहुसंख्यक भारतीय विचारक तथा दार्शनिक एवं निरपेक्ष आध्यात्मिक अत्यन्त सत्ता को स्वीकार करने के पक्ष में थे। आध्यात्मिक जीवन-दशन के अनुयायियों में बहुसंख्यक ऐसे हैं जिन्हें 'रहस्यात्मक ढंग की सच्ची रूपांतरकारी अनुभूति' नहीं हुई है, फिर भी वे एक बौद्धिक सिद्धांत तथा परम्परागत विश्वास के रूप में आध्यात्मिक दृष्टिकोण को अंगीकार करते हैं। एक राजनीतिक सिद्धांत के रूप में लोकतन्त्र आध्यात्मिक तत्त्वशास्त्र के सम्बन्ध में कुछ भी नहीं कहता। वह तो उसे व्यक्तियों के निजी जीवन का मामला तथा शास्त्रीय विवाद का विषय मानता है। वह इस सिद्धांत को स्वीकार करता है कि नास्तिकता, आध्यात्मवादियों तथा भौतिकवादियों, सभी के साथ समान व्यवहार किया जाय। इसी साम्यवाद के कुछ समयक उग्र नास्तिक थे और धर्म का विनाश करने में विश्वास करते थे। किंतु लोकतन्त्र को आध्यात्मिक विश्व-दशन के सम्बन्ध में कुछ भी नहीं कहना है। वह ब्रह्माण्ड शास्त्र तथा आधारभूत प्रयोजन शास्त्र की समस्याओं को अपने क्षेत्र से परे का विषय मानता है। यद्यपि भारत का आध्यात्मवादी लोकतन्त्र मनुष्य की आस्था की समस्याओं के सम्बन्ध में मौन है फिर भी यह कहा जा सकता है कि आध्यात्मिक विश्व-दशन लोकतन्त्र की नींव को अवश्य ही बल प्रदान करेगा। मैं आध्यात्मवाद की तत्त्वशास्त्रीय श्रेष्ठता का समयन नहीं कर रहा हूँ। मेरा कथन केवल यह है कि राजनीतिक दृष्टि से आध्यात्मिक तत्त्वशास्त्र लोकतन्त्र के आधार को मजबूत बना सकता है। आध्यात्मवाद मनुष्य के व्यक्तित्व को एकता प्रदान करता है। आजकल जबकि प्रतिस्पर्धा तथा अज्ञानमूलक सामाजिक-आर्थिक व्यवस्था के कारण समूहों तथा व्यक्तियों के सबंध निरुद्धा छाये हुए हैं इस प्रकार की एकता अत्यन्त आवश्यक है। विभिन्न प्रकार की आर्थिक तथा सामाजिक समस्याओं की वृद्धि, आसन्न सघर्षों का निरन्तर भय और यहाँ तक कि युद्ध जीवन के अनेक क्षेत्रों में अज्ञात तथा अविवेक का राज्य, ये सब बातें स्नायविक तनाव तथा मानसिक दबाव उत्पन्न करती हैं। मानसिक कुसामंजस्य जिनसे मनोविकार उत्पन्न होते

हैं, हीनता ग्रथियाँ तथा बिही ठोस मूल्यो मे आस्था का अभाव, आदि लोकतंत्र के लिए भारी खतरा है। आध्यात्मिक दृष्टिकोण बिद्व तथा उसके घोर अतबिरोधी को बुद्धिमूलक सिद्ध करता है, वह मनुष्य के त्रियावलाप को एक दिशा देता है तथा यह बतलाता है कि ब्रह्माण्ड एक प्रयोजनयुक्त व्यवस्था है जब तब मनुष्य को बिही आधारभूत तारिबक मूल्यो मे आस्था नहीं है, तब तक लोक-तंत्र सफल नहीं हो सकता। भारतीय जनता का आध्यात्मिक दृष्टिकोण मे बिश्वास है, और उस पर परिचम के बौद्धिक नास्तिकवाद (सबखण्डनवाद) का प्रभाव नहीं है, अत वह लोकतांत्रिक दर्शन को पुष्ट करने की निरापद मनोवैज्ञानिक सामग्री धन सकती है। इस प्रकार आध्यात्मिक बिश्व दर्शन का, जो भारतीय सस्कृति का एक महत्वपूर्ण तत्व है, बुनियादी राजनीतिक परिणाम यह है कि वह ध्यस्तित्व के एकीकरण और सघटन का माग बिखसाता है, और यह लोकतंत्र की सफलता के लिए अत्यंत आवश्यक है।

आध्यात्मिक तत्वशास्त्र का एक अय निहिताय यह है कि वह राजनीतिक सत्ता को परिसी-मित करने के सिद्धांत को स्वीकार करता है। पश्चिम मे 'राजनीतिक' लोकतंत्र का एक महत्वपूर्ण आधार प्राकृतिक बिधि की धारणा है जिसके मुख्य प्रतिपादक सिसेरो, टॉमस एक्विनास तथा अन्य बिचारक हुए हैं। मध्य युग मे उत्कृष्ट प्राकृतिक बिधि की परम्परा का बोलबाला रहा, तथा यह धारणा प्रबल रही कि जो मानव बिधि उस प्राकृतिक बिधि से बिचलित होती है उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस परम्परा से इस दृष्टिकोण को बल मिला कि 'राजनीतिक' सबशक्तिमत्ता पर अक्रुध लगाया जाय तथा आधिपत्य सहकारी कायबलाप को सलग्न जनता को सौप दिया जाय। लाकतंत्र अनियमित शक्ति की निरकुशता को कम करने का उपाय है। वह सत्ताधारिया को नियंत्रित करता है। वह शक्ति केन्द्रों को इस धारणा से ओतप्रोत करने का प्रयत्न है कि शासन मे सबका साम्रा हाना चाहिए। लोकतंत्र शक्ति के केन्द्रों को परस्पर सम्बद्ध करने मे तथा उत्तरदायित्व, सत्ता, स्वतंत्रता और प्रभुत्व का सम्बन्ध करने मे बिश्वास करता है। वह आधिपत्य को कम से कम करने का प्रयत्न करता है। लोकतांत्रिक सिद्धांत शक्ति को उदात्त तथा सीमित करने मे बिश्वास करता है। यह परम्परा कि 'राजनीतिक' शक्ति अंतिम शक्ति नहीं है, लोकतांत्रिक दर्शन का सार है। इस परम्परा को भारतीय सस्कृति की आध्यात्मिक परम्पराएँ और भी अधिक सशक्त बना सकती हैं। आलोचनात्मक बुद्धिवाद के इन वैज्ञानिक युग मे आधुनिक बुद्धिवादिया के लिए आध्यात्मिक दृष्टिकोण को स्वीकार करना मले ही सम्भव न हो, किंतु समाजशास्त्रीय दृष्टि से कहा जा सकता है कि जो परम आध्यात्मिक सत्ता को सर्वोच्च मानते हैं उनके लिए शक्ति के उत्तरदायित्वहीन प्रयोग पर अकुश और नियंत्रण लगाने का लोकता-त्रिक सिद्धांत अपरिचित नहीं है। प्राचीन ऋषियों के अनुसार मानव बिधि, देव बिधि तथा राज-कीय बिधि और राजशासन (सम्राट का आदेश), इन सबके ऊपर सर्वोच्च धर्म है। सबव्यापी ऋत देवताआ, मनुष्या तथा प्रकृति सभी की नियंत्रित करता है। आध्यात्मिक शासन की इस सबव्यापी बिधि की धारणा राजनीतिक शक्ति पर नियंत्रण लगाने के सिद्धांत के सबथा अनुकूल है। अत भारतीय सस्कृति की आध्यात्मिक परम्परा इस लोकतांत्रिक सिद्धांत को बल प्रदान कर सकती है कि 'राजनीतिक' शक्ति के उत्तरदायित्वहीन प्रयोग पर अकुश लगाया जाय।

लोकतंत्र मनुष्य के आध्यात्मिक व्यक्तित्व मे बिश्वास करता है। 'एक ध्यक्ति एक मत' का आदेश मनुष्य की आध्यात्मिक समानता के सिद्धांत पर आधारित है। इस बात से कोई इनकार नहीं कर सकता कि एक दाशनिक, कवि अथवा राजनीति शास्त्री की उपलब्धियों तथा एक साधारण पुच्छ लिपिक अथवा ठेकेदार के कार्यों के बीच गहरा गुणात्मक अन्तर होता है। किंतु उनमे से प्रत्येक को एक ही मत का अधिकार दिया जाता है। इस समानता का आधार वह सिद्धांत है जिसे अठारहवीं शताब्दी के दाशनिक प्राकृतिक अधिकार कहते थे तथा जिसे आधुनिक 'बिचारक' मनुष्य का आधारभूत नैतिक मूल्य तथा अतर्निहित आध्यात्मिक गरिमा नाम के अमिहित करते हैं। मनुष्य आध्यात्मिक प्राणी है। मनुष्य का जीवन भौतिक तथा रासायनिक परमाणुआ तब ही सीमित नहीं है। लोकतांत्रिक दर्शन चाहे आध्यात्मिक मनोबिज्ञान के तर्कों को स्वीकार न करे और चाहे वह

मनुष्य के मानस की अतिम रचना के सम्बन्ध में मौन रहे, किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से कहा जा सकता है कि पाश्चात्य लोकतन्त्र के राजनीतिक दशन ने ईसा, सत पाल तथा लूयर द्वारा प्रतिपादित मानव सम्बन्धी आध्यात्मिक दृष्टिकोण को धुपचाप अपने में समाविष्ट कर लिया है। ईसाई मानव शास्त्र पाश्चात्य सविधानवाद का आधार है। भारतीय सस्कृति भी आध्यात्मिक मनोविज्ञान की स्वीकार करती है। वह मनुष्य को अमर आत्मा मानती है, और साधनमीम कल्याण की आचारनीति में विश्वास करती है। वह यह स्वीकार करती है कि मनुष्य की आध्यात्मिक तथा नैतिक शक्ति का कमी क्षय नहीं होता। इस आध्यात्मिक मनोविज्ञान के आधार पर भारतीय मानस के लिए इस लोकतान्त्रिक सिद्धांत की स्वीकार कर लेना सरल है कि मनुष्य स्वयं साध्य है, वह साधन नहीं है। मानव प्राणा की पवित्रता में विश्वास ही हर प्रकार के सामूहिक सत्तावाद और नियंत्रण से मनुष्य का बचाव कर सकता है और यही विश्वास सामाजिक तथा राजनीतिक समानता का साक्षात्कृत करने में हमारी सहायता कर सकता है। भारतीय सस्कृति के अनुसार जिस मनुष्य को आध्यात्मिक अनुभूति हो जाती है वह हर प्रकार के सामाजिक बंधन तथा ऊँच-नीच के भेद भाव से ऊपर उठ जाता है। भारतीय इतिहास में ऐसे अनेक सत्तों तथा ऋषियों के उदाहरण हैं जो समाज के निम्नतम वर्गों में उत्पन्न होने के बावजूद श्रेष्ठता और प्रतिष्ठा के उच्चतम शिखर पर पहुँच गये थे। यह लोकतान्त्रिक परम्परा के अनुरूप है। कबीर, नानक और रदास की शिक्षाओं को पुनर्जीवित करके उनके लोकतान्त्रीय सामाजिक समानता के आदर्श का समर्थन किया जा सकता है। भारतीय जनता वैष्णव, ब्रूहो और होगस्कैन के सामाजिक सिद्धांतों के प्रति भावनात्मक सहानुभूति भले ही न दिखा सके, किन्तु आत्मवाद का सिद्धांत सामाजिक तथा राजनीतिक समानता के आदर्श को अवश्य बल देगा।

लोकतन्त्र बुद्धि सहिष्णुता और समझौते का सिद्धांत है। उसका विश्वास तब, विचार विमर्श तथा मतपरिवर्तन में है। वह शक्ति को सीमित करने की शिक्षा देता है। वह अहंकारमूलक स्वाग्रह के शमन करने के आदर्श को स्वीकार करता है। वह चाहता है कि परिग्रह तथा सग्रह की प्रवृत्ति के स्थान पर उस चीज को प्रतिष्ठित किया जाय जिसे डेविड ह्यम ने मानवता की भावना कहा है। सामंजस्यकारी लोकतान्त्रिक दशन का आधारभूत सिद्धांत है। शासन में, वस्तुओं एवं सामग्री तथा सामूहिक अनुभव सभी में सामंजस्यकारी की आवश्यकता है। अतः सग्रह-वृत्ति का परित्याग करना है, आवश्यकताओं को सीमित करना है, तथा अपन पड़ोसी के कल्याण का ध्यान रखना है। विश्व का निम्न प्रतियोगितामूलक संघर्ष का स्थान नहीं मानता है बल्कि यह मानकर चलता है कि वह लोकसंग्रह के लिए आवश्यक कार्यों को सम्पादित करने का स्थल है। हम 'जियो और जीने दो' के संदेश पर आचरण करना है। अतः लोकतान्त्रिक दशन गहरी नैतिक नींव पर आधारित है। भारत में लोकतन्त्र के नैतिक आधार को अपनी पुरातन आचारनीतिक परम्पराओं के द्वारा सुदृढ़ किया जा सकता है। भारतीय नैतिक अनुशासन अतमुखी है। वह त्याग तथा आत्मसमर्पण पर बल देता है। वह दूसरों पर शासन करने और आधिपत्य जमाने का उपदेश नहीं देता। भारतीय धर्म तथा दशन में प्रेम, नम्रता, मानवता, दया तथा 'याय की भूरि भूरि प्रशंसा की गयी है। बल इस बात पर दिया गया है कि चिन्तन तथा मनन के द्वारा नैतिक उत्साह तथा अतृप्त प्राप्त की जाय। बाह्य शक्ति तथा धन की खोज में भागदौड़ करना और उसके लिए जोखिम उठाना कभी भारतीय सस्कृति का आदर्श नहीं रहा। दान का विशेष गुणगान किया गया है। महामारत में एक कथा है कि एक भारतीय ऋषि ने राक्षसों के विनाश हेतु अस्त्र बनाने के लिए अपनी हड्डियाँ तक दे दी थी। लोकसंग्रह के लिए आत्मोपसर्ग का यह एक उत्कृष्ट उदाहरण है। उद्देश्य की पवित्रता तथा चरित्र की श्रेष्ठता में विश्वास रखने वाली भारतीय आचारनीतिक परम्पराएँ लोकतान्त्रिक दृष्टिकोण को पुष्ट कर सकती हैं। शक्ति का एक ऐसा आन्तरिक नियम है कि उसका धारणाकर्ता स्वतः अतिश्रमण तथा आश्रमण की दिशा में अग्रसर होना लगता है। लोकतन्त्र में शासन के अग्रांक कम से कम आश्वि पृथक्करण मूल अधिकारों, 'यायिक पुनरीक्षा, महामियाग, प्रत्याह्वान आदि का जो प्राविधान किया जाता है उसका मुख्य उद्देश्य शक्ति-जनित उन्माद की प्रवृत्ति पर अक्रान्ति लगाना है। भारतीय आचारनीति निरक्रान्ति के स्थान पर आत्मनियन्त्रण की अधिक महत्त्व देती है। यह धारणा प्रभुत्व के स्थान पर सेवा और साम्राज्यवाद के स्थान पर

भ्रातृत्व की परम्परा को बल प्रदान कर सकती है। आज के जगत में इस परम्परा की महती आवश्यकता है।

लोकतन्त्र शैक्षिक स्वतन्त्रता को स्वीकार करता है। वह अवैषम्य की स्वतन्त्रता चाहता है, और इस बात पर आग्रह करता है कि दूसरे साम्राज्य के मत को सुना जाय। किसी पर सत्ताभूलक कट्टर सिद्धांत अथवा धर्मशास्त्रों के आदेशों को बाधना लोकतन्त्र विरोधी काम है। चिंतन तथा सामाजिक अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता लोकतन्त्र की सफलता के लिए आवश्यक है। लोकतन्त्र मानता है कि मानव सम्पत्ता की प्रगति नागरिकों के इस स्वभाव पर निर्भर होती है कि वे किसी बात का अंगीकार करने से पूर्व प्रारम्भ में उसे सत्य की दृष्टि में देखें और उसकी छानबीन करें। भारतीय संस्कृति अपन युग के विकास के दौरान कुछ धर्मशास्त्रीय तथा परलोकशास्त्रीय मतवादों से सम्बद्ध हो गयी, इसमें सन्देह नहीं। किंतु भारतीय चिंतन की आत्मा सदैव ही स्वतन्त्र अवैषम्य का प्रोत्साहन देती आयी है। उसने तक तथा सन्देह पर बल दिया है। यह सत्य है कि भारतीय संस्कृति में स्वतन्त्र चिंतन पर उतना अधिक बल नहीं दिया गया है जितना पश्चिम में सोनहवीं शताब्दी के वैज्ञानिक आन्दोलन में दिया गया था। किन्तु भी भारतीय संस्कृति में बुद्धिवाद के महत्वपूर्ण बीज देने में मिलते हैं। नास्तिक तथा तीक्ष्ण सम्प्रदायों के विचारक वेदों की अपौरुषेय मानने वालों से कहीं अधिक बुद्धिवादी थे। भारतीय इतिहास में हमें कहीं ऐसे धर्मसंघ का प्रमाण नहीं मिलता जिसने किसी का उत्पीड़न किया हो, और न किसी अत्याचारी पुरोहित वर्ग का ही उल्लेख आता है। राजनीतिक शक्ति धारण करने वालों तथा आध्यात्मिक और धार्मिक नेताओं के बीच ऐसा कोई समझौता नहीं था जिसके अनुसार विस्वासी जनता पर कुछ सिद्धान्त अथवा मतवाद थोपने का प्रयत्न किया जाता। अतः भारतीय बुद्धिवाद की परम्परा लोकतन्त्र के बौद्धिक आधारों को सुदृढ़ बनाने में योग दे सकती है।

मैंने यहाँ भारतीय संस्कृति के तीन आधारभूत सिद्धांतों का उल्लेख किया है (1) परब्रह्म की धारणा (2) आत्मा में विश्वास, (3) आत्ममयम का आचारनीतिक सिद्धांत। मैंने यह भी दिखाने का प्रयत्न किया है कि राजनीतिक दृष्टि से ये तीनों धारणाएँ लोकतन्त्र विरोधी नहीं हैं, बल्कि ये लोकतन्त्र को पुष्ट भी कर सकती हैं। यह सत्य है कि आधुनिक प्रतिनिधि लोकतन्त्र की स्थापना तथा कार्यविधि पश्चिम से ली गयी हैं, किंतु हम आधुनिक लोकतन्त्र में भारतीय संस्कृति के प्राणभूलक तथा भारभूत संदेशों को जोड़कर उसके वैधानिक आधारों को मजबूत बना सकते हैं। हम केवल लॉक और ह्यूम्स के तर्कों के बल पर भारतीय लोकतन्त्र की नींव को सुदृढ़ नहीं बना सकते। यदि हम चाहते हैं कि लोकतन्त्र भारतीय लोकमानस में आवात्मक स्फूर्ति उत्पन्न करे तो हम उसमें उन धारणाओं और प्रस्थापनाओं की भाषा में बोल करनी पड़ेगी जिनसे वे भली भाँति परिचित हैं। भारत में पश्चिम के वातावरण और परिवेश को उत्पन्न करना सम्भव नहीं है। किंतु यह ही महत्ता है कि हम कुछ आधारभूत लोकतन्त्रिक आदर्शों को ले लें और उनका भारतीय सांस्कृतिक विरासत के साथ सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न करें। यह एक उपाय हो सकता है जिसके द्वारा हम भारत में लोकतन्त्रिक सिद्धांत का विकास कर सकते हैं।

भारतीय लोकतन्त्र के शैक्षिक आधार

1 भारत में लोकतन्त्र तथा शिक्षा

पिछले डेढ़ सौ वर्षों की एक सबसे महत्वपूर्ण घटना जनता का उत्थान है। राजतन्त्रीय स्वतन्त्र, अभिजाततन्त्रीय धनिकतन्त्र तथा अल्पतन्त्रीय भद्रलोक का महत्व घट रहा है। यह सत्य हो सकता है कि शासनतन्त्र के बाह्य रूपा की भिन्नताओं के बावजूद महत्वपूर्ण राजनीतिक नियम अभी भी थोड़े-से व्यक्तियों के द्वारा किये जाते हैं। किंतु उच्चतम शासकीय शक्ति पर थोड़े से लोगों का एकाधिकार होने से हमारी इस प्रस्थापना का खण्डन नहीं होता कि प्राचीन, मध्य तथा प्रारम्भिक आधुनिक युगों की तुलना में आज सम्पूर्ण जनता का महत्व बहुत बढ़ गया है। अत्यधिक कठोर अधिनायकवादी सरकारों को भी जनता का विश्वास करने के लिए सब प्रकार के प्रचार तथा प्रकाशन का सहारा लेना पड़ता है। जनता का यह उमाड़ आधुनिक विज्ञान, प्रविधि, समतावादी समाज-दशन तथा शिक्षा का परिणाम है।

वर्तमान काल में शिक्षा व्यक्तित्व का सबसे महत्वपूर्ण अंग है। लोकतन्त्र की मांग है कि शिक्षा का सावभौम प्रसार हो। शिक्षा से मतदाता के व्यक्तित्व का विकास होता है, और मतदाता का प्रभुत्व ही लोकतन्त्र का मूलमन्त्र है, और उसी प्रभुत्व को लोकतन्त्र साक्षात्कृत करना चाहता है। यह अतिशयोक्ति नहीं है कि निर्वाचका की शिक्षा के बिना लोकतन्त्र एक मखौल है। इसीलिए धीरे-धीरे यह स्वीकार किया जा रहा है कि शिक्षा एक महत्वपूर्ण मानव अधिकार है, और इस अधिकार की गारंटी का भी प्रयत्न किया जा रहा है। अनिवार्य शिक्षा का आन्दोलन इसी दिशा की ओर ले जाने का प्रयत्न है। धीरे-धीरे यह स्वीकार किया जाने लगा है कि अनिवार्य प्रारम्भिक शिक्षा का प्राविधान करना ही पर्याप्त नहीं है बल्कि शिक्षा शास्त्र की नवीन वैज्ञानिक पद्धतियों को लोकप्रिय बनाना भी आवश्यक है। यह लोकतन्त्र का एक आधारभूत सिद्धांत है कि सबको शिक्षा का समान अवसर दिया जाय, और स्कूला तथा विश्वविद्यालयों में प्रवेश जन्म के आधार पर नहीं बल्कि प्रमाणित योग्यता के आधार पर होना चाहिए।

लोकतन्त्र के विकास के कारण शिक्षा के सम्बन्ध में एक नये समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण को अपनाना आवश्यक हो गया है। हम केवल यह मानकर सतोष नहीं कर सकते कि शिक्षा सत्पुरुष बनाने का एक निजी प्रशिक्षण है, अथवा आध्यात्मिक प्रबुद्धीकरण की एक रहस्यात्मक प्रक्रिया है। शिक्षा को एक ऐसी सामाजिक कार्यविधि मानना है जिसके द्वारा मनुष्य समाज तथा समूह के साथ अपना सामंजस्य स्थापित कर सकता है। सत्रहवीं तथा अठारहवीं शताब्दियों में मनुष्य की शक्तियों के विकास तथा मुक्ति को शिक्षा का उद्देश्य माना जाना था, और इस उद्देश्य को मुख्यतः अभिजात वर्ग के बालकों के सम्बन्ध में ही साक्षात्कृत करने का प्रयत्न किया जाता था। किंतु शिक्षा के विषय में यह व्यक्तिवादी दृष्टिकोण उस मतिशील, प्रसारवान तथा लोकतांत्रिक समाज के अनुकूल नहीं है जिस हमारी जनता इस देश में साक्षात्कृत करना चाहती है। यदि हम चाहते हैं कि हमारे मतदाता विधायकों को चुनने के अपने प्रभुत्वमूलक अधिकार का सही ढंग से प्रयोग करें तो हमें शिक्षा को धार्मिक मुक्ति की निरपेक्ष प्रक्रिया नहीं मानना है, बल्कि यह स्वीकार करना है कि वह

मनुष्य के आचरण का ढालने और प्रभावित करने की वायविधि है। शिक्षा का हमारी सामाजिक आवश्यकताओं तथा आर्थिक साधनों से सम्बन्ध होना चाहिए, साथ ही साथ वह ऐसी भी हो कि हम यह आशा कर सकें कि शिक्षित निवाचकगण चुनाव के समय योग्य व्यक्तियों का ही वाट देंगे। शिक्षा सम्बन्धी इस समाजशास्त्रीय तथा वायमूलक दृष्टिकोण के दो महत्वपूर्ण निहितार्थ हैं।

(1) अब तब भारतीय समाज तथा संस्कृति पर इस विचार का प्रभुत्व रहा है कि व्यक्ति को शास्त्रों में तथा समाज के उच्च वर्गों के प्रति श्रद्धा रखनी चाहिए। इसका परिणाम यह हुआ है कि प्रभावशाली तथा शक्तिमन्त्र वर्गों ने धार्मिक उपदेशों के बहाने जनता पर अपनी बटुलतापूर्ण मनवा को धापन का प्रयत्न किया है। इसने विपरीत लोकतन्त्र के लिए यह आवश्यक है कि नागरिकों में अवेषण की प्रवृत्ति का निरन्तर विकास हो। अब भारतीय शिक्षा पद्धति ऐसी होनी चाहिए जिससे लोग में बौद्धिक अवेषण तथा मनमन्त्रूक्त की क्षमता उत्पन्न हो सके। नवजात लोकतन्त्र की सफलता के लिए शिक्षा के सम्बन्ध में इस वायमूलक दृष्टिकोण को व्यापक रूप से स्वीकार किया जाय।

(2) लोकतांत्रिक समाज में व्यक्तियों के स्वतः स्फूर्त विकास पर सबसे अधिक ध्यान दिया जाना चाहिए। इसका अर्थ है कि लोग 'कारणिक' सत्तोप, 'वृद्धि' वायकलाप, उदासीनता तथा निष्प्रियता का परिणाम करें, और सामुदायिक विकास के कार्यों में मन लगायें। इसके लिए आवश्यक है कि नागरिकों को ऐसी शिक्षा दी जाय जिससे उनमें राजनीतिक तथा सामाजिक कार्यों के लिए उत्साह तथा स्फूर्ति उत्पन्न हो। मतदाताओं को यह नहीं समझना चाहिए कि वे अपना मत देकर कुछ प्रत्यागियों की सहायता कर रहे हैं अथवा उन पर अनुग्रह कर रहे हैं। उन्हें मताधिकार के उच्च नैतिक तथा राजनीतिक महत्व का ध्यान में रखकर वाट देना चाहिए। यह आवश्यक है कि जनता में लोकतन्त्र के महान् मूल्यों की चेतना जाग्रत हो, और बिखर हुए मतदाताओं का समूहों में संगठित किया जाय और उनमें सत्यागत आचरण की क्षमता उत्पन्न की जाय। वयस्क मताधिकार भारत के लिए एक नयी चीज है। 1909 के मॉर्लेमिंटो सुधारों, 1919 के मॉर्टेग्यू चेम्सफर्ड सुधारों तथा 1935 के भारतीय शासन अधिनियम के अनुसार मताधिकार बहुत सीमित था। 21 वर्ष तथा उससे अधिक आयु के लोगों को मताधिकार देकर लोकतन्त्र की दिशा में एक अत्यधिक प्रगतिशील कदम उठाया गया है। इस बात का बहुत भय है कि लोग इस अधिकार का दुरुपयोग करें। अब इस बात की बड़ी आवश्यकता है कि भारतीय समाज के सभी वर्गों में ऐसे बुद्धिजीवियों का प्रादुर्भाव हो जो मतदाताओं को उनके उत्तरदायित्व तथा अधिकारों के प्रति सचेत करें।

भारतीय निर्वाचकों को शिक्षित करने का अर्थ है कि 21 वर्ष की तथा उससे अधिक आयु की सम्पूर्ण जनता को शिक्षा दी जाय। इसकी पहली गत यह है कि निरक्षरता के विरुद्ध निरन्तर आन्दोलन चलाया जाय। मुहम्मद, अब्बास तथा शिवाजी जैसे व्यक्तियों के लिए बिना साक्षर हुए चरम उत्पन्न पर पहुँचना सम्भव था, किन्तु बहुसंख्यक जनता के लिए साक्षरता शिक्षा की अपरिहार्य शक्त है। भारतीय निर्वाचकों को शिक्षित बनाने की दूसरी शक्त यह है कि साक्षर जनता को राजनीतिक शिक्षा दी जाय। इसके लिए स्कूला तथा कॉलेजों की शिक्षा पर्याप्त नहीं होगी। उसकी पूर्ति अन्य साधनों से करनी होगी। हमें यह नहीं समझना चाहिए कि शिक्षा संस्थाएँ जीवन से पृथक् एकांत स्थान हैं, वास्तव में वे समाज का ही अंग हैं। शिक्षा के प्रति इस समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण का एक विशेष अर्थ है। वयस्क होने पर मनुष्य को परिवार तथा गाँव के प्राथमिक तथा सरल सम्बन्धों की दुनिया से निकलकर गौण सम्बन्धों के जटिल जगत में काम करना पड़ता है, उसने वायकलाप का क्षेत्र प्राथमिक सम्बन्धों तक सीमित नहीं रह सकता। शिक्षा का कार्य नागरिकों को इस व्यापक जगत में समुचित भूमिका अदा करने के लिए तैयार करना है। नागरिकों को निश्चित अवधि के उपरान्त महत्वपूर्ण राजनीतिक निर्णय करने पड़ते हैं। उसे पचासत विधानसभा तथा संसद के सदस्यों का चुनाव करना पड़ता है। इसके लिए आवश्यक है कि उसे सही जानकारी उपलब्ध करायी जाय, और यह तभी सम्भव हो सकता है जब शिक्षा की प्रक्रिया संचालित रखी जाय।

भारतीय लोकतन्त्र की सफलता के लिए हमें परिश्रमी नागरिक चाहिए। आ

बात की है कि उनकी विविध राजनीतिक कार्यों में रुचि हो और उनमें इतनी चतुराई हो कि व चुनाव के लिए खड़े होने वाले प्रत्याशियों के गुणों तथा दोषों की परख कर सकें। यह सत्य है कि एशियायी देशों के निर्वाचकों के व्यवहार में अस्थिरता देखने को मिलती है, फिर भी प्रगतिशील आंदोलन की गुंजाइश है। भारत के कुछ राजनीतिक तथा प्रशासकीय क्षेत्रों में जो भ्रष्टाचार, कुनवापरस्ती तथा ओछापन व्याप्त है उसे देखते हुए एक बार पुनः प्लेटो तथा अरस्तु की भांति यह कहना प्रासंगिक नहीं होगा कि हमें सदगुणसम्पन्न नागरिकों की आवश्यकता है। आजकल यह व्यापक रूप से स्वीकार किया जाता है कि शिक्षा से भौतिक लाभ होता है, उससे व्यक्ति की कार्य कुशलता बढ़ती है और कार्य-कुशलता से उत्पादन की क्षमता में वृद्धि होती है। शिक्षा निर्वाचकों में वातालाप की क्षमता उत्पन्न करती है, वे दला के सदस्यों से भली प्रकार प्रश्न पूछ सकते हैं और विधायकों को समझा सकते हैं कि जनता के सर्वतो-मुखी विकास के लिए कायन्तम तयार करना आवश्यक है। निर्वाचकों को इस बात की भाव करनी पड़ती है कि उन्हें काम दिया जाय, सामाजिक तथा आर्थिक अवसरों की समानता प्रदान की जाय और शारीरिक शक्ति तथा संस्कृति के विकास की सुविधाएँ तथा राजनीति में भाग लेने का अवसर दिया जाय। अंतरराष्ट्रीय तनाव दिन प्रतिदिन बढ़ता जा रहा है, और भारत में स्थानीय झगड़ों के अनेक क्षेत्र हैं। ऐसे अवसर पर आवश्यक है कि निर्वाचक विभिन्न राजनीतिक दलों के आदर्शों तथा कार्यविधि को भली भाँति समझे। विद्यमान व्यवस्था को स्वीकार कर लेने के रुढ़िगत रवये से काम नहीं चल सकता। इसके अतिरिक्त भारतीय निर्वाचकों में उदासीनता की भावना भी बड़ी प्रबल है। इस बात की आवश्यकता है कि उन्हें राजनीतिक कार्यक्रमों में भाग लेने के लिए निरंतर प्रोत्साहित किया जाय, और उनका पथ प्रदर्शन किया जाय।

2 भारतीय निर्वाचकों की शिक्षा के विषय सामाजिक विज्ञान, मनोविज्ञान तथा आचारनीति में भारतीय निर्वाचकों की शिक्षा के विषय के सम्बन्ध में बहुत दृष्टिकोण नहीं अपनाया चाहता, फिर भी मेरा विचार है कि निर्वाचकों के लिए भारतीय इतिहास की कुछ जानकारी आवश्यक है। उदाहरण के लिए हर निर्वाचक का जानना चाहिए कि पाकिस्तान का जन्म किस प्रकार हुआ। नागरिक शास्त्र, भारतीय संविधान तथा भारतीय लोकप्रशासन की जानकारी दूसरा महत्वपूर्ण विषय है। भारतीय अर्थशास्त्र और भूगोल का अत्यंत प्राथमिक ज्ञान शिक्षा का अत्यंत आवश्यक विषय है। निर्वाचकों को मुद्रास्फीति विदेशी ऋण, तथा देश की छाया स्थिति का भी ज्ञान होना चाहिए। अंतरराष्ट्रीय राजनीति का ज्ञान चौथा विषय है। यह सत्य है कि अंतरराष्ट्रीय विधि तथा राजनीति के गम्भीर विद्यार्थी के लिए भी विश्व राजनीति के निरंतर बदलते हुए रूपों के सम्बन्ध में नवीनतम जानकारी रखना बठिन है, फिर भी निर्वाचकों को पाकिस्तान तथा अमेरिका के सैनिक गठबंधन, साम्यवादी चीन के उत्थन तथा मध्यपूर्व के तनाव के सम्बन्ध में कुछ जानकारी होनी चाहिए।

सामाजिक तथा ऐतिहासिक विज्ञानों की जानकारी के अतिरिक्त, शिक्षा में मनाविज्ञान का भी कुछ स्थान होना चाहिए। प्राचीनता, जाति तथा नस्ल के प्रश्नों में सम्पूर्ण भारतीय राष्ट्र के मानसिक आलावरण को दूषित कर रखा है। अतः भावनात्मक (सवेगात्मक) विचारधाराओं की वृद्धि हो रही है जिसमें स्वतंत्र मानसिक विकास में बाधा पड़ती है। देश में स्वतंत्र सवेगात्मक महामारियाँ फैली हुई हैं। अतः इस बात की आवश्यकता है कि निर्वाचकों के सामूहिक सवेगात्मक अनुचित लाभ उठाने की प्रवृत्ति का रोक जाय। सामुदायिक संकीर्णता तथा प्राचीनता के पतनस्वरूप राजनीतिक क्षेत्र में नैतिक भ्रष्टाचार का विनाश हो चुका है। देश में राजनीतिक जीवन में विघटनकारी विचारधाराओं का प्रवेश कर लिया है, जो बहुत ही गंभीर है। इसमें राष्ट्रीय जीवन छिन्न-भिन्न हो नहीं हो रहा है बल्कि उसमें ऐसे नामूर उत्पन्न हो रहे हैं जो देश की स्वतंत्रता को भी नष्ट कर सकें हैं। आम चुनावों में पट्टे तथा बाद में तीन चार महीने देश का राजनीतिक जगत् घेरना स्नायविक तनाव मानसिक ज्वर तथा सवेगात्मक अस्थिरता से व्याप्त रहता है। उमादपूर्ण प्रचार में मतदान समय सब कुछ उल्टा चलता है। मासुनिक नैतिकता तथा प्रतिभा का ह्रास हो जाता है। जातियाँ, गुट तथा प्रांतों में आन्तरिक संघर्षों के कारण उमरभर ऊपर आ जाते हैं।

पिछले चुनावों के दौरान कुछ जानीबूझी दगा की सज्जास्पद घटनाएँ भी घटी हैं। इसलिए यह आवश्यक है कि निर्वाचनगण देश की एकता के आगम पर दृढ़ रहें और झूठी देश-प्रेम, शिक्षा के सकोण विचारधाराओं के विचार न बनें। इन कारणों से यह आवश्यक हो जाता है कि शिक्षा के द्वारा विघटनकारी विचारधाराओं का मद्भाग दिया जाय, उनके प्रच्छन्न मूल का उद्घाटन किया जाय कि उनका सम्यक् दबाव ममूहा, गुटा तथा दगादारी तत्वा के अधिप हुए स्वार्थों से हैं। उन आत्मिक प्रतीका तथा नारा का बौद्धिक विश्लेषण करना है जो ठोस सामाजिक तथा राजनीतिक वास्तविकता का विरुद्ध करत और छिपात हैं। कुछ राजनीतिक दलों की विचारधाराएँ देश का विघटन करने वाली हैं। उनका दमन हुए यह अति आवश्यक है कि जनता में उन मूल्यों के प्रति आस्था उत्पन्न की जाय जो भारतीय राष्ट्र की नींव को सार्वजनिक म महायत्ना दे सकें। समय की सर्वोच्च आवश्यकता इन भावनात्मक, नैतिक तथा नैतिक विघटन तथा हानि का प्रतीकार करना है। केवल बौद्धिक शिक्षा की प्रक्रिया के द्वारा ही निर्वाचन नीतिक जीवन के इस भयावह पतन का रोषा जा सकता है। नैतिकम्पन्न तथा सयमी की आवश्यकता है। हम निर्वाचन का मनावधानिक दम में पुन निर्मित करने ही इस सत्य हैं कि वे सकोण तथा हिंसात्मक विचारधाराओं के धानन प्रभाव से बचे रह सकें।

भारतीय नागरिकों की कमी-कमी ऐसी परिस्थितियों का सामना करना पड़ता है जो उसके मानसिक मनुष्यत्व को भंग कर देती हैं। यह कुमामजस्य अनवरत अंतरसम्यद्ध कारणों के निर्माण हैं। देश ने अपने आर्थिक जीवन का विराट आयोजन आरम्भ कर दिया है। योजनाओं के निर्माण का दावा है कि उद्घाटन जनता की आर्थिक सुविधाओं का विस्तार कर दिया है। कि दूसरी ओर मुद्रास्फीति निरन्तर बढ़ती चली जा रही है। इसलिए निर्वाचन के मन में एक निनाश की भावना न घर कर लिया है। बुद्धजीवी, जिनकी चुनावों में महत्वपूर्ण भूमिका रहती है, बुनियादी धन जान प भय से प्रस्त रहत हैं। आर्थिक मजदूर जमान नात्सीवाद के उदय का एक कि-तु मैं कारण था। यह आवश्यक है कि निर्वाचन को देश की आर्थिक नीति समझाया जाय। कि-तु मैं समझना है कि जब तक चीजा के भाव गिरते नहीं तब तक उनके विश्वास की पुन स्थापना करना सम्भव नहीं है।

कमी-कमी राजनीतिक दल ऐसा वातावरण उत्पन्न कर देत हैं जिससे निर्वाचन के मन में भांति भांति के विचार और रोष उत्पन्न हो जात हैं। मतदाता देगते हैं कि अनेक समूह बिस्व-शांति, अहिंसा और पंचशील आदि उच्च नैतिक तथा बौद्धिक मूल्यों की दुहाई देत हैं। दूसरी ओर वे ही समूह अपना स्वायत्त पूरा करने के लिए हिंसा, भ्रष्टाचार तथा धूसखोरी का सहारा लेते दे जाते हैं। उनके आदर्शवाद तथा आचरण के बीच दिखायी देने वाली इस असंगति से निर्वाचन के मन में तनाव उत्पन्न होता है और वे यह निष्कर्ष नहीं कर पाते कि किसको चुनें। बहुसंख्यक निर्वाचक निरक्षर होत हैं और आये दिन बढ़ती हुई मुद्रास्फीति पर आधारित प्रतिधोमितामूलक अर्थ-त्र के घातक प्रभाव के शिकार बने रहत हैं। अतः वे अपना सर्वेसात्मक मनुष्यत्व खो बैठते हैं। सामाजिक वास्तविकता उन्हें नितात अप्रिय प्रतीत हाती है। ऐसी परिस्थिति मनस्ताप प्रस्त व्यक्तित्व को उत्पन्न करने के लिए बहुत ही उपयुक्त होती है और आधुनिक दल तथा दबाव गुट भांति-मा-ति की तिवटमा के द्वारा इस प्रकार के व्यक्तित्व से अनुचित लाभ उठान का प्रयत्न करते हैं। केवल ऐसी शिक्षा इस प्रकार के कुमामजस्य का प्रतीकार कर सकती है, जो सही मनावधानिक तथा नैतिक मूल्यों पर आधारित हो। ऐसी परिस्थितियों में आवश्यक हो जाता है कि समाज के नैतिक मूल्यों का बल प्रदान करने के लिए सामुदायिक जीवन को अधिक से अधिक प्रोत्साहित किया जाय। आर्थिक सफाई के समय में नैतिक मूल्यों पर बल देना और भी अधिक आवश्यक होता है। एक अर्थ उद्देश्य भी महत्वपूर्ण है। अब तक हमारी सामाजिक व्यवस्था असमानता पर आधारित रही है। उनके अंतर्गत मनुष्य के व्यक्तित्व का दमन होता है और उसके जीवन पर नाना प्रकार के अकुश और प्रतिबंध लगाये जात हैं। इसमें लोकतांत्रिक व्यक्तित्व के स्वतंत्र तथा स्वतः स्फूर्ति के विकास में बाधा पड़ती है। अतः भारतीय निर्वाचन की शिक्षा में हम मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण के भी

ध्यान में रखना है। इसके लिए मनोवैज्ञानिक पुनर्शिक्षा की एक व्यापक योजना की आवश्यकता है। पाठशाला, राज्य तथा समाज को एक दूसरे से पृथक् मानना सम्भव नहीं है। हर स्तर पर तथा हर क्षेत्र में व्यक्तित्व के विकास को प्रोत्साहन देना है। लोगो में लोकतांत्रिक मूल्यों के सम्बन्ध में एक सबव्यापी सामाजिक चेतना जाग्रत करने के लिए सांगोपांग मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक शिक्षा की आवश्यकता है। मतदान कोई छूटपुट तथा यात्रिक क्रिया नहीं है, बल्कि वह हमारे राजनीतिक व्यक्तित्व का एक व्यक्त प्रतीक है।

भारतीय राजनीतिक जीवन के कुछ अत्यन्त दोष भी हैं। प्रत्याशी तथा दल मतदाताओं को उपकरण मात्र समझते हैं। उनकी भक्ति लोकतन्त्र के थोथे नारा के प्रति है। उन्होंने अब तक मत दाता के स्वतन्त्र व्यक्तित्व का सामना करना नहीं सीखा है। लोकतन्त्र के नैतिक मूल्यों को आत्मसात करना अत्यन्त आवश्यक है। मतदाता तथा प्रत्याशियों और दल की मनोवृत्ति को रूपांतरित करना है। कभी-कभी शासक दलों के कुछ बग निरकुशतापूर्ण और यहां तक कि क्रूर ढंग का आचरण करते हैं। इसलिए मतदाता को ऐसी शिक्षा दी जानी चाहिए जिससे उनमें शक्ति, गरिमा, स्फूर्ति तथा स्वावलम्बन की भावना का विकास हो। मतदाता लोकतांत्रिक व्यवस्था के अंतर्गत कोई गौण तथा अधीनस्थ वस्तु नहीं है, बल्कि वह एक नैतिक सत्ता है।

3 भारतीय निर्वाचकों की शिक्षा के अभिकरण

मैंने भारतीय निर्वाचकों की शिक्षा का एक बहुत ही आदर्शवादी कार्यक्रम प्रस्तुत कर दिया है। इनको पूरा करने के लिए विविध अभिकरणों के सहयोग की आवश्यकता पड़ेगी। निर्वाचकों के निरक्षर वर्गों को साक्षर बनाने का प्राथमिक उत्तरदायित्व राज्य को ही वहन करना पड़ेगा। इसके अतिरिक्त रामदृष्टि मिशन, आय समाज आदि कुछ परोपकारी संस्थाएँ भी साक्षरता फलाने के कार्य में सहायता कर सकती हैं। निर्वाचकों को राजनीतिक शिक्षा देना अत्यन्त महत्वपूर्ण समस्या है। इस काम को राजनीतिक दल सावजनिक समाजों, गोष्ठियों, अध्ययन शिविरों आदि के द्वारा कर सकते हैं। सरकार के लोक-सम्बन्ध विभाग तथा प्रचार एवं सूचना विभाग इस कार्य में योग दे सकते हैं। शिक्षा के लिए लिखित सामग्री तथा मापण, दानों की साधनों का प्रयोग करना पड़ेगा। नियमित शिक्षा संस्थानों तथा संस्थाओं के अतिरिक्त रेडियो, समाचार पत्रों, पत्रिकाओं, पुस्तिकाओं, पक्षों तथा सावजनिक समाजों का भी प्रयोग किया जा सकता है। समय-समय पर विश्वविद्यालयों में राजनीतिक विषयों पर प्रसार व्याख्यानों का भी आयोजन किया जा सकता है। ऐसे मापण में साधारण जनता को भी जाने की छूट होनी चाहिए।

4 निष्कर्ष

भारतीय निर्वाचकों की शिक्षा का सम्पूर्ण आयोजन का अंग नहीं बनाया जाना चाहिए क्योंकि उससे उनका जीवन कठोर नियन्त्रण के शिकवे में बस जायगा। किन्तु साथ ही साथ उसकी समस्याओं को अस्थायी उपायों के द्वारा भी हल नहीं किया जा सकता। हमें नियन्त्रण तथा अभिन्नता के बीच समन्वय स्थापित करना है। शिक्षा को सामाजिक शक्तियों की गति के साथ-साथ चलना है। हमें उन लोगों से सघर्ष करना पड़ेगा जो शिक्षा पर समप्रवादी तथा एकाधिकारी ढंग का नियन्त्रण स्थापित करना चाहते हैं। शिक्षा को राज्य के निर्देशन के अंतर्गत एक सचि में ढालने का प्रयत्न करना व्यक्तित्व का दमन करने वाली शक्तियों को नियन्त्रण देना है। लोकतन्त्र में हम स्वतन्त्रता, सत्य के निर्भीक समर्थन, अभिन्नता, सहयोग, तथा त्याग पर बल देना है। लोकतन्त्र की सफलता के लिए एक दूसरे के सुख-सुविधा का ध्यान रखना आवश्यक है। हमारे चुनावों के दौरान जो दबर् तथा अराजकतावादी विघटनाकारी शक्तियाँ उभड़ पड़ती हैं उनको रोकने का एकमात्र सफल उपाय समुचित शिक्षा है। इसके लिए हमें बालका तथा किशोरा वर्गों, जो भावी निर्वाचक हैं, सही ढंग की तथा चतुराई के साथ शिक्षा देनी पड़ेगी। निर्वाचकों के चरित्र में प्रारम्भ से ही ऐसी आदतों का विकास करना होगा जो देश के सामाजिक तथा नैतिक विकास में योग दे सकें।

भारतीय समाज में सवेगात्मक एकीकरण

1 सवेगात्मक एकीकरण की धारणा

मनुष्य की मानसिक रचना में सवेग महत्वपूर्ण तत्व होते हैं। किंतु उनकी भूमिका तथा महत्व को सदैव समुचित रूप से नहीं समझा गया है। प्लेटो तथा अरस्तू स्वीकार करते थे कि मनुष्य की आत्मा में अबोधिक, वासनात्मक तथा सामयिक तत्व होते हैं, किंतु उन्होंने दार्शनिक सन्तान तथा बौद्धिक चिंतन के पहलू को ही अधिक महत्व दिया। रिकार्डों तथा हेगेल ने भी बुद्धि को ही प्रधानता दी थी। किंतु आधुनिक सामाजिक मनोविज्ञान तथा मानव विज्ञान ने दर्शा दिया है कि व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन में सवेगों की प्रचण्ड भूमिका होती है।¹ मैकडूगल, पेरेनो, दूर्खाइम, टाड, ली बीन, क्लूी, बालास, राट्सेनहोफ़र टामस तथा हेज ने भी मनुष्य के मानसिक जीवन के असंशानात्मक पहलुओं पर ही अधिक बल दिया है। इसलिए जून सिद्धांतों तथा उस काय-जम के सम्बंध में सदेह होने लगा है जो इस उपयोगितावादी धारणा पर आधारित है कि मनुष्य अपने सब कामकलाप अपने सुख दुःख की नाप-तौल का ध्यान में रखकर करता है।² मनुष्य के मानसिक जीवन में सवेगों के भारी महत्व को हिंदू मनोविज्ञान में भी स्वीकार किया गया है जैसा कि 'एषणा', 'भाव' और 'वासना' की धारणाओं से स्पष्ट है।

देकात, स्पिनोजा आदि का यह मत सही नहीं है कि सवेग अस्पष्ट और क्षीण विचार ही हैं।³ और न जेम्स और लागे के सवेग सम्बंधी सिद्धांत को स्वीकार करता ही सम्भव है। मैकडूगल की यह धारणा सही नहीं है कि सवेग मूलप्रवृत्त्यात्मक प्रतिक्रिया⁴ के अंग होते हैं, क्योंकि भाव का मनोविज्ञान यह नहीं मानता कि मनुष्य में सचन जटिल, अपरिवर्तनीय और जन्मजात प्रवृत्तियाँ होती हैं। फ्रायड के अनुसार सवेग प्रारम्भिक जीवन के अनुभवों की पुनरानुभूति होते हैं।⁵ फ्रायड के दृष्टिकोण की विशेषता यह है कि उसने मनुष्य के प्रारम्भिक अनुभवों में विद्यमान सामाजिक तत्वा पर बल दिया है। यह सत्य है कि मनुष्य के मानसिक जीवन में सवेग नामक कोई पृथक् विभाग नहीं होता। फिर भी यह एक तथ्य है कि बालक में सवेगों का बुद्धि में पड़ने उदय होता है। सवेगों का सम्बंध मनुष्य के भावनात्मक जीवन से होता है।

सवेग पूरा तभी है जब उन्हें बाह्य कार्यों में व्यक्त किया जाय। कभी-कभी सवेगों की केवल शारीरिक अभिव्यक्ति होती है। अनेक अवसरों पर सवेग प्रतीका के द्वारा व्यक्त किये जाते हैं, उदाहरण के लिए भाषा, कला, धर्म पौराणिक गाथाएँ, नवित्ता, चित्रकारी आदि।

1 डेट लिनन, *A Dynamic Theory of Personality* (यूमा, 1935)।

एच एक डनवर *Emotions and Bodily Changes* (यूमा 1935)।

डब्ल्यू एम मास्टन, *Emotions of Normal People* (मन्, 1928)।

2 बाल मनहाइम, *Ideology and Utopia* पृ 108 10।

3 ई नकारर *The Myth of the State*, पृ 25 26 (वेन यूनिवर्सिटी प्रेस 1945)।

4 मर कुर्डी, *The Psychology of Emotion* पृ 66

5 वी।

सर्वेगात्मक एकीकरण की समस्या का निरपेक्ष रूप से विवेचन नहीं किया जा सकता। हम सर्वेगा को परिवर्तनशील मानकर चलना पड़ेगा, और उनकी जटिल निया को विविध सामाजिक तत्वा की पारस्परिक निम्नरता के सन्दर्भ में समझना होगा। सर्वेगात्मक एकीकरण की समस्या का वैयक्तिक तथा सामाजिक दोनों ही स्तरों पर विश्लेषण करना पड़ेगा। वस्तुतः समाज से पृथक् व्यक्ति नाम की कोई वस्तु नहीं होती और न पृथक् समाज नाम की ही कोई सत्ता हो सकती है। वास्तव में समस्या सामाजिक क्रिया प्रतिक्रिया और व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्धों की है। समाज ऐसे व्यक्तियों का जाल है जिनके बीच संचार के स्पष्ट साधन विद्यमान होते हैं। जब कुछ मानव प्राणी किन्हीं प्रबल प्रेरणाओं, मूल प्रवृत्तियों अथवा इच्छाओं का अनुभव करने लगते हैं तो उनकी अभिव्यक्ति सामाजिक स्तर पर भी होने लगती है। किन्तु यद्यपि सामाजिक विज्ञानों में सामाजिक परिस्थिति को ही प्रत्ययात्मक उपकरण स्वीकार किया जाता है, फिर भी सर्वेगा का निवास-स्थान व्यक्तियों का मन ही होता है। एक ओर वस्तुगत शक्तियाँ तथा वातावरण होता है और दूसरी ओर मनुष्यों का सर्वेगात्मक व्यवहार। इन दोनों के बीच निरन्तर संचय चलता रहता है, वे एक दूसरे में अनवर्याप्त होते रहते हैं और एक दूसरे को प्रभावित करते हैं। सर्वेगा की अभिव्यक्ति के लिए गत्यात्मक उन्नति जना वातावरण से मिलती है, और दूसरी ओर सर्वेगा का सचित व्यापार वातावरण को बदल सकता है।

एकीकरण अथवा संघटन मनुष्य की सर्वेगात्मक स्थिरता के लिए आवश्यक है।⁶ सर्वेगात्मक विघटन के अनेक कारण होते हैं। सर्वेगा के एकीकरण के लिए पुनः शिक्षित करने की आवश्यकतापूर्ण प्रक्रिया की आवश्यकता होती है। उसके लिए यह भी आवश्यक हो सकता है कि पुनर्निर्मित मूल्यों को याजनाबद्ध तरीके से दृढीकरण किया जाय। सर्वेगात्मक एकीकरण की समस्याएँ सभी समाजों और सभ्यताओं में पायी जाती हैं।⁷ हमारे देश तथा सभ्यता में आज अनेक अतिविरोध देखने को मिलते हैं। हमारी कुछ समस्याएँ आधुनिक सभ्यता की भी आधारभूत समस्याएँ हैं। उदाहरण के लिए वैदिक तथा प्रादेशिक क्षेत्रों के बीच तालमेल, धर्मिका तथा पूँजीपतियों के हितों के बीच सामंजस्य, बेकारी की समस्या का समाधान, शिक्षा-सम्बन्धी विषयताओं का उभारन इत्यादि। इन बड़ी अन्तर्मुखी समस्याओं का सचित परिणाम यह होता है कि मनुष्य के व्यक्तित्व का निर्माण में व्यवधान पड़ता है। इनके अतिरिक्त उद्योग तथा विज्ञान पर आधारित पाश्चात्य सभ्यता तथा सामाजिक अनुशासन पर आधारित भारतीय सभ्यता के बीच भयंकर संघर्ष भी सर्वेगात्मक विकास का एक मुख्य कारण है। पश्चिम तथा पूर्व के मूल्यों के बीच संघर्ष की सतत चेतना हमें राममोहन राय, दयानन्द, तिलक, अरविन्द और गांधीजी की रचनाओं में दर्शन की मिलती है। इस बात पर बल देना आवश्यक है कि भारतीय समाज के सर्वेगात्मक सन्तुलन को विदुग्ध करने के विविध कारण हैं।

2 सर्वेगात्मक एकीकरण में राजनीतिक आधार

(क) समस्याएँ—हम देश के अग्रणीत निवासियों की अभी तक यह अवसर नहीं मिला है कि वे अपने सर्वेगा का भारत के प्रति भक्ति और प्रेम के आधार पर संघटित कर सकें। भारतीयता अभी भी एक कल्पना मात्र है। यह सत्य है कि पिछले दो हजार वर्षों में भारत में एकता का कुछ व्यापक रूप रहा है। हिन्दुत्व नाम तथा सभ्यता दोनों का रूप में भारत के कराहा निवासियों को सर्वेगात्मक एकता का आधार प्रदान किया था। किन्तु सम्पूर्ण देश में राजनीतिक एकीकरण का अभाव रहा है। अंगरेज, अराजकीन, अरजर और औरगजब के समय में भारत नाम का भौगोलिक प्रदेश में अस्थायी राजनीतिक एकाता भी स्थापित की गयी थी। किन्तु वह एकाता राष्ट्रवाद की सच्ची भावनाओं से आनर्धान नहीं थी। वह अस्थायी राजनीतिक एकाता थी और निरनुवाद के राजनीतिक रवाय के लिए ऊपर से थपी गयी थी। और उक्त समय जबकि परिवर्तन का माघन

6 द्रष्टु एम. मार्टिन की ही दिग और ई. एच. मार्टिन *Integrative Psychology* (मान्य 1951)।

7 सन् 1870 के सन्ध प्रथिना कुछ के उदरगम सर्वेगात्मक एकीकरण की अवस्थाएँ बना लाय थी। पुनर्निर्वादी भाषा का मन का दि. एकादरध वैधानिक तथा वरररगमक आधार पर दिया जाय। इस के विरोध प्रपनकारी राष्ट्रीय एकादरध के लिए धननिरोध आधारों के समर्थक थे।

आदिम प्रकार के और अविकसित थे, एवता की संगत और जीवत भावना का पनप सकना सम्भव भी नहीं था। अंग्रेज विद्वान तथा यन्त्रशास्त्र की शक्तियों का प्रयोग करके देश में लगभग एक सौ तीस वष के लिए राजनीतिक तथा प्रशासनिक एवता थोपने में समर्थ रहे।

देश की स्वतन्त्रता के उपरांत राजनीतिक तथा प्रशासनिक एवता की समस्या महत्वपूर्ण बन गयी है। वर्तमान भारतीय गणराज्य का लगभग ढ़्भाग पहले भारतीय नरेशों के अधिकार में था। यद्यपि पहले के अविकसित भारत का एक बड़ा क्षेत्र पाकिस्तान में चला गया है, किन्तु उसमें कुछ नया प्रदेश भी सम्मिलित हुआ है। यह आवश्यक है कि भूतपूर्व ब्रिटिश भारत तथा देशी राज्यों के निवासियों में भारत के प्रति अनन्य भक्ति के रूप में निष्ठा तथा एवता की भावना का विकास हो।

ब्रिटिश युग में भारतीय प्रांत केवल प्रशासनिक इकाइयाँ थे। उनका निर्माण प्रशासन और कमी-कमी प्रतिरक्षा की सुविधा की दृष्टि से किया गया था। 1935 में प्रांतीय स्वायत्तता के सिद्धांत को स्वीकार करके प्रांतीयता की भावनाओं को सन्तुष्ट करने का कुछ प्रयत्न किया गया। अब राज्यों को 1947 से पहले की तुलना में अधिक शक्तियाँ देकर प्रदशवाद की भावना के साथ नयी रियायत की गयी है। एक प्रदेश की एक ही भाषा हो, इस विचार ने लोगों के सवेगा को बहुत कुछ प्रभावित किया। भारतीय राज्यों में पुनर्गठन में भाषा की बंसीटी का आक्षिप्त रूप में स्वीकार कर लिया गया है। इस चीज की बहुत प्रशंसा की गयी है। यद्यपि भारत का सांविधानिक ढाँचा प्रमुखतः एकात्मक है, फिर भी कुछ भाषात्मक समूह भाषात्मक राज्यों पर शब्द कर सकन है, और साथ ही साथ वे इस विचार से अपने अह की सुष्टि कर सकत हैं कि हमारा राज्य सघात्मक है। अमुक्तिमगत प्रादेशिक विभाजन कमी-कमी राजनीतिक अव्यवस्था को जन्म दे सकते हैं। बंगाल के विभाजन का इतिहास एक जीता जागता उदाहरण है। पिछले दिना हमारे देश के कुछ भागों में जो दुर्भाग्यपूर्ण घटनाएँ हुई हैं वे भी हमारे लिए शोचनीय नहीं हैं। वर्तमान व्यवस्था में भाषात्मक सकीणता के तीव्र हा जाने का खतरा और भी अधिक बढ़ गया है। अतः यह सम्भव है कि पार स्परिक सदेह पर आधारित सकीणता का घातक चक्र चलता रहे और राष्ट्रवादी भावनाओं का ह्रास होता जाय।

आज हम भारतीय राजनीति में दो प्रवृत्तियाँ देखने को मिलती हैं। पहली केन्द्रीकरण तथा राजनीतिक एकीकरण की प्रवृत्ति है। इस प्रवृत्ति के समर्थकों का कहना है कि भारतीय इतिहास में राजनीतिक विघटन के विनाशकारी परिणाम हुए हैं। वे भारत पर हुए उन अनेक आक्रमणों का उल्लेख करते हैं जो आठवीं शताब्दी ई पू में असुरों के समय से आरम्भ हुए थे। असुरों के उपरांत मकदूनिया के यूनानी, शक्यों के यूनानी, शक, हूण, मुसलमान तथा यूरोपीय आक्रमणकारी आये। इस दृष्टिकोण के समर्थकों को मय है कि कही भविष्य में भारत बालकन प्रायद्वीप की भांति अनेक स्वतन्त्र राज्यों में विभक्त न हो जाय। उका आग्रह है कि देश को राजनीतिक दृष्टि से सुदृढ बनाया जाय। अखिल भारतीय व्यापार तथा वाणिज्य के हितों के पोषक भी इस मत का समर्थन करते हैं। वे स्वतन्त्र बुद्धिजीवी जिनका किसी सामाजिक वग से लगाव नहीं है, इस विचार के मुख्य प्रवक्त हैं। वे भारत की राजनीतिक एकता और सांस्कृतिक सुदृढता की धारणा के पोषक हैं। इसके विपरीत भाषात्मक तथा सांस्कृतिक प्रदेशवाद की भी प्रवृत्ति है। यह एक रोमानी प्रवृत्ति है जिसका लगाव स्थानीय भूमि, परम्पराओं तथा स्वतन्त्र प्रादेशिक होतव्यता की चेतना से है। यदि बुद्धिजीवी वग केन्द्रीकरण की बौद्धिक प्रवृत्ति का समर्थक है तो उसके विपरीत नगरों का मध्यवर्ग विशेषकर उस रोमांटिक प्रवृत्ति का शिकार है जो भाषात्मक मातृभूमि के चतुर्दिक् सवेगों और भावनाओं का मघटन करने का पक्ष में है। यह वग उस समय उत्तेजित होकर बोल उठता है जब वह देखता है कि भारत के अनेक भागों में भाषात्मक राज्य स्थापित किये जा चुके हैं। इसलिए हम सीमा सुधार की पुकार सुनने को मिलती है। अखिल भारतीय केन्द्र की पुकार दिल्ली की दूरी की प्रतीक है और भाषात्मक भूमि की रोमांटिक पुकार उन साक्षात् वस्तुओं के प्रति लगाव और भक्ति के महत्व को व्यक्त करती है जिनसे व्यक्ति का दिन प्रतिदिन के जीवन में सम्पर्क होता है।

लोकतन्त्र की प्रगति के फलस्वरूप एक विचित्र मनोवैज्ञानिक-राजनीतिक दृश्य सामने आन लगता है। मैक्स श्वेजर ने इसे "सवेगो का लोकतन्त्र" कहा है।⁸ भारतीय सन्दर्भ में हम यह दृश्य देखने को मिलता है। जब तक ब्रिटिश शक्ति देश में काम करती रही तब तक विदेशी नीकरसाही मुख्य निणय करती रही, और जनता का काम केवल उन निणयों का अनुसरण करना था। अब सविधान ने बयस्व मताधिकार का मूल अधिकार प्रदान कर दिया है। इससे अनेक गम्भीर समस्याएँ सामने आ गयी हैं। औसत स्थिति के भारतीय को शक्ति का अभूतपूर्व साधन उपलब्ध हो गया है। अब उसे पता लग गया है कि जिन लोगों का वह अब तक निर्विवाद रूप से सम्मान करता आया था वे ही अब वोट के लिए उमका द्वार खटखटाते हैं। इसलिए अब सम्भव है कि राजनीतिक निणय सुरक्षित प्रासादों और कार्यालयों में न बिय जायें बल्कि उनके सम्बन्ध में जनता के सामूहिक सवर्ण फूट पड़ें और समस्याओं का निबटारा सड़का और गलियाँ में किया जाय। लोकतन्त्र एक श्रेष्ठ आदर्श है, किन्तु उसके लिए प्रशिक्षण तथा विकास की लम्बी अवधि की आवश्यकता पड़ती है। जब तक जनता लोकतन्त्र की भावना को अपनी वृत्ति, कार्यों और व्यवहार में आत्मसात नहीं कर लेती तब तक इस प्रकार जनता के सवेगों में फूट पड़ने का भय बना रहेगा। एशिया तथा अफ्रीका के विकासशील लोकतन्त्रों में यह एक महत्वपूर्ण समस्या है। इस स्थिति में जब अब तक के उपेक्षित और विस्मृत मनुष्य को शक्ति का नया स्रोत उपलब्ध हो गया है, यह सम्भव है कि वह अपने मत का प्रयोग किसी ऐसे गुट के पक्ष में करे जो उसकी तात्कालिक निराशा और क्रोध को किसी कल्पित शत्रु की ओर मोड़ सके। यह आवश्यक है कि सामूहिक सवेगों के इस विस्फोट से लोकतांत्रिक व्यवस्था की रक्षा की जाय।

(ख) उपाय—सकीणता के विघटनकारी प्रभावों का निराकरण करने के लिए आवश्यक है कि ऐसी नीतियाँ नियोजित की जायें जिनसे लोगों के मन में एक अखिल भारतीय केन्द्र के प्रति भक्ति की प्रबल भावना उत्पन्न हो सके। ऊपर से थोपी गयी राजनीतिक एकता भी धीरे-धीरे एकीकृत करने वाली राष्ट्रीयता की भावना को विकसित कर देती है। बेलजियम की जनता कुछ बलून और कुछ फ्लेमिश नस्ल की है, और विभिन्न भाषाएँ बोलती है किन्तु समय बीतने पर उसमें भी बेलजियमी राष्ट्रीयता की भावना उत्पन्न हो गयी है। अतः आशा की जा सकती है कि सुदृढ़ केन्द्रीय सरकार के राजनीतिक साविधानिक बन्धन कालांतर में अखिल भारतीय भक्ति की भावना को उत्पन्न कर देगे। आवश्यकता इस बात की है कि स्थानीय क्षेत्रों के स्थान पर सम्पूर्ण भारत को महत्वपूर्ण राजनीतिक कार्यक्रमों का केन्द्र बिन्दु बनाया जाय, नहीं तो सम्भव है कि विघटनकारी तत्व सबल हो जाय।

यद्यपि राष्ट्रीयता की भावना को विकसित करने वाले कुछ वस्तुगत तत्व होते हैं, जैसे नस्ल, भाषा, धर्म आदि की एकता—फिर भी साथक राष्ट्रीयता की नींव का निर्माण करने के लिए ऐसे सांस्कृतिक समाज की भावना का होना आवश्यक है जिसका निर्माण सामान्य स्मृतियों की सामंजस्यकारी के आधार पर हुआ हो। एक होने की मनोवैज्ञानिक भावना का होना आवश्यक है। यह तभी हो सकता है जब राष्ट्र की आत्मा के साथ एकात्म्य की भावना हो। एक व्यापक तथा उदार अखिल भारतीय दृष्टिकोण की आवश्यकता है। यह अनिवार्य है कि सब देशवासी भारत को भाता मानकर उस पर अपनी सम्पूर्ण इच्छाओं को आप्रत रूप से केन्द्रित करें। अखिल भारतीय राष्ट्रवाद की भावना के विकास में महान् राष्ट्रीय धूरवीरा तथा शहीदों की स्मृतियाँ बड़ी उपयोगी सिद्ध हो सकती हैं। जब स्थानीय तथा पक्षपातपूर्ण लगाव शक्तिशाली होंगे तब तो उनका निराकरण करने के लिए महान् वीरों के वलिदान तथा यातनाओं के सम्बन्ध में मनन और चिन्तन करना चाहिए। जब तक भारत में ब्रिटिश साम्राज्यवाद का आधिपत्य रहा तब तक अखिल भारतीय राष्ट्रवाद की दिशा में स्वतः कुछ प्रगति होती रही, क्योंकि विदेशी आक्रमणकारी के विरुद्ध धृष्ट निपेक्षात्मक रूप से उसका पोषण करती रही। किन्तु स्वराज्य की प्राप्ति के बाद विदेशीकरण की विघटनकारी शक्तियाँ सज्ज हो उठी हैं। स्थानीय लगाव के जो बन्धन राष्ट्रवाद के बढ़ते हुए ज्वार के कारण, अब तक

अस्थायी रूप से दबे पड़े थे वे अब पुन शक्तिशाली हो गये हैं। अत आवश्यकता है कि ऐसी भावनाओं का बौद्धिक रूप से पोषण किया जाय जो अखिल भारतीय स्तर पर लोगों को प्रभावित कर सकें। भारतीय इतिहास के हर युग में आधारभूत सांस्कृतिक एकता की भावना विद्यमान रही है। उस एकता की भावना पर बल दिया जाय। मैं ऐसी एकता का समर्थन नहीं करता जो विविधताओं को नष्ट करके ही पनप सके। विविधता में एकता होनी चाहिए। इसलिए स्थानीय संस्कृतियों, प्रादेशिक भाषाओं और समूह भक्ति का भी पोषण करना होगा। किंतु सावधानी इस बात की बरतनी है कि स्थानीय भक्ति के द्वीय एवता को दुबल न करने पाये। अगो का विकास इस ढंग से होना चाहिए जिससे पूरा शरीर स्वस्थ हो। ऐसी सांस्कृतिक सकीणता और भावात्मक लगावों को प्रोत्साहन देना आत्मपाती होगा जिससे सम्पूर्ण राष्ट्र के हित के लिए जोखिम उत्पन्न हो जाय।

यह सम्भव है कि बाह्य जगत के तनाव विशेषकर हमारे निकट के पड़ोसियों के साथ सम्बंधों का बिगड़ना राष्ट्रीय बंधन को मजबूत करने में सहायक हो सकें। किंतु यह एक निषेधात्मक बात होगी, और अन्तरराष्ट्रवाद तथा विश्व बंधुत्व की बढती हुई भावना के सबभ में बल्याणकारी भी नहीं होगी। अत विघटनकारी तत्वा और शक्तियों का निराकरण करने का सर्वोत्तम उपाय यह है कि राजनीतिक देवी अर्थात् भारतमाता की पूजा पर यत्नपूर्वक बल दिया जाय।

3 सवेगात्मक एकीकरण के आर्थिक आधार

(क) समस्याएँ—आर्थिक स्तर पर भी सवेगात्मक एकीकरण की समस्या महत्वपूर्ण है। हमारे कृषिप्रधान अर्थतंत्र पर धीरे धीरे गत्यात्मक और प्रसारशील औद्योगिक अर्थ व्यवस्था का क्रूर प्रभाव पड़ रहा है। निर्माणशालाओं तथा सयानों के विकास के फलस्वरूप नगरों तथा उनकी जनसंख्या में वृद्धि हो रही है। बड़ी संख्या में लोग गांवों को छोड़कर नगरों को जा रहे हैं जिससे जनता अपने मूल निवास स्थानों से उखड़ रही है। यद्यपि जमींदारी का उन्मूलन हो गया है, किंतु जमींदार शक्ति के नवीन क्षेत्रों पर अपना अधिकार जमा रहे हैं। वे उद्योगों तथा गृह निर्माण सोसाइटियों में अपने पांव जमा रहे हैं और पूंजीपतियों के बग को शक्तिशाली बना रहे हैं। भारत के अनेक भागों में शोषणमूलक सामंती व्यवस्था के विनाशकारी प्रभाव पड़े हैं। इससे अतिरिक्त बुद्धिमान औद्योगिक पूंजीवाद ने समाज को ऐसे वर्गों में विभक्त कर दिया है जिनकी आय में एकदम गहरा अंतर देखने को मिलता है। आर्थिक प्रसार की असमान गति ने देश में धनकुबेरो, सट्टाबाजों, साहूकारों, किरायामोगियों आदि का एक शोषस्थ वर्ग उत्पन्न कर दिया है। उनके नीचे दरिद्र लोगों का विशाल जनसमूह है। पाश्चात्य संस्कृति के विकसित देशों में शोषका तथा शोषितों के बीच सामाजिक दूरी इतनी अधिक नहीं है, क्योंकि उन दोनों के मध्य व्यवसायियों, सफेदपोश श्रमिका, हिस्सेदारों (शेयरधारियों) तथा वेतनमोगियों का एक बड़ा दल उठ खड़ा हुआ है। भारत में भी एक मध्यवर्ग का विकास होता आया था। उसमें अधिकतर ब्रिटिश प्रशासन में काम करने वाले कमचारी सम्मिलित थे। किंतु 1942 के बाद मुद्रास्फीति की तीव्र प्रवृत्तियों ने मध्यवर्ग की आर्थिक स्थिति को नष्ट भ्रष्ट कर दिया है। आज मध्यवर्ग भारतीय जनता का सबसे अधिक असंतुष्ट और सवेगात्मक दृष्टि से असंतुलित वर्ग है। एक ओर तो वह चांदी के लोगों की समृद्धि और वैभव को देखकर चिढ़ता है और दूसरी ओर उसने सामान्य निरंतर इस बात का भय खड़ा रहता है कि कहीं उसकी स्थिति सवहारा वर्ग की सीमा हो जाय। मध्यवर्ग ब्रिटेन तथा अमेरिका के लोकतंत्र का मरुदण्ड रहा है। जो जनता दो स्पष्ट वर्गों में विभक्त होती है वह सत्तावाद का उदय के लिए स्वाभाविक पृष्ठभूमि बना करती है। ऐसा देश जिनका अर्थतंत्र अधिकसंत कृषि-प्रधान तथा औद्योगिक विकास की प्रारम्भिक अवस्था में हो और जिनमें दक्षिणशाली मध्यवर्ग का अभाव हो, जसा कि भारत में है, अधिनायकतंत्र के विकास के लिए बहुत उपयुक्त होता है क्योंकि अधिनायकवाद जनता के क्रोध तथा निराशा को व्यक्त करने का मांग प्रदान करने के लिए आवश्यक प्रतीक, मिथ्या विश्वास तथा पड़ोसिया पर राजनीतिक आधिपत्य के अवोद्विग्न नारे प्रस्तुत कर सकता है।

पूँजीवादी अर्थतंत्र प्रतियोगिता पर आधारित होता है। यद्यपि प्रतियोगिता से निष्ठायुक्त व्यक्तित्व तथा स्वावलम्ब्य की भावना उत्पन्न होती है, किंतु प्रतियोगितामूलक स्वायत्त की धुन भारी

सवेगात्मक तनाव पैदा करती है। प्रतियोगितामूलक अव्यवस्था में मनुष्य को निरन्तर तथा तत्परता के साथ प्रयत्न करने पड़ते हैं जिससे तनाव तथा असुरक्षा की भावना उत्पन्न होती है। उसका जो परिणाम होता है उसे काल लाम्प्रेंट ने स्नायविक तनाव की भावना कहा है।

आधुनिक आर्थिक जीवन का एक बहुत ही दुःखद तत्व असाध्य बेकारी की समस्या है जो औद्योगिक तथा कृषिक दोनो ही क्षेत्रों में देखने को मिलती है। बेकारी से मयकर आर्थिक तथा सवेगात्मक विघटन उत्पन्न होता है। आय के स्थिर साधनों के विलुप्त हो जाने से समस्त पारिवारिक सम्बन्ध छिन्न भिन्न हो जाते हैं। उससे मनुष्य के आत्मसम्मान का ह्रास होता है और उससे आत्मश्लाघा की भावना उत्पन्न होती है। जब वह वातावरण तथा वे वस्तुएँ सहसा विलुप्त हो जाती हैं जिनसे चतुर्दिक काय के दौरान मनुष्य की सवेगात्मक व्यवस्था का संगठन होता है, तो मनुष्य के सब लगाव और सम्बन्ध भयंकर रूप से छिन्न-भिन्न हो जाते हैं। कभी-कभी तो मनुष्य का सम्पूर्ण सवेगात्मक सन्तुलन ही सुप्त हो जाता है। बेकारी हमारे युवकों का मयकरतम शत्रु है, और बेकारी के भय ने शिक्षित युवकों का जीवन बहुत ही दूँबर कर दिया है। बेकार युवक एक दयनीय प्राणी होता है। जिस वेग से हमारी जनसंख्या बढ़ रही है उसको देखते हुए नये लोगों को काम देना दिन प्रतिदिन कठिन होता जा रहा है। जब तक लोगों के लिए समुचित काम की व्यवस्था नहीं होती तब तक हमारे युवकों में सवेगात्मक सन्तुलन उत्पन्न नहीं किया जा सकता।

भारतीय अर्थ प्रधानतः कृषिक तथा सामंती दौर से निकल कर प्रचार के गत्यात्मक चरण में प्रवेश कर रहा है। भारत जैसे विशाल देश में विभिन्न क्षेत्रों के बीच आर्थिक विकास का असमान होना अनिवार्य है। यह सम्भव है कि विभिन्न प्रांतों के आर्थिक विकास में अधिक अंतर और विषमता होने से लोगों में निराशा उत्पन्न हो, और उसकी अभिव्यक्ति अपेक्षाकृत विकसित क्षेत्रों के प्रति आक्रामक प्रवृत्ति के रूप में होने लगे। इससे अन्तरराज्यीय ईर्ष्या और प्रतिस्पर्धा का उत्पन्न होना स्वाभाविक है।

आधुनिक भारतीय आर्थिक जीवन का एक अत्यन्त मनोवैज्ञानिक पक्ष साधारण जनता के दिमाग का खाली होना है। छेतिहर मजदूर का वष में अपेक्षाकृत कम समय काम करना पड़ता है। अकम्प्यता तथा खालीपन सवेगात्मक विघटन को जन्म देते हैं। महात्मा गांधी ने ग्रामीण जनता की बेकारी का बहुत विरोध किया था और उनका खादी का कार्यक्रम बहुसंख्यक जनता के ठुलुआपन, बेकारी और खालीपन को दूर करने का ही उपाय था।

(ख) उपाय—आर्थिक विषमता तथा आर्थिक सुविधाओं का अभाव तनाव तथा निराशा को उत्पन्न करता है। सवेगात्मक एकीकरण को एक निरपेक्ष सूत्र के रूप में साक्षात्कृत नहीं किया जा सकता। जिन आर्थिक गुरादों से सवेगात्मक असमंजस उत्पन्न होता है उन्हें दूर करना होगा। गत्यात्मक आर्थिक प्रसार के लिए भी यह आवश्यक है। इसके अतिरिक्त देश के विभिन्न क्षेत्रों में आर्थिक साधनों का वितरण समसंगत होना चाहिए। देश के विकास की समस्या के सम्बन्ध में क्षेत्रीय दृष्टिकोण से साधना बुद्धिमानी नहीं है। यह दृश्य कितना बड़ा तथा असोमनीय है कि लोग अपने-अपने प्रांतों में शाश्वत कारखाना अथवा अथ औद्योगिक स्थापना की स्थापना के लिए झगड़ते हैं। अपने आर्थिक जीवन तथा साधनों के नियोजन के सम्बन्ध में हम क्षेत्रों और स्थानों की दृष्टि से साधन की स्थिति में नहीं हैं। समग्र देश की आवश्यकताएँ सर्वोपरि हैं। अतः हम उन सब समचित विकास के लिए प्रयत्न करना होगा। आर्थिक विकास का अवसर मिलने से जनता की सृजनात्मक शक्तियाँ मुक्त होंगी। फलतः लोगों की जो सवेगात्मक शक्तियाँ अब तक दबी पड़ी रही हैं उनका रचनात्मक राष्ट्रीय योजनाओं को पूरा करने के लिए प्रयोग किया जा सकेगा।

4 सवेगात्मक एकीकरण के समाजशास्त्रीय आधार

(क) समस्याएँ—पुराने मनोवैज्ञानिक सामाजिक विकास की समस्याओं का विवरण व्यक्ति की मूलप्रवृत्तियाँ तथा मानसिक प्रेरणों के आधार पर किया करते थे। आधुनिक मनोविज्ञान तथा मनोविद्वेषण ने मनुष्य की उत्पत्ति के सामाजिक कारणों का उद्घाटन किया है। सामाजिक पक्ष में लोगों की स्थिति की मिश्रता से मिश्र प्रकार की प्रवृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। जिन कारणों की

सामाजिक स्थिति अधिक ऊँची होती है उनमें अमिश्रण तथा युद्धिसंगत नियम की क्षमता अधिक देखने को मिलती है, और इसके विपरीत निम्न स्तर के लोग विनम्र सम्पन्न और आज्ञापालन के आदी होते हैं।

भारतीय समाज अब तक अवयवी समाज रहा है और पुरानी लोकरीतियाँ तथा लोकाचार धार्मिक परम्पराओं और पौराणिक विद्वत्ता से बँधा रहा है। प्राचीन तथा मध्य युगों में देश पर अनेक आक्रमण हुए और राजवंशों में द्रुतगति से परिवर्तन हुए किन्तु उससे सामान्य जनता की जीवन प्रणाली में विशेष अन्तर नहीं पड़ा। किन्तु आधुनिक सभ्यता के प्रभाव में नवीन मूल्यों का निर्माण हो रहा है। नगरों के निवासियों में व्यक्तिवाद की नवीन भावना का उदय हो रहा है। जबकि नगरों में लोगों की आर्थिक प्रगति के अपेक्षाकृत अधिक अवसर और सुविधाएँ मिलती हैं, इससे अपने अधिकारों का जताने की व्यक्तिवादी प्रवृत्ति उत्पन्न होती है। नगरनिवासियों की यह बढ़ती हुई व्यक्तिवादी भावना अवयवी ग्रामीण समाज के लोकाचार के लिए निश्चय ही विघटनकारी सिद्ध होगी। नगरनिवासी का व्यक्तिवाद उसके विद्वत्ता तथा आचरण का शताब्दियों पुरानी कसौटियों का उन्मूलन कर देता है। व्यक्तिवाद की नयी भावना नगरनिवासियों तथा उनके ग्रामवासियों के बीच फूट उत्पन्न कर देती है। यह भावना कभी-कभी नगरवासियों के लिए भी खतरनाक सिद्ध होती है। कभी-कभी यह भावना उस धर्म को उत्पन्न कर देती है जिसे ब्रूज़ाईज़्म में 'एनोमी' कहा है। 'एनोमी' आदर्शहीनता, एकाकीपन तथा पृथक्त्व की भावना को कहते हैं। इस प्रकार की भावना मनुष्य में तब उत्पन्न होती है जब उसने वे वचन भिन्न भिन्न हो जाते हैं जिनके द्वारा वह समाज के साथ अवयवी रूप में मूलबद्ध होता है। आगामी वर्षों में बड़े नगरों की वृद्धि से सामाजिक सम्बन्ध कम से कम नगरनिवासियों के लिए तो निश्चय ही छिन्न भिन्न होंगे।

आधुनिक भारत में सामाजिक नियन्त्रण की परम्परागत व्यवस्था धीरे धीरे क्षीण हो रही है, और इससे विघटन उत्पन्न हुआ है क्योंकि पुरानी व्यवस्था के स्थान पर सामूहिक नियन्त्रण और सामंजस्य की किसी नवीन व्यवस्था का निर्माण नहीं हुआ है। अतः इससे व्यक्तित्व का विघटन हुआ है।

लोकतांत्रिक राजनीतिक विचारधारा को अंगीकार कर लेने के फलस्वरूप सामाजिक तनाव और भी अधिक बढ़ेंगे। लोकतांत्रिक राजनीतिक आदर्शवाद अभेदपूर्ण सामाजिक व्यवस्था का समर्थन करता है। वह मानव प्राणियों की समानता पर आधारित होती है। इसके विपरीत जाति व्यवस्था, जैसी कि वह आज प्रचलित है, सामाजिक दूरी और सामाजिक भाईचारे के अभाव पर कायम है। अस्पृश्यता के अभिशाप का बना रहना लोकतांत्रिक आदर्शवाद का विरोध है। लोकतांत्रिक सिद्धांतों को जितना ही अधिक कार्यान्वित किया जायगा उतना ही सवेगात्मक विश्व अधिक उत्पन्न होगा। लोकतांत्रिक प्रगति के साथ-साथ उच्च सामाजिक वर्गों को अपनी श्रेष्ठमयता की प्रवृत्ति और सामाजिक अधिपत्य का प्रयोग करने की आदत का परित्याग करना पड़ेगा। यदि समानता को बलपूर्वक बाधने का प्रयत्न किया गया तो उच्च सामाजिक वर्गों का क्रोध और निराशा और भी अधिक तीव्र होगी। ये वर्ग अपने क्रोध, घृणा और प्रतिवोध की भावना को उस सरकार के विरुद्ध व्यक्त करने में असमर्थ होंगे जो समानता को साधने का प्रयत्न करेगी, अतः सम्भव है कि वे उन लोगों के प्रति भी उनकी अविश्वसनीयता करने लगे जिनकी मुक्ति का प्रयत्न किया जा रहा है।

इसके अतिरिक्त यह भी सम्भव है कि नवीन मुक्त हुए वर्गों को सवेगात्मक सामंजस्य स्थापित करने की समस्या का सामना करना पड़े। वे एक विशेष प्रकार की व्यवहार पद्धति के अभ्यस्त हो चुके हैं। अब उन्हें नवीन प्रकार की अभिवृत्तियाँ अपनानी पड़ेंगी। नवीन अभिवृत्तियों के निर्माण में उन्हें एक प्रकार के सवेगात्मक तनाव की अनुभूति हो सकती है। पश्चिम में भी यह देखने में आया है कि जब गंदी वस्तुओं के निवासियों को नगरों के मकानों में स्थानांतरित किया गया तो उन्हें गम्भीर सवेगात्मक कठिनाइयों का सामना करना पड़ा। कभी-कभी उन्हें चोट का अनुभव हुआ और उन्होंने वापस जान की इच्छा प्रकट की। आज निम्न वर्गों में जो पुरानी पीढ़ियाँ के लोग हैं उन्होंने अपने जीवन भर अधीनता की आधारनीति को ईश्वरीय विधान माना है।

यदि उन्हें सहसा समानता की स्थिति में रख दिया जाय तो उन्हें गम्भीर सवेगात्मक तनाव का अनुभव होगा।

हम पहले उल्लेख कर आये हैं कि मुद्रास्फीति की प्रवृत्तियाँ के कारण मध्य वग की निरन्तर इस बात का मय बना रहता है कि वही उसे सवहारा की पक्ति में न सम्मिलित होना पड़े। मध्य वग, विशेषकर निम्न मध्य वग के विनाश की आशका सर्वेक्ष्य विद्यमान रहती है, और दूसरी ओर जो अब तक निम्न स्तर पर थे उनका उत्थान हो रहा है और वे समानता की स्थिति प्राप्त कर रहे हैं। यह बात स्वयं एक गम्भीर सवेगात्मक महत्व की समस्या है। भारतीय समाज का मध्य वग गम्भीर सवेगात्मक तनाव और अस्थिरता की स्थिति में है। यह वह वग है जो अपनी जाति खो बैठा है और आर्थिक बोझ से दबा जा रहा है। वह बड़ी व्यग्रता के साथ अपनी पुरानी प्रास्थिति और प्रतिष्ठा को बनाये रखने का प्रयास कर रहा है। वह चाहता है कि उसे जो सम्मान निम्न वर्गों से मिलता आया है वह कायम रहे। दूसरी ओर निम्न वग एक चुनौती के साथ ऊपर उठ रहा है। यह बात मध्य वग के लिए सवेगात्मक दृष्टि से भयकर सकट उत्पन्न कर सकती है। उसका जजरित आत्मसम्मान बाह्य लक्ष्य के अभाव में अपनी ही ओर मुड़ सकता और उदासीनता का शिकार बन सकता है। यह भी सम्भव है कि वह उस अवस्था को प्राप्त हो जाय जिसे फ्राय डरी भाषा में प्रतिगमन (रीग्रेशन) कहते हैं। जब कोई समूह सकट और तनाव के समय में अपने सवेगात्मक तनाव को सामाज्य मार्गों से व्यक्त करने में असमर्थ होता है तो वह प्रतिगमन का शिकार बन जाता है जिसके फलस्वरूप उसकी परिपक्वता की भावना क्षीण हो जाती है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह भयकर असामंजस्य का लक्षण होता है।

(ख) उपाय—यह आवश्यक है कि समाजीकरण अधिकाधिक मात्रा में प्राप्त किया जाय। इससे मनुष्य की वे शक्तियाँ मुक्त होंगी जो अथवा लाभहीन सधर्षों में नष्ट हो सकती हैं। अब तक भारतीय नागरिकों की शक्ति के केन्द्र छोटे छोटे समूह एवं जातियाँ अथवा अधिक से अधिक प्राप्त रहे हैं। इससे समाज विरोधी शक्तियों का जन्म होता है। व्यापक समाजीकरण के लिए आवश्यक है कि समूहों के बीच पारस्परिक प्रेरणा और अयोग्य सम्पर्क हो। अखिल भारतीय महत्व की समस्याओं पर विचार विनिमय की प्रक्रिया के द्वारा लोगों में पारस्परिक स्पर्धा और गुटगत भगडा के स्थान पर ऐसी प्रवृत्तियों को उत्पन्न करना सम्भव है जो सामाजिक मेल मिलाप और सहयोग के अनुकूल हों। वर्द्धमान अयोग्य सम्पर्क और पारस्परिक प्रेरणा के द्वारा भाषा, जाति आदि के भेदभाव को दूर करना और सब भारतीय नागरिकों के प्रति सहानुभूति की भावनाओं को उद्दीप्त करना सम्भव हो सकता है। इस प्रकार साहचर्य की ऐसी भावनाएँ पुष्ट की जा सकती हैं जो अन्तरजातीय प्रतिस्पर्धा की वृद्धि रोकने में समर्थ हो सकें।

यह सामाज्य अनुभव की बात है कि बच्चों में जातिगत शत्रुता नहीं होती। यदि परिवार, ग्रीडास्थल, पड़ोस आदि प्राथमिक समूहों का पारस्परिकता और सहयोग की भावनाओं को विकसित करने के लिए प्रयोग किया जा सके तो सच्चे लोकतांत्रिक व्यक्तित्व की सुदृढ़ नींव का निर्माण किया जा सकता है। इन प्राथमिक समूहों में उपयुक्त वातावरण का निर्माण करके अखिल भारतीय राष्ट्रवाद के आदर्शों का परिचय दिया जा सकता है। इन प्राथमिक समूहों में भारत के प्रति भक्ति पर आधारित सवेगात्मक एकीकरण की शक्ति निर्मित की जा सकती है और उन्हीं के द्वारा जाति, भाषात्मक प्रदेश आदि की सक्तीयताएँ दूर की जा सकती हैं।

यह आशा की जाती है कि आर्थिक विकास के साथ-साथ आर्थिक चलिष्णुता बढ़ेगी और वह अन्त में सामाजिक गतिशीलता को प्रोत्साहित करेगी। अमेरिका में आर्थिक प्रगति के फलस्वरूप ऐसे समाज का निर्माण करना सम्भव हो सका है जिसने संगठन का ढंग यूरोपीय समाज की परम्परात्मक प्रणाली से निम्न है। भारत में भी निम्न वर्गों की आय में वृद्धि से उनके रहन सहन का स्तर ही ऊँचा नहीं होगा वल्कि उनका सामाजिक स्तर भी सुधरेगा। सामाजिक प्रास्थिति में प्रगति होने से विभिन्न जातियों के बीच अयोग्य सम्पर्क बढ़ेगा और समानता की भावना उत्पन्न होगी।

5 सवेगात्मक एकीकरण के शैक्षिक तथा सांस्कृतिक आधार

(क) समस्याएँ—भारत का शिक्षित वर्ग, जिसे अंग्रेजी भाषा के माध्यम से शिक्षा मिली है, भारी सवेगात्मक तनाव का शिकार रहा है। उस पर वैज्ञानिक भौतिकवाद और सशयवाद का विनाशकारी प्रभाव पड़ा है। उसे कृषिप्रधान घमबद्ध समाज के पुरातन प्रतिमानों और मूल्यों में आस्था नहीं रही है। सुकरात जैसे व्यक्ति के लिए मानसिक अशांति के बीच भी सवेगात्मक सतुलन बनाये रखना भले ही सम्भव हो सके। किंतु जब अंग्रेजी शिक्षा प्राप्त औसत भारतीय पश्चिम की विभिन्न विस्मयकारी उपलब्धियों को देखता तथा उनके सम्बन्ध में पढ़ता है तो वह पग-पग पर अपने मूल्यों और व्यवस्था की आलोचना करने लगता है। कभी-कभी वह कुत्सित फॉण्डवाद को अपने निणयो की कसौटी मानने के प्रलोभन में फँस जाता है। भारत में पश्चिम के आदर्शों और व्यवस्थाओं को यथावत स्थापित करना सम्भव नहीं है। हम कितने ही दुःसाहस के साथ अपने आर्थिक साधनों का नियोजन क्यों न करें, हम भारत में अमेरिका की प्रतिकृति कभी भी स्थापित नहीं कर सकते। किंतु हमारे शिक्षित वर्ग पश्चिम से बहुत अनुप्रेरित है। किंतु साथ ही साथ वह आध्यात्मिक संस्कृति के पुराने मूल्यों में भी पूर्ण विश्वास है। किसी व्यक्ति के लिए उन मूल आधारों और परम्पराओं से पूर्णतः ऊपर उठ जाना असम्भव है जिनमें वह जन्म लेता है। इसलिए पश्चिम के प्रति सवेगात्मक सराहना की भावना तथा जीवन के आध्यात्मिक मूल्यों के लिए प्रच्छन्न तथा अडिग आकांक्षा—इन दोनों के बीच एक गहरा सवेगात्मक तनाव उत्पन्न हो गया है। जिस प्रकार मनुष्य अपने शरीर का रंग नहीं बदल सकता वैसे ही वह अपनी सांस्कृतिक विरासत से पूर्णतः मुक्ति नहीं पा सकता। अतः शिक्षित भारतीयों के मन में पूर्वाप्य दशन के प्रत्यया और आदर्शों तथा पश्चिम के आदर्शों, कार्यप्रणाली तथा सामाजिक व्यवस्था के बीच निरन्तर संघर्ष चला करता है।

आधुनिक शिक्षा प्रणाली के फलस्वरूप मनुष्य की विभिन्न शक्तियाँ का विकास असंतुलित हो गया है। उसकी वैज्ञानिक प्रतिभा को विशेष उत्तेजना मिली है, किंतु उसी अनुपात में उसकी नैतिक अंतर्दृष्टि का विकास नहीं हुआ है। मनुष्य अपने को कलात्मक प्रतिभा की नवीनतम कृतियों से विभूषित कर सकता है और अधिकाधिक वेगवान् परिवहन साधना में बैठकर उड़ान भर सकता है, किंतु नैतिक तथा मानवीय क्षेत्र में उसकी सकीणता आश्चर्यजनक तथा हृदय को आघात पहुँचाने वाली है।

मनुष्य को सवेगात्मक एकीकरण के लिए प्रशिक्षित करने की दृष्टि से हमारी माध्यमिक तथा उच्च शिक्षा अत्यंत दोषपूर्ण है। प्रत्येक समाज अपने सदस्यों पर नियंत्रण बनाये रखने के लिए उन पर कुछ दबाव और नियंत्रण लागू करता है। इससे उनमें मनोविकार उत्पन्न होते हैं। उचित शिक्षा प्रणाली का काम यह है कि वह मनुष्य के कार्यक्षेत्रों की गहराई से जाँच करके दबाव और नियंत्रण से उत्पन्न मनोविकारों का पता लगाय। उनकी उपेक्षा करने तथा उनके विषय में बात न करने से काम नहीं चल सकता। शिक्षा को उन रोगों का उपचार करना है जो दमित गुण्डाओं के कारण उत्पन्न होते हैं।

कभी-कभी समाचारपत्र तथा गैरजिम्मेदार प्रेस अतिशयोक्तिपूर्ण प्रचार किया करते हैं जिससे विभिन्न समूहों के सदस्यों के सवेगात्मक एकीकरण में बाधा पड़ती है। प्रेम वैज्ञानिक साध्य का सहारा न लेकर प्रायः लोगों के सवेगा को भड़काने के लिए 'गूढ़ भौतिक' तथा 'मिथ्या' प्रमाणों के आधार पर प्रचार किया करता है। किंतु नागरिक इन भूठे प्रमाणों में विश्वास कर लेते हैं, विवेक-रहित यदि वे उनकी मूल प्रवृत्तियों और भावनाओं के अनुरूप होने हैं।

आज भारतीय समाज के अनेक क्षेत्र और अनुभाग ऐसे हैं जिनमें सवेगात्मक विद्रोह की सम्भावनाएँ भरी पड़ी हैं। जनसंख्या में तेजी से वृद्धि हो रही है।¹ आवश्यकताएँ तथा आकांक्षाएँ बढ़ रही हैं किंतु सामाजिक तथा आर्थिक सुविधाएँ और अवसर सीमित हैं। हम समय में सम्भव है कि नागरिक उस चीज के शिकार हो जायें जिस प्रादुर्भाव का नाम है हतोत्साहित चित्तवृत्ति का नाम

दिया है।¹⁰ ध्याएक सवेगात्मक असंतोष स्वपीडनरति की प्रवृत्तियों को जन्म दे सकता है, और वही वही यदि कोई बलि का बकरा मिल गया तो उसने प्रति श्रूततापूर्ण आश्रमकता की प्रवृत्ति उत्पन्न हो सकती है। सचेत तथा सावधान राजनीतिज्ञ इन विक्षोभों का सफाई से प्रयोग कर सकते हैं। वे जनता की प्रतिशोध भावना को उस बलि के बकरे की ओर मोड़कर अपना स्वाध सिद्ध कर सकते हैं। इस प्रकार वे अपनी विफलताओं के लिए निन्दित होने से बचने का भाग ढढ निकालने में सफल हो सकते हैं। जमनी में यहूदी विरोधी प्रचार से जो भयावह विनाश हुआ उससे स्पष्ट है कि आर्थिक विपदाओं की स्मिति में कोई दल जनता के क्षुब्ध सवेगात्मक तनावों को एक सुविधा जनक बलि के बकरे की ओर सरलता से मोड़ सकता है।¹¹ फ्रामड का कहना है कि शक्ति की सामान्य परिस्थितियों में लोग में सहानुभूति की भावनाएँ देखने को मिलती हैं, और वे समाज के सदस्यों के साथ एकात्म्य स्थापित करने का भी प्रयत्न करते हैं। किन्तु सकट के दौरान, उदाहरण के लिए युद्ध-काल में, चारित्रिक पतन की प्रक्रिया आरम्भ हो जाती है और फलस्वरूप लाग अपने अधिकारों और स्वार्थों को अधिक महत्व देने लगते हैं तथा साधियों के साथ एकात्म्य की भावना का परित्याग करने लगते हैं।

(ख) उपाय—सवेगात्मक असामंजस्य और विक्षोभ की इन समस्याओं का समाधान करने के लिए ऐसा शिक्षा व्यवस्था की स्थापना करना आवश्यक है जो लोगों की शक्तियों के उदात्तीकरण का सफल माग दिखला सके। हमने पहले भारतीय नागरिकों के सवेगात्मक एकीकरण के तीन मुख्य उपाय बताये हैं—(1) अखिल भारतीय राष्ट्रवाद पर बल देना, (2) गतिशील प्रसारशील आर्थिक व्यवस्था की स्थापना करना, और (3) सामाजिक मेल मिलाप। किन्तु साथ ही साथ शैक्षिक स्तर पर भी सवेगात्मक एकीकरण के उपाय करने होंगे। शिक्षा को कट्टरतापूर्ण-सत्तावादी धात्तावरण से मुक्त करना होगा। इसके अतिरिक्त उसे इस ढंग से व्यवस्थित करना पड़ेगा जिससे वह विद्यार्थी वर्ग की तात्कालिक आवश्यकताओं की पूर्ति में सहायक हो सके। यह आवश्यक है कि भारतीय विद्यार्थी को सहयोग, परोपकार, पारस्परिक सहायता तथा भाईचारे के मूल्यों की शिक्षा दी जाय।

आधुनिक भारत में जिस सम्मता और संस्कृति का निर्माण किया जा रहा है वह अव्यक्त और समन्वयात्मक होनी चाहिए। हम गुप्त युग के बाद के भारत की गतिहीन, कृपिप्रधान, पुरा सनपथी, अधसामंती सम्यता को पुनर्जीवित नहीं कर सकते। वह तो शव की पुनर्जीवित करने का भड़ा भौडा प्रयत्न होगा। मुगल भारत को भी लौटा कर नहीं लाया जा सकता। किन्तु प्राचीन भारतीय दानों के मूल्यात्मक तत्वों को बनाये रखना आवश्यक है। हमें उत्पादन का प्रसार करने के लिए पश्चिम की प्रवृत्तियों को अपनाना पड़ेगा, क्योंकि मूल्यात्मक प्रसारशील अर्थव्यवस्था के बिना देश की विकट समस्याओं का समाधान नहीं किया जा सकता। सांस्कृतिक क्षेत्र में मैं विद्व राजसंवाद तथा अंतरराष्ट्रवाद का समर्थक हूँ। पूर्व अथवा पश्चिम, उत्तर अथवा दक्षिण की भाषा में बात करना भ्रांतिमूलक है। उस समय की कल्पना करता हूँ जब 'एक विश्व' का आदेश साक्षात्कृत हो सकेगा और लोग के मन में दार्शनिक तथा वैज्ञानिक मानववाद की आधारभूत धारणाओं के प्रति श्रद्धा होगी। संस्कृत के सम्बन्ध में हमारा दृष्टिकोण समन्वयात्मक और व्यापक होना चाहिए। इसलिए हम पूर्व तथा पश्चिम को परस्पर विरोधी न मानकर विश्व-नागरिकता की तैयारी करनी पड़ेगी। उस दिशा में प्रथम कदम के रूप में हम भारत में ऐसी संस्कृति की नींव डाल सकते हैं जिसमें पूर्व के नैतिक आदर्शवाद और पश्चिम के सामाजिक समानतावाद का सम्मेलन हो। मैं उस पश्चिम का समर्थन नहीं करता जो साम्राज्यवादी उपनिवेशवाद और आर्थिक आश्रमकता का पापक है। मुझे सत फ्रांसिस यूनन और अलबर्ट स्वारमटजर के पश्चिम से प्रेम है। हम उस पश्चिम की सराहना करनी चाहिए जिसने अलघनीय प्राकृतिक अधिकारों तथा मानव व्यक्तित्व की

10 देखिये एच डी सगर्वन, "The Psychology of Hitlerism as a Response of the Lower Middle Classes to Continuing Insecurity," *The Analysis of Political Behaviour* पृ 234-45।

दधातन करने के हेतु जात्मा के
म हम इतना अधा नहीं हो
भारतीय समाज मे सवेगात्मक एकीकरण न ममभ सक ।

नतिक स्वायत्तता का समयन किया है और गृह्याण्ड व रक्ष्या का उद्देश्य के साथ-साथ हम भारतीय
अबाध माहमिक बर्गों को प्रात्माहून दिया है । राष्ट्र व प्रति भक्ति दक्षिण की प्रक्रिया से व्यक्तित्व
जाना चाहिए कि हम पाश्चात्य सभ्यता व प्रमुख पहलुओं व मूल्य व की मनोवैज्ञानिक कायप्रणाली
विद्याधिया का स्वतंत्रता व वातावरण में शिक्षा देने का कार्य करण का अर्थ है बाल्यकाल
वयस्क का पुन शिक्षित करने का कार्यक्रम भी चलाना पड़ेगा । पुनर्जाति
का जगज्ज विराम मुधारा जा सगा । इस सम्बन्ध में नवीनीकरण किया जा सकता । इसके लिए
को भी अपनाया जा सता है । व्यवहारवादी मनाविज्ञान में नवीनी जव तक जाति, जनजाति,
में पड़ी हुई जुरी जात्मा का दूर करके नवीन जादता का उत्पन्न कर केन्द्रित करते आये हैं । अब
भागीन्या का सवेगात्मक एकीकरण अव्यवस्थित ढंग से नहीं हो सगा । अज्ज सीमा तक मूल्य का पुन
हम सामूहिक उद्देश्य की साधना को साथ पुनर्व्याख्या करनी पड़ेगी और योग्यताओं का विमोचन
प्रदण जाति क तत्त्व रहे है जिनसे 'चतुर्विध' जाग अपनी इच्छाओं का हर व्यक्ति को संस्कृति का
उनके म्यान पर राष्ट्र का प्रतिष्ठित करना है । उनसे निग हम । सांस्कृतिक शिक्षा से लोगों
निमाण करना हागा । 'मस बहुमस्यक जनता की प्रच्छन्न शक्तियाँ हैं और मानवविद्याओं के क्षेत्र
हागा । आज सामूहिक शिक्षा भारत की मजस बड़ी आवश्यकता है । अवीदिक मानसिक शक्तियों
स्था मानव जाति की मचित विरामत का उपभाग करने का अधिकार प्राप्त होगा ।
म इस बात की याम्यता उत्पन्न होगी कि व माहिस्य, कला आचारनीय यदि उसका प्रयोग न किया
में इस दण की जा अगणित वृत्तियाँ है उनको सराहना कर सक । इस प्रकार के सृजनात्मक कार्यों में
की अनिव्यक्ति का माग मिलेगा और उदात्तीकरण की प्रक्रिया का वा रिका की सृजनात्मक शक्तियाँ
जनता व पास जविक शक्ति का अपरिमित फालतू मण्डार हैं । विभिन्न अल्पसंख्यक समूह
गया ता उमका ह्याग जवस्यम्मावी है । इसलिए उमका प्रयाग विविध गयीदार नहीं बन सकते जब
किया जाना चाहिए । लोकतन्त्र का आधारभूत सिद्धान्त यह है कि नागरिकों के द्र की दृष्टि से उनके
और क्षमताओं मुक्त हैं । जिसमें व सामूहिक अनुभवों में भागीदार बन स योग्य को इस प्रकार संचालित
तब तब सम्पूर्ण देश व कल्याण का परिवधन करने वान अनुभवों में प्राप्त हो सके । इससे हमारे
तक व विराधी तत्वा व रूप में पृथक बन रहते हैं । भक्ति के दस्तु इससे नागरिकों पर भारी
अनुभव खण्डित हो मन रहस्य । यह आवश्यक है कि नागरिका क मता ता है जब उनमें आध्यात्मिक
किया जाय जिससे उनमें भारत माता क प्रति प्रेम की प्रमुख भावना व कचन देशवासियों का माइया
उद्देश्य का पुनर्निमाण हागा और मूल्यों की नवीन व्याख्या होगी । कि सब नागरिकों के बुद्धिमत्ता
उत्तरदायित्व जा जाता है ।¹¹ भारत में लोकतन्त्र तभी सफल हो सके न की उपेक्षा नहीं की जा
भ्रातृत्व की भावना विकसित हा । निम्न से निम्न और अधिकन में आ तुच्छ से तुच्छ नागरिका के
की भाति आलिंगन किया जाना चाहिए । लोकतन्त्र की सफलता के लिए सांस्कृतिक मुक्ति के इस काम
पूर्ण सहयोग की आवश्यकता हाती है, किसी एक व्यक्ति क भी योगदा दलित रहे हैं उनकी सृजना-
सकती । व्यापक अर्थ में लोकतन्त्र का उद्देश्य है कि हीन से हीन औ सृजनात्मक शक्तियों के
नतिक व्यक्तित्व और राजनीतिक जाकार का परिवधन किया जाय । र प्राणिया और शक्तियों के
की सफलता क लिए यह आवश्यक है कि देश के जो वग जब तक पदण साधन रहा है । मनुष्य के
त्मक शक्तियों के प्रस्फुटन के लिए मिलकर प्रयत्न किया जाय ।

6 एकीकरण के लिए धर्म का महत्व

धर्म सामाजिक एकीकरण और नियंत्रण का एक सबसे महत्वपूर्ण साधन है । धर्म न उच्चतर सवेगात्मक साधनों की विवेचना
व्यक्तित्व के लिए धर्म का गम्भीर सवेगात्मक महत्व है । धर्म न उच्चतर समूह क प्रति भक्ति क स्थान
विविध प्रचार की शक्ति को

11 अर्नेस्ट वाकरन ने अपनी पुस्तक *Reflections on Government* में नागरिक की है । उन्होंने तीन लाभ बताये हैं (1) लोकतन्त्र का अर्थ यह है कि
का वम करना सम्भव हो सता है । (2) लोकतन्त्र में बिना एक सर्वोच्च
महयोगा समूह श्रावत्व को भावना का विकास किया जा सता है । (3) न

पवित्रता, श्रेष्ठता और अर्हा पर बल देता है। हमें सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक एकीकरण के लिए भी कुछ धार्मिक मूल्यों की आवश्यकता है। अब तक धर्म ने सामाजिक एकता के क्षेत्र में प्रचण्ड शक्ति का काम किया है।¹² यह सत्य है कि सामाजिक विज्ञान अपने विश्लेषण और शोध के द्वारा सवेगात्मक एकीकरण के लिए कुछ निर्देश देते हैं। किंतु आधुनिक सामाजिक विद्वानों ने मनुष्य के सवेगात्मक एकीकरण की जो कायप्रणालियाँ और पद्धतियाँ प्रस्तुत की हैं उनको अधिक प्रभावकारी बनाने के लिए नैतिक और धार्मिक मूल्यों की आवश्यकता है। किसी प्रकार के नैतिक और धार्मिक व्यक्तित्ववाद के द्वारा ही गत्यात्मक रूपांतर और समवयात्मक एकीकरण सम्भव हो सकता है।¹³

12 गार्डिनर, *In the Minds of Men* (यूपाक, 1953)।

13 आधुनिक सामाजिक विद्वानों ने मानव व्यक्तित्व के सन्तुलित सघटन के लिए जो कायविविधियाँ और प्रक्रियाएँ विकसित की हैं उनका जहाँ तक वे हमारा काम दे सकें प्रयोग करना चाहिए। किंतु कभी कभी यह भी आवश्यक हो सकता है कि उनकी कमी को पूरा करने के लिए मनुष्य की आध्यात्मिक प्रकृति पर बल देना पड़े।

साथ एकात्मता स्थापित करने का भाग प्रदान किया है, और इससे मनुष्य मृत्यु के भयकर मानसिक भय से मुक्ति पा सकता है। धर्म मृत्यु को अमरत्व का द्वार मानता है, और इस प्रकार वह मृत्यु की बौद्धिक व्याख्या प्रस्तुत करता है। धर्म के सघटनवादी ब्रह्मना के छिन्न भिन्न होने से भयकर सवेगात्मक असंतुलन उत्पन्न हुआ है। पहले मनुष्य को ईश्वर में विश्वास था, इसलिए उसे अवश्य म्मावी मृत्यु की चिन्ता से कुछ शांति मिल जाती थी और वह भयकर मानसिक यातना से बच जाता था। किन्तु अब मृत्यु एक स्थायी भय का कारण बन गयी है। अब मनुष्य के लिए उस सम प्रता की भावना का अनुभव करना असम्भव है जो एक आध्यात्मिक समाज में साम्प्रदायी की भावना से उत्पन्न होती थी।

हम कुछ नवीन प्रतीकों और नवीन मूल्या की स्थापना करके समग्रता की भावना का अनुभव करने का प्रयत्न कर रहे हैं। समाजवाद एक ऐसा ही प्रतीक है, क्योंकि वह समृद्धि, आर्थिक समानता और प्रचुरता का प्रतीक है जिसके आगमन से दरिद्रता से उत्पन्न विघ्न और विक्षोभ समाप्त हो जायेंगे। राष्ट्रवाद इसी प्रकार का एक अन्य प्रतीक है। राष्ट्रवाद उस सीमा तक तो प्रशंसनीय है जहाँ तक वह स्थानीयता, जातिवाद, प्रांतीयता और साम्प्रदायिकता से ऊपर उठने में हमारी सहायता करता है। किन्तु हम यह ध्यान रखना है कि राष्ट्रवाद विकृत होकर अहंकार भूलक फासीवाद और आक्रामक साम्राज्यवाद का रूप न धारण कर ले। इसका अभिप्राय यह है कि राष्ट्रवाद का मानववाद से सम्बन्ध न टूटने पाये। आधुनिक जगत में निष्ठा और गम्भीरता के साथ ईश्वर की पूजा करना छोड़ दिया है। इसलिए यह आवश्यक है कि मनुष्य को प्रतिष्ठा और पवित्रता के उच्च आसन पर बिठाया जाय, अर्थात् इस बात का डर है कि मनुष्य ईश्वर के स्थान पर सम्पत्ति तथा अहंकी पूजा करने लगेगा। मानववाद राष्ट्रवाद को विकृत होने तथा राष्ट्रीय अहंवाद का रूप धारण करने से रोक सकता है। इस प्रकार श्रेष्ठ राष्ट्र अथवा समूह की पूजा करने की प्रवृत्ति से बचना सम्भव हो सकता है।

किन्तु मानववाद की विजय के लिए मनुष्य की नैतिक तथा मनोवैज्ञानिक पुनर्रचना करनी पड़ेगी। हमें मनुष्य की अतर्निहित क्षक्तियाँ, मूल प्रवृत्तियाँ, मनोवेगा और सवेगों की ही भली भाँति नहीं समझना है बल्कि सम्पूर्ण मानव व्यक्तित्व को उच्च पद पर प्रतिष्ठित करना होगा। इसका अर्थ है कि शांति, एकता, परोपकार और भ्रातृत्व के मूल्या को आत्मसात करके मनुष्य के व्यक्तित्व का पुनर्निर्माण और सगठन किया जाय। मनुष्य का सवेगात्मक एकीकरण तब तक सम्पन्न नहीं किया जा सकता जब तक उसकी सम्पूर्ण प्रकृति को गत्यात्मक पुनर्रचना की दिशा में उन्मुख न कर दिया जाय। राष्ट्रवाद अच्छा है, समाजवादी ढंग के समाज का आदर्श सराहनीय है और सामाजिक समानता की धारणा श्रेष्ठ है। किन्तु इन मूल्या को समुचित रूप से और स्थायी आधार पर तब तक साक्षात्कृत नहीं किया जा सकता जब तक धार्मिक एकता के मूल्या को हृदयगमन न कर लिया जाय। धर्म मूल्या के तत्त्वज्ञान को साक्षात्कृत करता है। उसका आग्रह है कि हम आरम्भ प्रसार की दृष्टि से अनुशासन का अंगीकार करना चाहिए। मैं पुरोहितवाद के पुनरुत्थान का समर्थक नहीं हूँ। किन्तु मैं आध्यात्मिक मूल्या का पुनरुद्धार करना चाहता हूँ। उन्हीं के द्वारा हमारे बीच विचारों और आदर्शों की एकता स्थापित हो सकती है। इस बात की आवश्यकता है कि हम कुछ ऐसे आधार-भूत मूल्या के सम्बन्ध में एवमत हों जिनके आधार पर हम सबट और तनाव के समय में लोगों का पथप्रदर्शन कर सकें। मानव व्यक्ति की अर्थात् और स्वायत्तता में आस्था लोकतन्त्र का सत्य धड़ा सहारा है। वह हर प्रकार के समग्रवादी (अधिनायकवादी) सक्टा का सामना करने का एकमात्र शास्त्र है। हम कुछ महत्वपूर्ण मूल्या के आधार पर ऐसे क्षेत्रों की खोज करनी चाहिए जिनमें सबसम्पत्ति प्राप्त की जा सके और फिर उन क्षेत्रों को प्रतीकों के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयत्न करना चाहिए। अब तब धर्म ऐसा क्षेत्र था जिसके आधार पर सर्वत्र स्थापित किया जा सकता था। किन्तु बहुधा लोगों ने पथगत साम्प्रदायिकता का अपने स्वार्थों के लिए अनुचित प्रयोग किया है। मैं परम्परावाद और धर्माशास्त्र की पवित्रता का समर्थक नहीं हूँ। मैं यशदा और जीवन की गरिमा के सम्बन्ध में धार्मिक भावना का पुनरुत्थान करना चाहता हूँ। धर्म मानव जीवन की

पवित्रता, श्रेष्ठता और अर्हा पर बल देता है। हमें सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक एकीकरण के लिए भी कुछ धार्मिक मूल्यों की आवश्यकता है। अब तक धर्म ने सामाजिक एकता के क्षेत्र में प्रचण्ड शक्ति का काम किया है।¹² यह सत्य है कि सामाजिक विज्ञान अपने विश्लेषण और शोध के द्वारा सवेगात्मक एकीकरण के लिए कुछ निर्देश देते हैं। किंतु आधुनिक सामाजिक विज्ञान ने मनुष्य के सवेगात्मक एकीकरण की जो कायप्रणालियाँ और पद्धतियाँ प्रस्तुत की हैं उनको अधिक प्रभावकारी बनाने के लिए नैतिक और धार्मिक मूल्यों की आवश्यकता है। किसी प्रकार के नैतिक और धार्मिक व्यक्तित्ववाद के द्वारा ही गत्यात्मक रूपांतर और समन्वयात्मक एकीकरण सम्भव हो सकता है।¹³

12 गार्डिनर, *In the Minds of Men* (न्यूयाक, 1953)।

13 आधुनिक सामाजिक विद्वानों ने मानव व्यक्तित्व के संतुलित संघटन के लिए जो कायविधियाँ और प्रक्रियाएँ विवक्षित की हैं उनका जहाँ तक वे हमारा काम में सकें प्रयोग करना चाहिए। किंतु कभी कभी यह भी आवश्यक हो सकता है कि उनकी कमी को पूरा करने के लिए मनुष्य की आध्यात्मिक प्रवृत्ति पर बल देना पड़े।

साथ एकात्मता स्थापित करने का माग प्रदान किया है, और इससे मनुष्य मृत्यु के भयकर मानसिक मय से मुक्ति पा सकता है। घम मृत्यु को अमरत्व का द्वार मानता है, और इस प्रकार वह मृत्यु की बौद्धिक व्याख्या प्रस्तुत करता है। घम के सघटनवादी बघनों के छिन्न भिन्न होने से भयकर सबेगात्मक असंतुलन उत्पन्न हुआ है। पहले मनुष्य को ईश्वर में विश्वास था, इसलिए उसे अवश्य म्मावी मृत्यु की चिन्ता से कुछ शान्ति मिल जाती थी और वह भयकर मानसिक यातना से बच जाता था। किन्तु अब मृत्यु एक स्थायी भय का कारण बन गयी है। अब मनुष्य के लिए उस सम ग्रता की भावना का अनुभव करना असम्भव है जो एक आध्यात्मिक समाज में सार्केदारी की भावना से उत्पन्न होती थी।

हम कुछ नवीन प्रतीका और नवीन मूल्यों की स्थापना करके समग्रता की भावना का अनुभव करने का प्रयत्न कर रहे हैं। समाजवाद एक ऐसा ही प्रतीक है, क्योंकि वह समृद्धि, आर्थिक समानता और प्रचुरता का प्रतीक है जिसके आगमन से दरिद्रता से उत्पन्न विघ्न और विक्षोभ समाप्त हो जायेंगे। राष्ट्रवाद इसी प्रकार का एक अन्य प्रतीक है। राष्ट्रवाद उस सीमा तक तो प्रशंसनीय है जहां तक वह स्थानीयता, जातिवाद, प्रांतीयता और साम्प्रदायिकता से ऊपर उठने में हमारी सहायता करता है। किन्तु हमें यह ध्यान रखना है कि राष्ट्रवाद विकृत होकर अहंकार-मूलक फासीवाद और आक्रामक साम्राज्यवाद का रूप न धारण कर ले। इसका अमिप्राय यह है कि राष्ट्रवाद का मानववाद से सम्बंध न टूटने पाये। आधुनिक जगत ने मिष्ठा और गम्भीरता के साथ ईश्वर की पूजा करना छोड़ दिया है। इसलिए यह आवश्यक है कि मनुष्य को प्रतिष्ठा और पवित्रता के उच्च आसन पर बिठलाया जाय, अथवा इस बात का डर है कि मनुष्य ईश्वर के स्थान पर सम्पत्ति तथा वहू की पूजा करने लगेगा। मानववाद राष्ट्रवाद को विकृत होने तथा राष्ट्रीय अहंवाद का रूप धारण करने से रोक सकता है। इस प्रकार श्रेष्ठ राष्ट्र अथवा समूह की पूजा करने की प्रवृत्ति से वचना सम्भव हो सकता है।

किन्तु मानववाद की विजय के लिए मनुष्य की नैतिक तथा मनोवैज्ञानिक पुनरचना करनी पड़ेगी। हम मनुष्य की अतर्निहित शक्तियां, मूल प्रवृत्तियां, मनोबेगों और सबेगा का ही भली भाँति नहीं समझना है बल्कि सम्पूर्ण मानव व्यक्तित्व को उच्च पद पर प्रतिष्ठित करना होगा। इसका अर्थ है कि शान्ति, एकता, परीपकार और भ्रातृत्व के मूल्यों को आत्मसात करके मनुष्य के व्यक्तित्व का पुन निर्माण और संगठन किया जाय। मनुष्य का सबेगात्मक एकीकरण तब तक सम्भव नहीं किया जा सकता जब तक उसकी सम्पूर्ण प्रकृति को गत्यात्मक पुनरचना की दिशा में उन्मुख न कर दिया जाय। राष्ट्रवाद अच्छा है समाजवादी ढंग के समाज का आदर्श सराहनीय है और सामाजिक समानता की धारणा श्रेष्ठ है। किन्तु इन मूल्यों को समुचित रूप से और स्थायी आधार पर तब तक साक्षात्कृत नहीं किया जा सकता जब तक धार्मिक एकता के मूल्यों को हृदयगमन न कर लिया जाय। घम मूल्यों के तत्त्वज्ञान को साक्षात्कृत करता है। उसका आग्रह है कि हमें आत्म प्रसार की दृष्टि से अनुशासन का अंगीकार करना चाहिए। मैं पुरोहितवाद के पुनरुत्थान का समर्थन नहीं हूँ। किन्तु मैं आध्यात्मिक मूल्यों का पुनरुद्धार करना चाहता हूँ। उन्हीं के द्वारा हमारे बीच विचारों और आदर्शों की एकता स्थापित हो सकती है। इस बात की आवश्यकता है कि हम कुछ ऐसे आधारभूत मूल्यों के सम्मिश्रण में एकमत हो जायें जिनके आधार पर हम सवट और तनाव के समय में लोगों का पथप्रदर्शन कर सकें। मानव व्यक्ति की अर्हा और स्वायत्तता में आस्था लोकतंत्र का सबसे बड़ा सहारा है। वह हर प्रकार के समग्रवादी (अधिनायकवादी) सवटा का सामना करने का एवमात्र दस्त्र है। हम कुछ महत्वपूर्ण मूल्यों का आधार पर ऐसे क्षेत्रों की खोज करनी चाहिए जिनमें सबसम्मति प्राप्त की जा सके और फिर उन क्षेत्रों को प्रतीकों के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयत्न करना चाहिए। अब तक घम ऐसा क्षेत्र था जिसने आधार पर मतभेद स्थापित किया जा सकता था। किन्तु बहुधा लोग ने पथगत साम्प्रदायिकता का अपने स्वार्थों के लिए अनुचित प्रयोग किया है। मैं परम्परावाद और घमशास्त्रों की पवित्रता का समर्थन नहीं हूँ। मैं श्रद्धा और जीवन की गरिमा के सम्बंध में धार्मिक भावना का पुनरुत्थान करना चाहता हूँ। घम मानव जीवन की

पवित्रता, श्रेष्ठता और अर्हा पर बल देता है। हमें सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक एकीकरण के लिए भी कुछ धार्मिक मूल्यों की आवश्यकता है। अब तक धर्म ने सामाजिक एकता के क्षेत्र में प्रचण्ड शक्ति का काम किया है।¹² यह सत्य है कि सामाजिक विज्ञान अपने विश्लेषण और शोध के द्वारा सवेगात्मक एकीकरण के लिए कुछ निर्देश देते हैं। किंतु आधुनिक सामाजिक विद्वानों ने मनुष्य के सवेगात्मक एकीकरण की जो कार्यक्रमालियाँ और पद्धतियाँ प्रस्तुत की हैं उनको अधिक प्रभावकारी बनाने के लिए नैतिक और धार्मिक मूल्यों की आवश्यकता है। किसी प्रकार के नैतिक और धार्मिक व्यक्तिवाद के द्वारा ही गत्यात्मक रूपांतर और समावयात्मक एकीकरण सम्भव हो सकता है।¹³

12 गार्डनर, *In the Minds of Men* (न्यूयार्क, 1953)।

13 आधुनिक सामाजिक विद्वानों ने मानव व्यक्तित्व के सन्तुलित संघटन के लिए जो कार्यक्रमालियाँ और प्रक्रियाएँ विकसित की हैं उनका जहाँ तक वे हमारा काम दे सकें प्रयोग करना चाहिए। किन्तु सभी अभी यह भी आवश्यक हो सकता है कि उनकी सभी को पूरा करने के लिए मनुष्य की आध्यात्मिक प्रवृत्ति पर बल देना पड़े।

भारतीय लोक प्रशासन में सत्यनिष्ठा

1 सत्यनिष्ठा की पारणा

अब सभी सामाजिक कार्यों की भाँति लोक प्रशासन के लिए भी आवश्यक है कि वह कुछ प्रमुख नैतिक मित्ताओं पर आधारित हो।¹ जैसे 'याय, समानता, निष्पक्षता आदि मूल्यों की साक्षात्कृत करना होना है। यदि प्रशासन का उद्देश्य केवल शांति और व्यवस्था, बाय कुशलता, अधिकाधिक उत्पादन, शक्ति में व्यापक साझेदारी, कम से कम व्यय और अधिक से अधिक लाभ प्राप्त करने तक ही सीमित मान लिया जाय तो लोक प्रशासन की अपेक्षाकृत स्थायी व्यवस्था का निमाण करना असम्भव होगा। ये औपचारिक उद्देश्य² अत्यंत आवश्यक हैं, किंतु इनके साथ अधिक तात्त्विक उद्देश्य भी संयुक्त होने चाहिए जैसे सावजनिक कल्याण की प्राप्ति, सामाजिक सामंजस्य, मनुष्य के नैतिक चरित्र का विकास तथा सामान्य प्रगति और उत्थिति का साक्षात्कृत करना। लोक सेवा के क्षेत्र में सत्यनिष्ठा का व्यापक अर्थ है।³ हम उस नैतिक तथा सत्यागत दोनों ही अर्थों में समझना है। लोक प्रशासन का कार्य क्षेत्र सामाजिक होता है।⁴ इसलिए ऐसा कोई काम 'राज्य की आवश्यकता के नाम पर कभी भी उचित नहीं ठहराया जा सकता जिससे मनुष्य की मनुष्यता का अपकथ होता हो। अत्यधिक सफट की परिस्थितियाँ अवश्य इसका अपवाद मानी जा सकती हैं। यदि राज्य के अस्तित्व के लिए ही खतरा हो तो ऐसे आचरण को उचित माना जा सकता है जिसका मानवीय आधारनीति के आधार पर समर्थन नहीं किया जा सकता। अतः सामाजिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में भी उन नैतिक गुणों की आवश्यकता होती है जो मनुष्य की पूर्णता के लिए आवश्यक होते हैं।

लगभग एक हजार वर्ष की विभिन्न प्रकार की पराधीनता तथा निराशाओं के बाद भारत स्वतंत्र हुआ है। लोकतंत्र तथा समाजवाद के आदर्शों का जनता के लिए तब तक कोई अर्थ नहीं हो सकता जब तक कि सामाजिक तथा राजनीतिक नेता जनता की अपनी अधिकतम यावता के अनुसार सेवा नहीं करते। यह आवश्यक है कि भारत की लोक प्रशासन व्यवस्था देश की नैतिक

- 1 वेन ए मार लत्र 'Ethics and Administrative Discretion, *Public Administration Review*, जिल् 3, 1943 पृ 10 23 अर्नेस्ट फ्रायड *Administrative Powers over Persons and Property* (निकायो विश्वविद्यालय प्रेस 1928) अरस्तू *Politics*, Book VI
- 2 एम पी फोर्बेट *Dynamic Administration*, लुवर गुलिक तथा एन रॉबिन्स *Papers on the Science of Administration* (1937) *Report of Roosevelt's Committee on Administrative Management*
- 3 फ्रिज एम मोनीपेरी 'A Code of Ethics as a Means of Controlling Administrative Conduct' *Public Administration Review* (1953) पृ 184 87।
- 4 फ्रिज एम मानन 'Administrative Ethics and the Rule of Law', *American Political Science Review* 1949 जिल् 43 पृ 1936 45। एचमस *Sub committee Report Ethical Standards in Government* (U S Senate, *Report of a Sub committee of the Committee of Labour and Public Welfare*)

तथा आध्यात्मिक परम्पराओं पर आधारित हो।⁵ नैतिक गुणा तथा मूल्या का पुनरुत्थान करना अपरिहार्य है। हर लोक सेवक को नैतिक मूल्या के महत्व को हृदयगम करना चाहिए और अपने कृतव्यों का पालन करते समय उनके प्रति निष्ठावान रहना चाहिए।

लोक सेवाओं के नैतिक आधार पर बल दिया जाना चाहिए। ईमानदारी, निष्पक्षता, परिस्थितियों का निर्लिप्त भाव से आकने की क्षमता, प्रभावकारी निणय करने की योग्यता और याय की भावना आदि गुण अत्यन्त आवश्यक हैं। ब्रिटेन के लोक प्रशासन का तात्विक सिद्धांत यह है कि अधिकारियों को ईमानदार ही नहीं होना चाहिए, बल्कि यह भी आवश्यक है कि वे बेईमानी के सदेह से भी परे हों। दूसरे शब्दों में वाह्य आचरण ऐसा होना चाहिए जिसका ईमानदारी तथा सदाचार के नियमों के साथ पूर्ण सामंजस्य हो। आज हम प्रशासकीय क्षेत्र में एक विचित्र वास्तव देखने को मिलती है। प्रशासकीय अधिकारियाँ अथवा लोक सेवकों के रूप में लोग का आचरण बहुत ही कुटिल होता है। नैतिक नागरिका के रूप में उनका आचरण जैसा होना चाहिए वसा नहीं होता। आचरण का यह दुहरा मापदण्ड समाप्त होना चाहिए।⁶ आधारभूत उद्देश्य सदा जीवन है। सदा जीवन के लिए समाज अत्यधिक आवश्यक है, और लोक प्रशासन समाज को बुद्धिसंगत बनाने के लिए महत्वपूर्ण साधन प्रदान करता है।⁷ अतः किसी प्रशासकीय व्यवस्था की यही आधारभूत आचारनीति हो सकती है कि वह जीवन को सायक बनाने वाले आदर्शों के अधिकाधिक निकट हो। यदि नतिकता के दुहरे मापदण्ड को स्वीकार किया गया तो सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन का पतन अवश्यम्भावी है। हम सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन में भी ईमानदारी, याय, सम्यक्ता आदि उही आदर्शों को अपनाया पड़ेगा जिन्हें हम पारिवारिक जीवन में तथा व्यक्तियों के रूप में साक्षात्कृत करना चाहते हैं। यदि हम परिवार में सम्यक्ता तथा शिष्टता चाहते हैं तो हम सामाजिक क्षेत्र में भी इही गुणों को व्यावहारिक रूप देना होगा। जिन गुणों की हम एक सत्पुरुष से आशा करते हैं उनको हमें सार्वभौम और सार्वव्यापी बनाना है जिससे वे कल्याणकारी लोक प्रशासन का आधार बनाये जा सकें।⁸

कौटिल्य एक ऐसे प्राचीनतम राजनीतिक वैज्ञानिक थे जिन्होंने प्रशासकीय आधारनीति के इस आदर्श को महत्व दिया।⁹ उनका नीतिवाक्य था कि लोचसेवक का जीवन शौचयुक्त होना चाहिए, और उसे ऐसे सभी प्रलोभनों से बचना चाहिए जो अशौच की ओर प्रवृत्त करते हों। कौटिल्य ने लिखा है कि विभिन्न सेवाओं के लिए नियुक्तियाँ करते समय प्रत्याशियों के नैतिक चरित्र की ओर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए। जो लोग धार्मिक पक्षपात से मुक्त हों उन्हें यायिक पदों पर नियुक्त किया जाय (धर्मोपधाशुद्धान धर्मस्थीयकण्टकशोधनेय स्यापयत)। जो लोग आर्थिक प्रलोभनों से परे हों उन्हें प्रशासकीय तथा राजस्व सम्बन्धी पदों पर नियुक्त किया जाय (अर्थोपधाशुद्धान समाहृत सनिधाननिचयकमसु)। जो व्यक्ति धार्मिक, आर्थिक तथा ऐन्द्रिक आदि सभी

5 देखिये नहुक का सावजनिक भाषण, मद्राई, अक्टूबर 5, 1961

6 एक अधिनियम पारित किया जाय जिसके द्वारा लोकसेवकों को निम्नांकित बाय करने से रोका जाय—

(क) भेंट यादि स्वीकार करना,

(ख) महत्वपूर्ण याणिज्यीय और आर्थिक रहस्या का उदघाटन करना,

(ग) निजी व्यावसायिक काम करना और

(घ) जो निजी व्यक्ति सरकारी काम में लग हैं उनको यहाँ भविष्य में नौकरी पान को इच्छा रखना। (विपिनर तथा पदपत्र, *Public Administration*, पृ 573-74)

7 एच ए साइमन और डब्ल्यू आर डिवायन 'Human Factors in an Administrative Experiment' *Public Administration Review* जून 1941। वी गडनर, *Human Relations in Industry*, एच ए साइमन, की डब्ल्यू स्मिथवेय एव वी ए टोम्पसन, *Public Administration*, पृ 113-29।

8 चार्ल्स ई सरियम *Public and Private Government* (येन यूनिवर्सिटी प्रेस 1945) तथा *Systematic Politics*, एलफ्रेड डी रेजिया, *Public and Republic* (यूनाक, अलफ्रेड ए नोज, 1951)।

9 विश्वनाथ प्रसाद वर्मा, *Hindu Political Thought*

प्रकार के प्रलोभनों से परे हो और जो निर्मीक है वह भी त्रपद पर नियुक्त किया जाय (सर्वो पशुदान्मन्त्रिण कुर्यात्)।

2 सत्यनिष्ठा का सवधान करने के उपाय

जब मैं प्रशासन की मानववाद तथा नैतिकता के आदर्शों पर आधारित करने की बात सोचता हूँ तो मुझे घर तथा वातावरण का महत्व प्रमुख जान पड़ता है। यह आशा निराधार है कि एक ओर तो परिवार, प्राथमिक समूह, सामाजिक सघ, पाठशालाएँ धर्मसघ आदि सामाजिक जीवन की इकाइयाँ अपना नीरस और उदासीन जीवन चलाती रहें, और दूसरी ओर लोक प्रशासक चारित्रिक पूर्णता के आदर्श बनकर कार्य करें। समस्या को समग्र रूप में हल करने का प्रयत्न करना है।¹⁰ मनुष्य पर वातावरण का मनोवैज्ञानिक प्रभाव सचमुच बहुत गहरा पड़ता है।¹¹ यह अधिकांशतः उन शक्तियों की उपज होता है जिनके बीच उसे अपना जीवन बिताना पड़ता है। वह चेतन और अचेतन रूप से उन सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक शक्तियों का मूल रूप होता है जिनके सदम में उसका जीवन व्यतीत होता है। समस्या का समाधान तब तक असम्भव है जब तक कि हम जीवन के विभिन्न क्षेत्रों को एक-दूसरे से पृथक् मानकर विचार करते रहें। मैं सोचता हूँ कि यह अतिशयोक्ति नहीं है कि भावी प्रशासकों को पालने से ही प्रशिक्षित करना होगा। फ्रायड बादियो ने हमें सिखाया है कि मनुष्य पर उसके प्रारम्भिक जीवन की स्मृतियाँ और भावना प्रवृत्तियाँ का गहरा और वाध्यकारी प्रभाव पड़ता है। अतः हमें लोक प्रशासन की समस्या को मानव के सामाजिक तथा मानसिक पुनर्निर्माण की व्यापक समस्या के सदम में समझने का प्रयत्न करना होगा।¹²

कोरे उपदेशों का कोई परिणाम नहीं हो सकता। यह आशा करना उपहासास्पद है कि मनुष्य को सगीन का भय दिखाकर नैतिक बनाया जा सकता है। हमें लोक प्रशासन की सफलता के लिए ऐसी परिस्थितियों का निर्माण करना पड़ेगा जिनमें भ्रष्टाचार का प्रलोभन ही न उत्पन्न हो।¹³ लोक सेवा को समाज में सम्मानपूर्ण स्थान देना पड़ेगा। इस देश में लोक सेवाओं का ब्रिटिश साम्राज्यवाद के साथ दीर्घ काल तक सम्बन्ध रहा है, इसलिए लोक मानस में उनके प्रति कुछ अशा में घणा का भाव उत्पन्न होगया है। पुलिस के प्रति लोगों के मन में जो सामान्य घणा देखने को मिलती है उससे उक्त कथन की पुष्टि होती है। उच्च असेनिक सेवाओं ने ब्रिटिश साम्राज्यवाद के पिछलगुएँ के रूप में जो कुकृत्य किये हैं उन पर म पर्दा नहीं डालना चाहता। यह भी सत्य है कि जनता की घृणा के कारण और अपनी स्थिति को सुरक्षित बनाये रखने के उद्देश्य से लोक सेवाओं ने मिथ्या ठाटबाट और झूठी शान तथा अकड़ का जीवन अपना लिया है। किन्तु अब समय घबल चुका है। जिम्मेदार तथा विश्वस्त सावजनिक नेताओं ने खुले तौर पर इस बात को प्रमाणित किया है कि लोक सेवाओं ने अंग्रेजों के जाने के बाद कठिन परिस्थितियों में देश की सुयोग्यता के साथ सरा-हनीय सेवा की है। 1947 के उत्तराद्र के तथा 1948 के प्रारम्भिक महीनों के सकटपूर्ण दिनों में कानून तथा व्यवस्था बनाये रखने में, देशी रियासतों को भारतीय सघ में विलीन करने के काम में तथा दो पंचवर्षीय योजनाओं के लक्ष्यों की पूर्ति में सेवाओं ने बहुत अच्छा काम किया है। इसलिए जनता के लिए बुद्धिमानी की बात यह होगी कि वह अपना पुराना सोचने का तरीका छोड़ दे और सेवाओं के सम्बन्ध में अच्छी धारणा बना ले। जनता का सम्मान मिलने से लोक सेवाओं के बीच

10 जान एम पिन्कर तथा आर वॉस प्रेस, *Public Administration* (न्यूयार्क र रोनेड प्रेस 1955) तृतीय संस्करण, पृ 577। लघुको का कथन है 'लोक प्रशासन की उस बहुत सामाजिक जीवन का एक अंग मानना चाहिए जिसमें राजनीति आचारनीति तथा प्रभाव के लिए सघ सदस्य विद्यमान रहते हैं।

11 सैटर एक वाद *Psychic Factors in Civilization* हेरक *Neurological Foundations of Animal Behaviour* (1924) एच डी साउथल, *Power and Personality* चार्ल्स ई मेरियम *Political Power*, चार्ल्स *Psychological Foundations of Human Behaviour* (1924)।

12 जान ग्राहम *Education for Public Service* (मिचगन, 1941), पाल इगलस *Ethics in Government* (हारवर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1952), वेन ए आर लेर, *Ethics for Policy Decisions* (ब्रिटिश हास, 1952)।

13 देखिये इन्टरनेशनल सिटी मेनेजर्स द्वारा अग्रीहून व्यापार सहिता (1924, संशोधित 1952)।

स्तिक चरित्र में स्थिरता आती है तथा उनमें सत्यनिष्ठा की वृद्धि होती है। जिन लोगों को जनता का सम्मान प्राप्त होता है उनके मन में जनता की प्रत्याज्ञाओं के अनुकूल आचरण करने की इच्छा उत्पन्न होती है। मैं चाहूँगा कि सरकार के जो राजनीतिक अंग हैं उन्हें भी लोक सेवाओं में विश्वास तथा आस्था रखनी चाहिए। विश्वास से एकता और निष्ठा का वातावरण उत्पन्न होता है, तथा कुशल सेवा के लिए मनावैज्ञानिक आधार तैयार होता है। मैंने लोक सेवाओं के लिए सामाजिक सहानुभूति तथा विश्वास के जिस सिद्धांत की सिफारिश की है उसकी शिक्षा सेवाओं के सम्बन्ध में और भी अधिक आवश्यकता है। जनता का कर्तव्य है कि विद्वानों का आदर करे। विद्वत्ता प्राप्त करने के लिए वर्षों की तपस्या की आवश्यकता होती है। नवयुवक अपने को विद्वत्ता की वेदी पर समी अपित कर सकते हैं, जबकि वे अपने मन में अनुभव करें कि शिक्षा का जीवन गरिमा, प्रतिष्ठा और सम्मान का जीवन है।

लोक प्रशासन में सत्यनिष्ठा की स्थापना करने के लिए¹⁴ व्यावसायिक आचारनीति का निर्माण करना आवश्यक है।¹⁵ स्वामिमानों व्यक्ति के लिए सत्नि-सी लोकनिष्ठा भी कटु भत्सना समझी जानी चाहिए। सेवाओं की आंतरिक स्थिति में सुधार की आवश्यकता है जिससे उनमें भी व्यावसायिक आचारनीति का विकास हो सके। व्यावसायिक आचारनीति महान नियम प्रण का काम करती है।¹⁶ सवेदनशील नागरिक के चरित्र पर आचारनीतिक मापदण्ड का गहरा प्रभाव पड़ता है। अतः यदि सेवाओं में वास्तविक व्यावसायिक आचारनीति की भावना का विकास होता है तो उनसे सम्बन्धित सभी व्यक्तियों में प्रशासकीय व्यवस्था की प्रमुख मायताओं और मूल्यों के प्रति व्यक्तिगत भक्ति की भावना अवश्य उत्पन्न होगी।

लोक प्रशासन में सत्यनिष्ठा के विकास के लिए यह भी आवश्यक है कि वेतन, पारिश्रमिक आदि में सुधार किया जाय। इस बात की उच्च स्तर में घोषणा करने की आवश्यकता नहीं है कि सेवाओं में नियुक्ति तथा पदवृद्धि योग्यता और कार्यकुशलता की कसौटी के आधार पर की जानी चाहिए। लोकतन्त्र सभी सुरक्षित रह सकता है जबकि सेवाएँ ईमानदार हों, बेईमानी के सत्नि भी सदेह से परे हों और वे निष्ठापूर्वक अपने कर्तव्यों का पालन करें। इसके लिए दो चीजें आवश्यक हैं। प्रथम, सेवाओं का संगठन ऐसा हो कि उनमें समुचित वेतन और भत्ते की व्यवस्था हो, पेंशन और छुट्टी का समुचित प्राविधान हो तथा भविष्य निधि का समुचित प्रबंध। स्पष्ट है कि इस आर्थिक पहलू पर जनता की समग्र आर्थिक स्थिति को ध्यान में रखकर ही विचार किया जा सकता है। यहाँ मैं न तो किसी बाल्पनिक आदर्शवाद का प्रतिपादन कर रहा हूँ और न आर्थिक ध्रुवीकरण को अधिक तीव्र करने के ही पक्ष में हूँ। कभी कभी कहा जाता है कि राष्ट्रीय आय तथा प्रति व्यक्ति की आय की तुलना में असैनिक सेवाओं के वेतन तथा सुविधाएँ समुचित ही नहीं हैं बल्कि विशेषाधिकारपूर्ण हैं। यह कथन उच्च प्रशासकीय सेवाओं के सम्बन्ध में सत्य हो सकता है, किन्तु निम्न स्तरों पर अधिक सहानुभूतिपूर्ण दृष्टिकोण की आवश्यकता है। दूसरे, भर्ती तथा पदवृद्धि के नियमों के लागू करने में पूर्ण वस्तुगतता, निष्पक्षता तथा 'याय से काम लिया जाना चाहिए।

यदि हम चाहते हैं कि सेवाओं में व्यापक अर्थ में सत्यनिष्ठा पायी जाय तो यह भी आवश्यक है कि सेवाओं की सम्पूर्ण व्यवस्था वस्तुगतता, कार्यकुशलता, निष्पक्षता और 'याय की भावना से

14 डेविड सेवीटन 'The Responsibility of Administrative Officials in a Democratic Society', *Political Science Quarterly* (कोलम्बिया यूनिवर्सिटी, संयुक्त राज्य अमेरिका), दिसम्बर 1941

15 कुछ विचारों का सुझाव है कि 'काम के स्तर को सामाजिक मूल्य का स्रोत मानना चाहिए।'

16 पाल एपिलबी, *Morality and Administration in Democratic Government* (यूनिवर्सिटी स्टेट यूनिवर्सिटी, 1952) पृ. 178। लेखक का कथन है 'लोक प्रशासन का एक महत्वपूर्ण पहलू यह है पहले लोकसर्वकों के वैयक्तिक नैतिक मूल्यों का परस्पर मिश्रण होता है—और वैयक्तिक दृष्टि में वे मूल्य बहुत ही जटिल होते हैं। फिर इस अवमिश्रण से उत्पन्न मूल्यों का अधिकृत संस्थागत मूल्यों के साथ तालमेल होता है। इस संगठित अवमिश्रण तथा तालमेल के लिए अनुशासन की आवश्यकता होती है, और अनुशासन में के द्रीय तत्त्व भक्ति (वफागरी) है।

ओतप्रोत हा।¹⁷ प्रांतीयता, जातिवाद और पक्षपात व विनाशकारी तत्व हमारी सवाया की सम्पूर्ण व्यवस्था को जजरित कर रहे हैं और उगरी सतम्भता, मावजनिव भावना तथा समानता के आश्यों का उच्छेद कर रहे हैं। य जघन्य प्रयुक्तियाँ सामाजिक धूम्रवाद और नैतिक विघटन की भावनाओं को उत्पन्न कर रही हैं। य जिम्मेदारी के पदा पर काय करने वाला का प्रभावकारी ढंग से काय करने से रोकती हैं। प्रांतीयता और जाति के आधार पर अयोग्य तथा भ्रष्ट अधिनारियाँ को काय रखा जाता है और यहाँ तक कि उनकी पदवृद्धि भी कर दी जाती है। यह प्रवृत्ति अधिनारियाँ व मनोबल के लिए बहुत ही घातक है। इसमें अधिनारियाँ की मृत्यु की विजय में आस्था क्षीण होन लगती है और व निराशा व निषार में जाते हैं। इसलिए आवश्यक है कि मर्तो, प्रशिक्षण और पदवृद्धि के नियम 'याय और साम्य के उच्चतम आदर्शों पर आधारित ह। जब सभी मृत्युनिष्ठा व सिद्धांत का धूस, भ्रष्टाचार अथवा अनैतिक आधिब' साम के कारण उत्पन्न किया जाना है¹⁸ तो वह एक पृथक् उदाहरण बन कर नहीं रह जाता, बल्कि उसका व्यापक दुष्प्रभाव पड़ता है और भ्रष्टाचार रूपी पिताच हर क्षेत्र में अपना सिर उठाने लगता है। उत्तरदायी शासन में सवाएँ लाफ' त' का मुख्य आधार-स्तम्भ होनी हैं। राजनीतिक कायपालिका का भाव्य लोकमत व अनुसार बनता बिगड़ता रहता है। इसमें विपरीत सेवाएँ स्यापी हाती हैं, इसलिए सावजनिक वतव्य व प्रति उनकी मक्ति को हिलाने का प्रयत्न करना निवृष्ट कोटि का देशद्रोह है।¹⁹

किन्तु मैं मतयुग की यात नहीं कर रहा हूँ। मेरे बहन का अर्थ यह नहीं है कि हम राम राज्य अथवा ईश्वरीय राज्य के आगमन की प्रतीक्षा में बैठा रहना चाहिए। मैं स्वीकार करता हूँ, कि मानव जाति को कानून के बल पर नैतिक नहीं बनाया जा सकता। सच्ची नैतिकता मनुष्य के सत्त्व के गुडीकरण पर निर्भर होती है। यह सत्य है कि नैतिकता चरित्र के निर्माण पर तथा पूर्ण व्यक्तित्व के उत्थान पर निर्भर हुआ करती है। यह उपदेश के द्वारा नहीं सिखायी जा सकती, और न उसे सगीना के बल पर थोपा जा सकता है। सच्ची नैतिकता स्वतः स्फूर्त होती है और साव जनिक कल्याण की भावना तथा आत्मा की शुद्धता पर आधारित हुआ करती है। किन्तु कुछ ऐसे काम भी होते हैं जिनको सामाजिक कल्याण की दृष्टि से करने की अनुज्ञा नहीं दी जा सकती चाहे कर्ता के सत्त्व के रूपान्तर हुआ हो और चाहे न हुआ हो। इसलिए किसी भी अधिकारी को भ्रष्ट होने की इजाजत नहीं दी सकती, चाहे उसका नैतिक पुनरुत्थान हुआ हो और चाहे न हुआ हो। अतः म कानून को अपना काम करना ही पड़ेगा। यदि कोई अधिकारी भ्रष्ट है यदि वह उन आदर्शों का पालन नहीं करता जिनकी एक लोकसेवक के रूप में उससे आशा की जाती है और यदि वह धूस लेता है तो 'याय की लौठ व्यवस्था को बिना पक्षपात और रियायत के अपना काम करना पड़ेगा। हम उस समय की प्रतीक्षा नहीं कर सकते जब अधिकारी नैतिक विकास की धीमी प्रक्रिया के द्वारा ईमानदारी के गुणों को सीख लेंगा। सामाजिक जीवन की आवश्यकताएँ बड़ी प्रबल होती हैं उनकी अवहेलना नहीं की जा सकती। इसलिए यदि कोई अधिकारी सत्यनिष्ठा की कसीटी से तनिक भी विचलित होता है तो उसे एक बड़ी बुराई मानकर उसको दण्डित किया जाना चाहिए।

हमारा समाज बहुत समुदायी समाज है। भारतीय राज्य ने कल्याण को साक्षात्कृत करने का

17 'अधिके अमेरिका में द्वितीय विश्व युद्ध के अन्त में तैयार किया गया The Federal Employee's Creed of Service'

18 ए. बी. गोखला अपनी Report on Public Administration (संकाय आयोग, 1953) पृष्ठ 17-18 पर लिखते हैं 'बंगाल प्रशासकीय समिति का सुझाव था कि दण्डविधान में एक ऐसा प्राविधान किया जाय कि यदि कोई लोकसेवक अपना अपना अधिकार धनी हो जाय तो वह निर्दोष है यह सिद्ध करने का दायित्व उसी पर हो। किन्तु इसे कानून का रूप नहीं दिया गया। भाव्य यह साबित गया था कि निर्दोष साधनों में भी सम्पत्ति की वृद्धि सम्भव है इसलिए इस आधार पर किसी व्यक्ति के ऊपर मुकद्दमा चलाना अ याय होगा कि वह सहसा धनी हो गया है। फिर भी यदि यह पता लगे कि कोई लोकसेवक अपना उसका अधिकार सहसा धनी हो गया है तो कुछ न कुछ कायबाही करना आवश्यक है।

19 लोकसेवकों को उत्तम राज के बचने का भी प्रयत्न करना चाहिए जिसे जान सीपी ने व्यावसायिक मनोविकार कहा है। ऐसा विकार दिन प्रतिदिन एकसा काम करते रहने में उत्पन्न हो जाता है। 'सब मनोविकारों में विदेश अधिमापता (अनुचित तरजीह देना) श्रेष्ठता तथा अनुचित बल देना आदि सम्मिलित हैं।'

आदर्श अपनाया है। समाजवादी ढंग के समाज को लावतामित्र तरीके से साक्षात्कृत करना है। किंतु राज्य के कार्यों में वृद्धि होने से यात्रिकता और औपचारिकता का प्रादुर्भाव होता है, सस्याआ का महत्व बढ़ता है²⁰ और वैयक्तिकता का ह्रास होता है। इन चीजों को रोकने का एकमात्र उपाय यह है कि ऐच्छिय समुदाय सामाजिक क्षेत्र में सचमुच सृजनात्मक कार्य करने का अधिकार प्रयत्न करें। सज्जात्मक नागरिकता की भावना को वृद्धि करने तथा लोक जीवन में सत्यनिष्ठा के परिचय में भी ऐच्छिय समुदाय महत्वपूर्ण योग दे सक्त है।

एशिया तथा अफ्रीका के अनन्त देशों में लोकतन्त्र पर जो भीषण आघात हुए हैं उन्होंने भारत के मामले में चुनौती प्रस्तुत कर दी है। ऐसी सवट के समय में सविधान की प्रस्तावना में उल्लिखित मूल्यों और मौलिक अधिकारों को अंगीकार करना अत्यन्त आवश्यक है। भारत में लोकतन्त्र की असफलता के सम्बन्ध में जो व्यवसाय की जाती है उसकी ओर हम ध्यान नहीं देना चाहिए, क्योंकि गोष्ठियाँ एक बाँधी घेरा में आकर सड़का पर जा बिचारहीन वाक्पटुता प्रदर्शित की जाती है उसमें हमारा मनोबल क्षीण होता है, और लोकतन्त्र के आधारों को हट करने का हमारा सक्त्प दुबल होता है। ऐसे समय में यही आवश्यक नहीं है कि प्रशासकीय ढाँचा सुयोग्य तथा बुद्धिमत्गत हो और बुद्धि निश्चित लक्ष्यों की प्राप्ति के उद्देश्य को ध्यान में रखकर कार्य करे, बल्कि इस बात की भी ज़रूरत है कि वह सत्यनिष्ठा और व्यापक ईमानदारी की भावना से ओतप्रोत हो। यदि हमने किसी भी प्रकार की घुराई के साथ समझौता किया तो उससे राज्य की नींव दुबल होगी। अतः हम भारत में लोकप्रशासन के नैतिक आधारों की हर कीमत पर रक्षा करनी है। स लोकसेवाओं में सत्यनिष्ठा की वृद्धि के लिए निम्नलिखित पाँच सूत्री कार्यक्रम प्रस्तुत कर रहा हूँ

- (1) परिवार, प्राथमिक समूहों तथा शिक्षा संस्थाओं का नैतिकीकरण।
- (2) सेवाओं के आर्थिक ढाँचे में सुधार, विशेषकर प्रशासकीय सौपान के निम्न स्तरों (तकनीकी, कार्यकारी तथा लिपिक वर्गों से सम्बन्धित) पर।
- (3) सेवाओं में व्यावसायिक आचारनीति का विकास।
- (4) ऐच्छिय समुदाय नागरिकता तथा अधिकारियों में नैतिक व्यक्तित्व के विकास को प्रोत्साहन दे।
- (5) अतः राज्य की धानूनी तथा दण्डात्मक व्यवस्था को सत्रिय होता है। अच्छे जीवन की परिस्थितियों का विद्यमान होना इतना महत्वपूर्ण है कि उनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। इसलिए यदि उनके लिए खतरा उत्पन्न होता हो तो राज्य की दण्ड शक्ति को त्रिधाशील होता है।¹

20 देखिय मन्त्र वेवर का *Studies in Bureaucracy Wirtschaft und Gesellschaft*

21 हविण सोनटर वॉल टगलस के सुत्राव (*Public Administrative Review*, गिल्ड 12 1952 पृ 8)

“यह निर्विवाद है कि हम अपने समाज का हर स्तर पर नैतिक पुनरुद्धार करना है जिससे सुलभ मौलिक सम्पत्ति अथवा कुसित संपन्नता के कारण हमारी सत्यनिष्ठा का आधारभूत प्रतिमान छड़न में हो जायें। किंतु कुछ ऐसे सत्य तथ्य परिवर्तनों की भी आवश्यकता है जिनका सुत्राव ‘शासन में नैतिक प्रतिमान विषयक उपसमिति’ ने, जिसका समागमि होने का मुझ सम्मान प्राप्त था, दिये थे। ये परिवर्तन दुबला को विचलित करने वाले प्रभावों को नग्न करेंगे और जो अग्रगण्य तथा अनिवार्य हैं उनका पद प्रश्न करेंगे। उनमें मुख्य ये हैं

- (1) आचारनीति की एक संहिता तयार की जाय। यदि कोई लोकसेवक उसका उल्लंघन करे तो उसे उसका पद त्हा दिया जाय और यदि कोई सरकारी पतिन उसका उल्लंघन करे तो ठेके आदि अधिकारों और विशेषाधिकारों से वंचित कर दिया जाय।
- (2) राजनातिक आन्दोलनों को दिये जाने वाले सम्पूर्ण धन को भीषित करने तथा उनका प्रशासन करने के लिए अधिक समुचित व्यवस्था का विकास करना। साथ ही साथ ऐसा उपाय करना चाहिए जिससे कि इन आन्दोलनों के धन का बटवारा अधिक लाक्षणिक हो।
- (3) निचलीय तथा प्रशासकीय अधिकारियों की आय 10 000 डालर वार्षिक अथवा उससे अधिक हो उन सक्ती आय का प्रत्येक रकम तथा उसके साथ का उद्घाटन करना। हम सरकारी अधिकारियों के मूलतः कामों का भण्टाफाई करने में बड़ उत्साह और तत्परता का परिचय देना चाहिए, और जो अधिकारों दापी हैं अथवा अस्पष्ट असावधान हैं उन्हें हटाने के स्थान पर अथवा सीमा को नियुक्त किया जाना चाहिए। किंतु हम सावधानता के साथ ही इन संपत्तियों से रक्षा न कर सकेंगे जब तक हम अपने राजनातिक तथा सामाजिक आचरण को म्यादी रूप से सुधारने के उपायों पर विचार नहीं करते।

की पुराने व बायजूद हमारे देश में सामान्य की प्रतिष्ठित मर्यादा बहुत कम है। इसलिए यह अच्छा होगा कि बहुत से ऐसे परिवर्तन की बातें में पहले हम जानें कि उन मर्यादाओं का अन्त्य कब हो जायेगा और कब तक आ रही है। इसलिए हम विचार में हम समय द्वितीय धर्मशास्त्र अधिनियम को देखेंगे। यदि पचासवें समितिवादी नहीं तो अन्त्य रहना। किन्तु चूंकि द्वितीय धर्मशास्त्र अधिनियम की वजह से गयी है, इसलिए अब हमारा मतलब यहाँ हमारा मतलब है। पचासवीं राज व इस विषय में कि यह आयस्यव नहीं है कि जिनाधीन का उस पर विचार नहीं है, मन्त्रि यह भी जरूर है कि विधायन तथा मन्त्र मन्त्र की पचासवें मर्यादा में हमारे न करें।

पचासवीं राज की राजनीति सामाजिक विरुद्धीकरण व क्षेत्र में महत्वपूर्ण प्रमाण है। किन्तु हम जानें की मर्यादा व लिंग आयस्यव है कि पचासवां व विधान में क्या जान। चुनाव स्थानों पर जाना व द्वारा कराये जायें, अंगित भारतीय दल पचासवां, पचासवां समिति और जिना परिवर्तन के चुनाव में हमारे क्षेत्र में करें। किन्तु विधायन तथा मन्त्र मन्त्र इन निवासों व भी मन्त्र है। इसलिए पचासवां व विधान का अन्त्य करना सम्भव जान पड़ता है। किन्तु मातृमित्र की सेवा की ध्यान में रखा हुआ यह आयस्यव है कि राजनीति दल स्वयं अपने ऊपर हम प्रचार का प्रतिबन्ध लगा दें। यदि यह व्यवस्था सत्ता नहीं करत तो उनसे लिए सत्तादीय बानून की आवश्यकता है। सत्यता है।

आज सबसे महत्वपूर्ण समस्या जनता व मन और हृदय में मानविकीय नान्ति उत्पन्न करना है। इस काम की अधिकारीगण नहीं कर सके। हमारे जीवन की यह सारी विडम्बना है कि काम मय, जो जनता के समक्ष होना चाहिए उसका सामना करने बैठे हैं। व हर प्रकार के भ्रष्टाचार व विचार हैं। मरा गुनाह है कि अधिकतर ग्रामसर्व (जो अब पचासवें मन्त्र कहलाते हैं) तथा ग्राम स्तरीय कार्यकर्ता पिछड़े हुए वर्गों में से चुने जायें। व अधिक अच्छा काम करेंगे। यदि ग्रामसर्व तथा ग्राम स्तरीय कार्यकर्ता उच्च जानिया व हाथ तो निरक्षर ग्रामीण लोग उन्हें पुराने सामंती उत्पीड़न का अद्योप मानने रहेंगे। इस प्रकार सामाजिक अत्याचार की पुरानी परम्पराओं का साथ शासकीय अत्याचार के नम सत्ता का संयोग हो जायगा। इस संयोग का नष्ट करना है। दलित वर्गों व उद्धार की गाम्भीर्य मर्यादित महत्वपूर्ण समस्या मानते थे।¹ हमारे राज्य के नीति निर्देशक सिद्धान्तों के मूल में भी यही उद्देश्य निहित है। किन्तु दलित वर्गों के उत्थान के लिए मर्यादा-निक उपचार की भी आवश्यकता है। यदि तथाकथित पिछड़े वर्गों व उत्थान के लिए मर्यादा-निक उपचार की भी आवश्यकता है। यदि तथाकथित पिछड़े वर्गों का लोकतान्त्रिक विरुद्धीकरण प्रणाली की प्रक्रिया में भाग लेने की अधिक सुविधाएँ दी जायें तो उसमें दुबले वर्गों की भ्रष्टाचार, धन का पानी आदि की सुविधाएँ प्रदान करने का मनोवैज्ञानिक आधार तयार हो जायगा। चूंकि ग्रामसर्व और ग्रामस्तरीय कार्यकर्ता ग्रामीण लोग व सत्ता अधिक सम्भव में आते हैं इसलिए यदि ये पिछड़े हुए वर्गों के लिए सुरक्षित कर दिये जायें तो उनसे ग्रामीण समाज में एकता स्थापित करने का मनोवैज्ञानिक आधार निर्मित हो सकेगा।

कभी कभी यह सुझाव दिया जाता है कि पचासवीं राज की सत्ताओं की अधिक से अधिक प्रशासकीय शक्तियाँ प्रदान कर दी जायें। सुझाव देने वाला का कहना है कि इससे देश में अनौपचारिक तथा अदृश्य प्रभुत्व में सम्पन्न लगभग 2,50,000 पचासवें स्थापित हो जायेंगे। यदि ऐसी ग्राम सत्ताएँ, जिनमें गाँव के सभी वयस्क सम्मिलित हो गाँव से सम्बंधित सभी मामला में निर्णय करने के लिए पूर्ण शक्तियाँ का प्रयोग करने लगें तो इस दृश्य को देखकर देवता भी प्रसन्न होंगे। यदि उच्च वितीय काम भी गोप दिये जायें तो उनमें विम्वदारी की सच्ची भावना भी विकसित होगी। किन्तु मुझे शक पचासवां का जो अनुभव है उससे आधार पर मैं वर्तमान परिस्थितियों में ग्रामवासियों के हाथों में पूर्ण वितीय शक्तियाँ देने के विरुद्ध हूँ। इस अध्याय के प्रारम्भ में मैंने कहा था कि मैं धीमी गति के चल रहा हूँ। जहाँ तक गाँव, विकासखण्ड और जिले की सत्ताओं के

साथ विधायकों और सदसद सदस्या को सम्बद्ध करने का प्रश्न है, मैं चाहूँगा कि इन शक्ति व श्रेष्ठ राजनीतिज्ञों को पचायती राज पर अधिकार न जमान दिया जाय। अच्छा यह होगा कि इन नेताओं को पचायती राज की सस्याआ में न तो कोई पद धारण करने दिया जाय और न उन्हें उनके चुनावों में वोट देने का ही अधिकार हो। उनका काम यह होना चाहिए कि वे राजनीतिक तथा आर्थिक मामलों से सम्बन्धित अपनी व्यापक जानकारी के द्वारा लोगों की सहायता करें। उन्हें इस बात का अवसर न दिया जाय कि वे अपने लिए शक्ति के अतिरिक्त वेन्द्र स्थापित कर सकें। वास्तव में पचायती राज सस्याआ में उनकी उपस्थिति इसलिए होनी चाहिए कि लोग उनके अनुभव से कुछ सीख सकें, न कि इसलिए कि वे इन सस्याआ का अपनी शक्ति का विस्तार करने के लिए प्रयोग करें। सर्वोदय आवा-सन ने हम चेतावनी दी है कि पचायती राज सस्याआ का शक्ति राजनीति के कुत्सित खेल की गोट न बनाया जाय। इस प्रकार उसने हमारी नतिक सवा की है।¹ किन्तु दूसरी ओर हम सहभागी लोकतन्त्र की धून में जिलाधीश को समाप्त करने अथवा उसे शक्ति संपूर्णत वंचित करने की भूल नहीं करनी चाहिए। मेरा विचार है कि असैनिक लोकसेवका का पचायती राज के प्रति जबाबदेह बनाने का प्रस्ताव भी बुरा आदर्शवाद है। मेरा मत है कि असैनिक लोकसेवकों की मर्ती² के मामलों में लोक सेवा आयोगों की राय लेते रहना आवश्यक है।

कमी-कमी विवासखण्डों में जा दूँध नियन्त्रण अथवा दूँध दासन स्थापित किया गया है उससे विरुद्ध भी शिकायत की जाती है। तकनीकी कायबता अथवा प्रसार सलाहकार अपने दिन प्रतिदिन के काम में विकासखण्ड अधिकारियों के नियन्त्रण में होते हैं, किन्तु वास्तव में उन्हें अपने विभागों के प्रशासकीय क्षेत्राधिकार के अंतर्गत काम करना पड़ता है। विकासखण्ड अधिकारी अपनी सीमित शक्तियों से प्रसन्न नहीं हैं।³ दूसरी ओर तकनीकी कायबता विकासखण्ड अधिकारियों के नियन्त्रण को बुरा मानते हैं। बटिनाई इसलिए और बढ़ गयी है कि चिकित्सा अधिकारियों तथा विकासखण्ड अधिकारियों का वैतनमान एक ही है। इसलिए चिकित्सा अधिकारियों विकासखण्ड अधिकारियों के नियन्त्रण को बाहरी हस्तक्षेप मानते हैं। शिक्षा अधिकारियों भी विकासखण्ड अधिकारियों के नियन्त्रण से असंतुष्ट रहते हैं, क्योंकि उनमें कुछ स्नातकात्तर उपाधिकारियों होते हैं जबकि अनेक विकासखण्ड अधिकारियों केवल स्नातक होते हैं। अतः प्रशासन को किसी रूप में बुद्धिमत्त बनाना आवश्यक है।⁴

3 अर्थतन्त्र तथा पचायती राज

(क) कृषि की उत्पादकता को उत्तेजित करना—देहाती क्षेत्रों के सम्बन्ध में देश के सामने सबसे महत्वपूर्ण काम वैज्ञानिक कृषि, पशुपालन, तथा बागवानी के द्वारा देहात की उत्पादकता में वृद्धि करना है। खेत्त के लक्ष्य की पूर्ति को देखकर प्रसन्न होना पर्याप्त नहीं है। प्राथमिकता इस बात को दी जानी चाहिए कि कृषि की उत्पादकता बढ़े। इसलिए ग्रामीण कृषिक उत्पादन योजनाओं को इस ढंग से तैयार किया जाय कि किसान, ग्राम समा के सदस्य तथा तकनीकी प्रसार अधिकारी सब के सब पूरी निष्ठा के साथ कृषि के उत्पादन को बढ़ाने के काम में लग जायें। ग्रामीण अर्थतन्त्र के विकास में जो बाधाएँ हैं उनको सच्चा मानवीय दृष्टिकोण अपनाय बिना दूर नहीं किया जा सकता। देहाती क्षेत्रों की मुख्य समस्याओं को प्रशासकीय और सहयोगी सस्याओं की सख्या बढ़ा कर हल नहीं किया जा सकता। सस्याएँ मानवीय दृष्टिकोण का स्थान नहीं ले सकती। गरीब तथा निरक्षर ग्रामीणों को भूमिकर बढ़ाने की घमकी से आतंकित करने (बिहार में 25 प्रतिशत

2 जयप्रकाश नारायण, *Swaraj for the People*, पृ 8 (नारायणी अखिल भारत सर्वसेवा संघ, 1961)।

3 वही, पृ 10।

4 पुलवाडी शरीर के एक खण्ड अधिकारी ने यह बात उस समय कही जब हमारा सस्थान के सदस्य वहाँ गये।

5 विकास आयुक्त के 11वें वार्षिक सम्मेलन में यह सुझाव प्रस्तुत किया गया था कि जब जिलाधीश विकासखण्ड अधिकारियों के सम्बन्ध में गोपनीय रिपोर्ट तैयार करें तो उससे पहले उसे उन अधिकारियों के सम्बन्ध में जिला कृषि अधिकारियों की राय लिखित रूप में प्राप्त कर लनी चाहिए। इससे प्रशासकीय ढाँचा कुछ हद तक बुद्धिमत्त बनना और अधिकारियों का असंतोष तथा निराशा दूर होगी।

भूराजस्व बढ़ाने के प्रस्ताव पर विचार हा रहा है) अथवा उन्हें सामूहिक और सहकारी कामों का होआ दिखाने से काम नहीं चल सपता । सबसे आवश्यक काम प्रति एकड़ उपज बढ़ाना है । इसलिए कृषि की उत्पादकता को बढ़ाने के लिए भूमि संरक्षण लघु सिंचाई, ईंधन के लिए वृक्षा रोपण, बनारोपण, उर्वरक तथा फमला की बदला बदली वायत्रम को प्रोत्साहन दिया जाना चाहिए । पचायती राज योजनाआ मे जिला, विकासखण्ड तथा गाँवा के सदय इस बुनियादी उद्देश्य को ध्यान म रखकर निर्धारित किय जायें । उक्त सूची मे चारा-उत्पादन वायत्रम की भी सम्मिलित किया जा सकता है । ग्राम कृषिक उत्पादन योजना को कार्याचित करने के लिए ग्रामसमा की सक्रिय साम दारी आवश्यक है । गांधीजी की रचनाआ का अध्ययन करके मुझे विश्वास होगया है कि वे व्यक्ति वादी थे ।⁷ वे सग्रह की प्रवृत्ति को सीमित करना चाहते थे । भर विचार मे सर्वोदयी नेता गांधी के चिन्तन मे साम्यवादी आदसों को दूढ़ निवालने का जा प्रयत्न कर रहे है वह उनकी भूल है । यह कहना की गाँवो की भूमि पर ग्रामसमाजा का स्वामित्व होना चाहिए, गांधीजी की विचारधारा के विपरीत है । ऐसे नारे केवल गाव वालो को मडकान और डराने क लिए हैं । यह आशा करना ध्यय है कि इस प्रकार के नारा से गावो के लोग विकास योजनाआ म सहयोग देगे । यदि लघु सिंचाई योजनाओ के द्वारा कृषि की उपज 25 प्रतिशत भी बढ जाय तो उससे गाव वालो को विशेष आनंद मिलेगा । बुनियादी स्तर पर जनता के ऐच्छिक सगठनो को दूढ़ करने की लम्बी चौडी वाता से उनका उत्साहवधन नहीं हो सकता । मुख्य उद्देश्य सहरी देहाती अर्थतन् के कृषिक-औद्योगिक आधारो को मजबूत करना है । किन्तु इस समय ग्रामीण क्षेत्रो के औद्योगीकरण की योजनाआ पर शक्ति नष्ट करना बुद्धिमानी का काम नहीं है । तत्काल आवश्यकता तो इस बात को है कि सिंचाई योजनाआ तथा विद्युत्कीरण के द्वारा कृषिक उत्पादन म बढि की जाय ।

(ख) देहाती अस-तुलन—लोकतात्रिक विवेकीकरण की योजना का विकास सामुदायिक विकास और राष्ट्रीय प्रसार सभा याजनाआ के अध्ययन के दौरान हुआ है । इस योजना के अंतगत विकासखण्ड को प्रशासकीय शक्तिया से विभूषित कर दिया गया है । इसलिए सामुदायिक विकास योजनाओ से जो अनुभव उपलब्ध हुए हैं उनकी ओर ध्यान देना भी आवश्यक है । सामुदायिक विकास योजनाओ की जो बुदशा हुई है उसी ने गावो मे अस-तुलन उत्पन्न किया है । उही गाँवो को अधिक लाभ हुआ है जो विकासखण्ड के मुख्य स्थान के निकट हैं अथवा जिनमे कुछ चतुर चालाक लोग निवास करते है । शेष बहुसंख्यक गावो के साथ सोतेला व्यवहार किया गया है । मुझे बिहार की छपरा तहसील के जलालपुर विकासखण्ड का अनुभव है । उसके आधार पर मैं कह सकता हूँ कि गावो के लोगो मे भारी अस-तोप है । उनकी धारणा है कि उनकी किसी को चिन्ता नहीं है । यह गाव-अस-तुलन लोकतन् के लिए बडा खतरा है । पचायत समितिया को इस ढंग से काम करना है कि यह गाव-अस-तुलन सदब न बना रहे ।

(ग) भूराजस्व—भारतीय इतिहास और सभ्यता का सबसे बडा अभिशाप यह है कि यहाँ के लोगो का स्थानीय भूमि के साथ गहरा लगाव रहा है । इसने उनमे स्थानीय भक्ति की सकीण भावना उत्पन्न हुई है । इस देश के निवासिया के जीवन जीर चिन्तन मे भारत का एक साथक राजनीतिक इकाई के रूप मे चिन् अभी भी धुधला है । इसलिए इस बात का सदब प्रयत्न करना है कि इस देश के निवासी भारत को ही अधिवाशत अपनी इच्छाआ का केन्द्र बनाएँ । सर्वोदय सम्प्रदाय का यह विचार है कि भूमि का लगान पूरी तरह गाँव पचायत और पचायत समिति के सुपुद कर दिया जाय, बहुत ही घातक सिद्ध होगा⁸ क्योंकि इसस गाव वाला की परम्परागत स्थानीय भक्ति और अधिक तीव्र होगी । गाँव वाला को सीखना चाहिए कि देश की रक्षा का काम भी उनका प्रमुख कतव्य है । आत्म पर्याप्ति की अतिशय चिन्ता करने स पृथक्त्व की भावना दूढ़ होती है ।

6 सोलन (शिमला) में सहकारिता के सम्बन्ध म जो गोष्ठी हुई थी उसम सुज्ञात्र किया गया था कि विकासखण्ड का कोष म से सहकारी कृषि समितियों को कुछ अनुग्न किया जाय करे । मैं इस सुज्ञात्र का अपरिपक्व मानता हूँ ।

7 बी पी वर्मा, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya* पृ 277

8 जयप्रकाश नारायण, *Su. aray for the People*, पृ 10 ।

इसलिए आवश्यक है कि भूमि के लगान का कम से कम 30 प्रतिशत राज्य तथा सघ की सचिव निधि के लिए सुरक्षित रखा जाय। पचायत तथा पचायत समिति की वित्तीय आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए राज तथा सघ सरकारें अपने-अपने कोष में से कुछ अनुदान दे दिया करें। इस प्रकार पारस्परिकता की भावना का विकास होगा। अथवा गांव वाले समझेंगे कि हमारा भूमि लगान 'हमारा' है, और हिमालय की सीमाओं की रक्षा करना केन्द्रीय सरकार का काम है। इसलिए मेरा सुझाव है कि भूमि-लगान का कम से कम 30 प्रतिशत राज्य सरकार तथा सघ सरकार को दिया जाय जिससे वे सावदेशिक आवश्यकताओं को पूरा कर सकें, चाहे बदले में उन्हें पचायती राज की प्रशासकीय सस्याओं को अनुदान ही क्यों न देने पड़े।

4 नैतिक क्रांति समय की मांग

आज नैतिक क्रांति की आवश्यकता है। यह अधिक आधारभूत और दीर्घकालीन प्रक्रिया है। किंतु जब तक लोगों में नैतिक मूल्यों के प्रति समर्पण की भावना का उदय नहीं होता तब तक स्वावलम्ब और सहयोग का उपदेश देने से काम नहीं बन सकता। ग्रामीण जीवन निष्प्राण हो गया है। आज हमारे गांव अस्थिपजरा के सदृश हैं। यदि हमारा उद्देश्य उन अस्थिपजरा में गति और जीवन का संचार करना है तो हमें उनके सामने उनकी समस्याओं का समाधान करने के लिए विनम्र भाव से जाना पड़ेगा। प्रशासकीय सस्याओं का पुत्र कागजी समाधान दे सकता है, किंतु उससे समस्या की तह तक नहीं पहुँचा जा सकता। इसलिए 'जीप मनोवृत्ति' से बचना है। प्रशासकीय मामला में सरलता की आवश्यकता है, न कि जटिलता की। विशाल अधिकारी वर्ग, दरबार तथा विशाल प्रशासकीय संगठन की धुन देश की दरिद्रता को देखते हुए बेतुकी और असंगत जान पड़ती है। हमारे देश को एक सबसे बड़ी बीमारी यह है कि गांधीवादी आदर्शवाद देश के जीवन से विलुप्त होता जा रहा है। पाश्चात्य सभ्यता के उपकरण और कार्यप्रणालियाँ देश के लिए घातक सिद्ध हो रही हैं। अतः हमारी नैतिक पूँजी का क्षय हो रहा है। सर्वोदय आंदोलन की एक बड़ी सेवा यह है वह अव्ययी भागीदारी लोकतंत्र के सस्यागत आधारों का गांधीवादी नैतिक आदर्शवाद के उपजाऊ जल से सिंचित करने का प्रयत्न कर रहा है। उस आदर्शवाद के बिना सस्यात्मक परिवर्तन बाहरी ढाँचा मात्र सिद्ध होगा। नैतिक मूल्य राजनीतिक जीवन का भी आवश्यक आधार हैं। लोगों के मन में नैतिक मूल्यों को बिठलाने का काम जिम्मेदार नागरिकों, बुद्धजीवियों, विश्वविद्यालयों के शिक्षकों तथा ऐच्छिक सेवा सस्याओं को करना है। पचायती राज की आलोचना के सन्दर्भ में हम कह सकते हैं कि पचायत समितियाँ अर्द्ध जातियाँ के नेताओं, भूमिपतियों तथा सरकारी अधिकारियों के बीच सौंठाठ के द्वारा पुराने ढंग का अल्पतन्त्रीय शासन कायम रहेगा। इस आलोचना में बहुत कुछ सत्य निहित है। इसलिए यह और भी अधिक आवश्यक है कि निराल्प बुद्धिजीवी तथा ऐच्छिक सघ गांव वाला का सामाजिक तथा नैतिक शिक्षा देने का काम और भी अधिक तेजी और निष्ठा के साथ करें। केवल ये लोग और सघ ही गांधीवादी नैतिक आदर्शवाद से अनुप्राणित होकर प्रच्छन्न तथा व्यक्त अल्पतन्त्रीय प्रवृत्तियों का निराकरण कर सकते हैं।

भारतीय लोकतन्त्र की गतिशीलता के कुछ पहलू

1 प्रस्तावना

भारतीय संविधान की प्रस्तावना में भारतीय लोकतन्त्र के आदर्श दर्शन का निरूपण किया गया है। उसकी मुख्य धारणाएँ हैं स्वतन्त्रता, समानता, न्याय तथा भातृत्व। शुद्ध नैतिक अथवा लोकतन्त्र साधारण जन वर्गों के आदर्श को लेकर चलता है, और साधारण जन का अर्थ है सड़क तथा पेत पर काम करने वाला व्यक्ति, बलगाड़ी का हँकचारा तथा अन्य दलित एवं उपेक्षित लोग।¹ गांधीजी ने लोकतन्त्र के इस मानववादी पक्ष पर बहुत बल दिया था। यह सत्य है कि बीसवीं शताब्दी के विशाल राष्ट्रों में लोकतन्त्रीय शासन का अर्थ शाब्दिक अर्थ में जनता द्वारा शासन नहीं हो सकता। फिर भी यह आवश्यक है कि वह जनता के विनाश बर्णों की आधारभूत सम्पत्ति और सामान्य आकांक्षाओं पर आधारित हो। लोकतन्त्र तभी सच्चा माना जा सकता है जब उसमें ये तीन चीजें विद्यमान हों (1) दबाव, धमकी, आतंक और हिंसा के स्थान पर विवाद, वार्ता, विवेचना और समझाने-बुझाने की बौद्धिक त्रियाविधि का प्रयोग, (2) वोट की इस धारणा में विश्वास और उसी के अनुसार कम कि मनुष्य माध्य है, साधन नहीं, और इसके फलस्वरूप सब नागरिकों को राजनीतिक निणय में स्वतन्त्रतापूर्वक भाग लेने का अवसर देना तथा सामंजस्यपूर्ण कल्याण के दर्शन को स्वीकार करना, (3) व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की साक्षात्कृत करने के लिए कुछ सत्यात्मक तरीकों का प्रयोग करना, उदाहरण के लिए मूल अधिकारों को लागू करने के उपाय, 'मायिक स्वतन्त्रता, विधायी तथा प्रशासकीय कार्यों की मायिक पुनरीक्षा, स्वतन्त्र चुनाव इत्यादि। बल और आतंक के स्थान पर बौद्धिक विचार विनिमय के सिद्धांत को स्वीकार करने का अर्थ है विधि परक व्यवस्था में विश्वास करना, क्योंकि विधि शक्ति की तुलना में अधिक पवित्र चीज है। व्यक्ति के अधिकारों की प्रतिष्ठा करने की इच्छा का मूल में यह धारणा निहित है कि मानव प्राणी का व्यक्तित्व तत्त्व नैतिक और आध्यात्मिक है।

यद्यपि भारत की जनता निरक्षर तथा अक्षर अल्पविकसित था, फिर भी संविधान सभा ने जानबूझकर लोकतन्त्र की स्थापना का निणय किया। किंतु पिछले अठारह वर्षों में विदेशी आगंतुकों

1 परिवर्तन में जिस लोकतांत्रिक सिद्धांत का विकास हुआ है उसने तीन मुख्य आधार हैं (1) पहले घम तथा ईसाई धर्म ने 'घम तथा व्यक्ति की स्वायत्तता की धारणाएं प्रदान की हैं। सर्वद्वारा ज्ञात या प्यूरिटन धर्म नैतिक व्यक्ति तथा उसके अनुकरण की धारणाओं पर पुनः बल दिया है। (2) राम का विधिबिज्ञा ने विश्व की मायिक व्यवस्था पर बल दिया। उनके व्यावहारिक विधि सावराष्ट्रिक विधि तथा प्राकृतिक विधि सिद्धान्तों ने 'मायिक व्यवस्थाओं के परिवर्तन की भावना के विकास में योग दिया है। प्राकृतिक विधि को प्रभु की कृतिम विधि पर नियंत्रण लगाने के लिए प्रयोग किया गया इससे राष्ट्र की बाध्यकारी सत्ता का सीमित करने में सहायता मिली। (3) विज्ञान के उदय ने भी लोकतांत्रिक सिद्धांत के विकास में योग दिया है। विज्ञान ने सामाजिक असमानता तथा वगैरह विरोधाधिकारों का पतन किया तथा अविश्वसनीय आधारों को खंडन करके मानवता के विकास में योग दिया और समान सुविधाएँ प्रदान करने के लिए सत्ताओं का निर्माण को सम्भव बनाया।

ने देश की बड़ी प्रशंसा की है। यह सत्य है कि स्वतन्त्रता के बाद भारत ने अनेक क्षेत्रों में महत्वपूर्ण सफलताएँ प्राप्त की हैं, जैसे पंजाब तथा बंगाल से आने वाले शरणार्थियों का पुनर्वास, पाकिस्तान के साथ कुछ महत्वपूर्ण भगडों का निपटारा, पुरानी देशों रियायतों का भारतीय सभ में विलय, प्रति व्यक्ति राष्ट्रीय आय में कुछ वृद्धि, 'अस्पृश्यता' का सांविधानिक उन्मूलन तथा स्त्रियाँ एवं अन्य दलित वर्गों की सामाजिक तथा विधिक स्थिति में सुधार।

किन्तु अभी भी अनेक ऐसी समस्याएँ हैं जिन्हें हल नहीं किया जा सका है। हम भारतीय लोकतन्त्र की समस्याओं पर विचार करते समय यह ध्यान में रखना है कि एशिया-अफ्रीका के अनेक देशों की प्रादेशिक सुरक्षा के लिए संकट निरंतर बढ़ रहा है। अफ्रीका की चिन्ताजनक स्थिति तथा वियतनाम का संकट सचमुच गम्भीर चीजे हैं। चीनी साम्यवादियों ने भारत की 12,000 बग मील भूमि पर बलपूर्वक अधिकार कर लिया है और इस प्रकार पचशील के आदेश को धूल में मिला दिया है, यद्यपि कुछ वामपंथी गुट इस तथ्य को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं कि चीनियाँ ने आक्रमण किया था, किन्तु किसी दल को लोकतान्त्रिक अधिकारों के संरक्षण के अतगत देश की स्वाधीनता को बेच देने की अनुज्ञा नहीं दी जा सकती। देश की राजनीतिक सुरक्षा तथा स्वाधीनता सर्वप्रथम तथा प्रधान चीज है।

हिंसा की वृद्धि ने संकट की एक नयी परिस्थिति उत्पन्न कर दी है। सबसे अनुशासनहीनता तथा हुल्लडबाजी का राज्य है। हमें ऐसी स्थिति का सामना करना पड़ रहा है जिसमें मंडक के लोग का दबाव बढ़ रहा है, और उसका प्रतिकार करने के लिए कभी-कभी कानून तथा व्यवस्था के नाम पर क्रूर दमन और निमग्न हिंसा का नाच देखने को मिलता है। यह नितान्त उपहासास्पद स्थिति है कि अन्तरराष्ट्रीय क्षेत्र में हम बुद्ध तथा गांधी को आचारनीति का उपदेश देते हैं और प्राचीन भारतीय संस्कृति की श्रेष्ठता का ढिंढोरा पीटते हैं, किन्तु राष्ट्रीय स्तर पर विधिद्रोही नागरिक तथा सरकार दोनों ही खुलकर बंदूक का प्रयोग करते हैं। ऐसी स्थिति में हम गांधी और बुद्ध की जो दुहाई देते हैं वह एक लोग जान पड़ती है।

किन्तु पाठकों को भेरे कथन के सम्बंध में गलतफहमी नहीं होनी चाहिए। मैं निराशा और विनाश का सदेहवाहक नहीं हूँ। मैं आशावादी हूँ। मुझे देश की ऐतिहासिक विरासत में आस्था है, और मुझे आशा है कि हम अपने विस्मृत नैतिक आदर्शों का पुनर्प्राप्त करने में सफल होंगे। आदर्श वृत्तस्थिति को बुद्धिसंगत मिश्र करने का प्रयत्न नहीं करते, और न वे शोषणमूलक समाज के अंतर्विरोधों को छिपाने का ढोंगपूर्ण उपाय हैं। वे राष्ट्र तथा जनता का पर्यवधान करने वाले होते हैं। लोकतान्त्रिक आदर्शवाद निश्चय ही जनता की भावनाओं और आकांक्षाओं के अनुकूल होते हैं। मनुष्य के चरित्र तथा स्वभाव में निश्चित बौद्धिक तथा प्रदात तत्व होते हैं। उनको धूल प्रदान करना तथा उन्हें लोकतन्त्र का आधार बनाना बुद्धिमानी का काम है। हमारी जनता लौकिक तथा बर्ब के दशन को भले ही न समझ सके, किन्तु वह सामाजिक समानता के सम्बंध में कथोर के विचारों के महत्व को अवश्य हृदयगम कर सकती है। इसलिए इस बात की आवश्यकता है कि लोकतान्त्रिक आदर्शवाद को साधारण जनता की सम्पत्ति बनाया जाय।

आजकल भारत में हम राजनीतिक तथा आर्थिक परिवर्तन, सामाजिक परिवर्तन नियोजित सामाजिक परिवर्तन तथा सम्मिलित सामाजिक परिवर्तन की बात करते हैं। ये सब श्रेष्ठ तथा प्राग-भीय आदर्श हैं। किन्तु प्रश्न यह है कि इन परिवर्तनों को कौन लायगा। चुनाव के आँकड़ा से मिश्र होता है कि पिछले पंद्रह वर्षों में केन्द्र तथा राज्यों दोनों में ही शासनकाल 50 प्रतिशत से कम बाँटा के आधार पर शासन करता आया है। क्या उस यह अधिकार है कि वह हम अनपेक्षित के समयन के आधार पर जनता पर सामाजिक परिवर्तन घोषण का प्रयत्न करे? क्या हम अनपेक्षित के समयन के आधार पर सामाजिक-आर्थिक परिवर्तन साधना, चाह के परिवर्तन बिना अर्द्धे क्या न हा, लोक-तान्त्रिक है? मरा अनिप्राय यह है कि यदि हम लोकतन्त्र की दुहाई देते हैं तो चाह उद्गारन के

साधना में राष्ट्रीयकरण की समस्या हो चाहे भूमि के समाजीकरण अथवा अनौपचारिक बटाईगरी प्रथा की विधिवत् रूप देने का प्रश्न हो और चाहे विद्यालय प्रणाली पर स्त्रियाँ के उद्धार की बात हो, कोई भी परिवर्तन हम सभी के समक्ष है जब उसने लिए हम जनता का विशेष आदेश मिला हुआ हो। ये सब परिवर्तन अच्छे हैं और उस एक ऐम समाज और अथवा तंत्र का निर्माण होगा जो सामाजिक न्याय में विरुद्ध शक्तिशाली बाध का काम करेगा। किन्तु महत्त्व की बात यह है कि ये परिवर्तन ऐसी प्रक्रिया के द्वारा ही नियोजित चाहिए जिसका सत्यात्मक रूप सौख्यार्थक बड़ा जा सके।

2 भारतीय लोकतंत्र की कुछ सामाजिक तथा राजनीतिक समस्याएँ

दल प्रथा के सम्बन्ध में सद्भावित तथा व्यावहारिक दाना ही स्तर पर विभिन्न प्रकार के मत और अनुभव उपलब्ध हैं। हम भारत के लिए महावादी-समग्रवादी दल प्रथा का अनुमोदन नहीं कर सकते, क्योंकि यह तो सविधानवाद की नींव का ही ध्वस्त कर देती है। इंग्लैण्ड और अमेरिका की द्विदलीय प्रथा में उन देशों की उदार मानववाद की परम्परा का समावेश है, इसलिए उसने सफलतापूर्वक काम किया है। फ्रांस के स्वभाव में सातवीं आवेद और उन्नतता का पुट है इसलिए उसने बहुदलीय प्रथा को विकसित कर लिया है। द्विदलीय तथा बहुदलीय दोनों ही प्रथाएँ उन देशों की विशिष्ट सामाजिक आर्थिक तथा राजनीतिक शक्तियों की उपज हैं।³

राजनीतिक तथा आर्थिक विकास केवल चाहने मात्र से नहीं हो सकता। हमारे देश में इन लैण्ड और अमेरिका की सी द्विदलीय प्रथा नहीं है, इस बात पर विचार करना निरर्थक है। हम यह देखना है कि हमारी राजनीतिक तथा आर्थिक व्यवस्था में कौनसे तत्व प्रमुख हैं, और उन्हीं को ध्यान में रखकर हमें अपने नियम बनाने और नीतियाँ बनानी हैं।

हमारे देश में केन्द्र तथा राज्या, दोनों ही स्तरों पर वस्तुतः एकदलीय शासन है, सबका कांग्रेस का ही प्रभुत्व है।⁴ तीन चार अल्प दल भी हैं, किन्तु उनमें इतनी शक्ति नहीं है कि वे अपनी सरकार बना सकें। इसलिए भारत में हम एक दल के शासन पर आधारित लोकतंत्र का परीक्षण कर रहे हैं। अतः स्थिति कुछ वैसी ही बन रही है जैसी कि अधिनायकवादी देशों में देखने को मिलती है। स्वतंत्रता के अठारह वर्ष बाद और नये संविधान के लागू होने के सोलह वर्ष बाद भी एक ऐसे प्रभावकारी तथा स्थायी प्रतिपक्ष के उदय होने की सम्भावना नहीं है जो वक्तव्य सरकार का निमाण कर सके। लगभग पन्द्रह वर्ष तक सत्तारूढ़ रहने के कारण कांग्रेस अपना पुराना आदर्शवाद खो बैठी है, और वह शक्ति पर अधिकार बनाय रखने के लिए विभिन्न प्रकार के हथकण्डों का प्रयोग करने लगी है।⁵ पुराने गांधीवादी लोकसेवक सभ के आदर्श की धृता बर्ता दी गयी है, और राजनीतिक तथा आर्थिक दोनों ही प्रकार की शक्ति एक छोटे से गुट के हाथों में केन्द्रित हो गयी है। राष्ट्रीय विकास परिषद, योजना आयोग तथा संघीय मंत्रिमण्डल ने एक 'नवीन अल्पतंत्र' का रूप धारण कर लिया है। यह 'नवीन अल्पतंत्र' कुछ अंशों में उन पूँजीपतियों के सहयोग से फल फूल रहा है जो संरक्षित बाजार से लाभ उठाकर अपरिमित धन बटोर रहे हैं। शासकवर्ग तथा धनिकतन्त्रीय तत्वों के बीच यह साठ साठ लोकतंत्र के लिए एक गम्भीर खतरा है।

लोकतान्त्रिक शासन इस धारणा पर आधारित होता है कि कुछ ऐसे आधारभूत तत्व तथा मूल्य हैं जिनके सम्बन्ध में सहमत होना सम्भव है। सभी राजनीतिक दल लोकतान्त्रिक व्यवस्था को बनाये रखने के लिए सहमत होते हैं। इसलिए जो भी वांछित परिवर्तन हो उन्हें सजीव किन्तु संयत

3 जेम्स ब्रादस *Modern Democracies* 2 बिल्दे ।

4 इस बात के कोई स्पष्ट लक्षण नहीं है कि निकट भविष्य में दक्षिण की दलों के हाथों ही देश की शक्ति आ जायेगी। धर्मवाद का भविष्य अनिश्चित अण्डा है। केरल में साम्यवादी शासन का प्रथम प्रयोग असफल रहा। किन्तु केरल का धर्मवाद लोकतंत्र विरोधी शक्ति है जिसकी ध्यान में रखना आवश्यक है।

5 भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के आदर्शवाद का ह्रास भारतीय लोकतन्त्र की एक बड़ी दुर्बलता है। स्वाधीनता संग्राम के दिनों में कांग्रेस समुक्त राष्ट्रीय मोर्चे का प्रतीक थी और उसने घमण्डवादी से सत्ताह के साथ काम किया। गांधीजी की मृत्यु के बाद कांग्रेस के पतन की प्रक्रिया तीव्र हो गयी है, और अब यह एक राजनीतिक दल की भाँति एक दल है।

विवाद के द्वारा ही सम्पादित किया जा सकता है। इस देश में सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तनों की तत्काल आवश्यकता है। रूढ़ियों के बंधनों को छिन्न भिन्न करना है। इसलिए लोकतन्त्रवादी किसी ऐसे दल का समर्थन नहीं कर सकता जो यथास्थिति का समर्थन करता हो अथवा सामाजिक विधान को पुरातन धर्मशास्त्रों के उद्धरण देकर विफल करना चाहता हो।

सभी क्षेत्रों में स्वीकार किया जाता है कि जातिवाद भारतीय लोकतन्त्र का सबसे घातक शत्रु है। एक अर्थ में जाति को कानून द्वारा समाप्त कर दिया गया है, फिर भी जाति एक सचमुच का पिशाच बनी हुई है और हमारे जीवन के हर क्षेत्र को ग्रस्त कर रही है। किंतु इस पिशाच का बंध करने के लिए एक नावारतम दृष्टिकोण की आवश्यकता है। हम अपनी शक्तियों को ऐसे समाज का निर्माण करने में लगा देना चाहिए जिसमें भारतीय संविधान की प्रस्तावना में निरूपित मूल्यों की प्रतिष्ठा हो। बुद्ध ने जातीय अहंकार का विरोध किया था नानक और कबीर परम्परावादी जातिवाद के विरोधी थे, और दयानंद ने सिखाया था कि मनुष्य की प्रास्थिति जन्म से निर्धारित नहीं होती। महात्मा गांधी ने दलित वर्गों का पक्ष लेकर जातिवाद के विरुद्ध धर्मयुद्ध चलाया। किंतु जातिवाद को कोरे उपदेशों के द्वारा नष्ट नहीं किया जा सकता। यह सत्य है कि विज्ञान तथा बुद्धिवाद के उदय से जातिवाद के अधविद्वासपूर्ण, चमत्कारिक तथा धर्मशास्त्रीय आधार ध्वस्त हो गये हैं। किंतु वह 'राजनीतिक' रूप में पुनः सिर उठाने लगा है। जातिवाद के इस रूप का नाश गतिशील अर्थतन्त्र का निर्माण करके ही किया जा सकता है। गतिशील अर्थतन्त्र निश्चय ही गतिशील समाज का जन्म देगा। इस बीच में किसी ऐसे दल को प्रोत्साहन नहीं दिया जाना चाहिए जो जातिगत भावनाओं को उमाड़ कर अपना काम बनाना चाहता हो।

हम सन्देह नहीं कि पुराने अर्थ में जाति का एक सामाजिक तत्त्व के रूप में प्रभाव समाप्त होता जा रहा है। यदि जाति से हमारा अभिप्राय शास्त्रों द्वारा निर्धारित सामाजिक वर्गों से है तो हम निश्चय ही मानना पड़ेगा कि आधुनिक पान के प्रभाव के कारण जाति प्रथा के बौद्धिक आधार का हानि हो रहा है। पिछड़ी हुई तथा परिगणित जातियों में से असेनिक सेवका तथा प्रशासकीय अधिकारियों की भर्ती से ब्राह्मणीय पुरोहितवाद का प्रभाव घट रहा है। आशा की जाती है कि लोकतन्त्र के परिपक्व होने पर जातीय श्रेष्ठता तथा राजनीतिक शक्ति का गठबंधन छिन्न भिन्न होगा। सम्पूर्ण भारत में पिछड़ी हुई तथा परिगणित जातियों के लोगों ने दल में 'अनुयायियों' के रूप में महत्वपूर्ण पद प्राप्त कर लिये हैं। शीघ्र ही वे उन्नति करके नेता बन जायेंगे। अम्बडकर तथा कामराज जैसे व्यक्तियों का उत्थान आने वाली स्थिति का सूचक है। पिछड़ी तथा परिगणित जातियों का उत्थान इन वर्गों की राजनीतिक जागृति का ही प्रतीक नहीं है, बल्कि इस बात का भी चोत्तक है कि राजनीतिक धन के महत्व को चुनौती दी जा रही है, क्योंकि ये वर्ग मुख्यतः आर्थिक दृष्टि से दलित वर्ग हैं। इसने अतिरिक्त इन वर्गों के हाथों में राजनीतिक शक्ति जितनी ही अधिक संचित होती जायगी उतना ही वे आर्थिक शक्ति के मार्गों पर भी नियंत्रण स्थापित करने में सफल होंगे। इसके परिणामस्वरूप उन वर्गों की सम्पत्ति का जो अब तक समझ में, राजनीतिक महत्व कम होगा।

लोकतन्त्र की सफलता के लिए आवश्यक है कि लोग देशवासियों के साथ एकात्म्य की भावना का अनुभव करें। क्या ऐसे कोई सामान्य प्रतीक हैं जो सभी भारतीय नागरिकों के मन में भक्ति और अनुराग का संचार कर सकें? हम बुद्ध को करुणा दया और उदात्तता का मूल रूप मानते हैं और उनकी प्रशंसा करते हैं। इसी प्रकार हम गांधीजी को भारतीय स्वाधीनता का संस्थापक मानते और उन पर भव करते हैं। किंतु क्या भारतीय नागरिकों में इतना साहस है कि वे अपने मापण और बायों में से उन चीजों का निष्कासित कर दें जो बुद्ध और गांधी के आदर्शों के विपरीत हैं। कोरे नारा और उपदेशों से काम नहीं चल सकता। देशभक्ति और राष्ट्रवाद ऐसी भावनाएँ हैं जिन्हें प्रज्वलित रखने के लिए प्रयत्न करने पड़ते हैं। करोड़ों भारतवासियों के साथ बंधुत्व की भावना का अनुभव करना कठिन काम है। एक साधारण नागरिक के लिए करोड़ों लोग अमृत, अव्यक्तित्व तथा दूर की चीज होते हैं। स्थानीय घर, स्थानीय सुविधाएँ प्रादेशिक भाषा के साथ लगाव स्वाभाविक होता है। भारतीय इतिहास के विकास में

बड़ी बर्मी यह रही है कि जब बर्मी बाहरी आक्रमण हुए हैं तब देश में कुछ तम अमृतुष्ट गुट अवश्य रह हैं जिन्होंने आक्रमणकारियों का स्वागत किया है। ईरानिया और यूनानिया में आक्रमण के समय से अफेगा, फ्रांसोनिया और चीनी आक्रमणों के बाल तब देश में सर्वत्र ऐसे समूह रह हैं जिनका देश की भूमि के साथ सवेगात्मक लगाव बढ़ा हो चुका रहा है। अब यदि भारत में तान्त्रिक तथा सविधानवाद को स्थापित होना है तो इस बात की आवश्यकता है कि लागू में गम्भीर राष्ट्रीय एकता की भावना का विकास हो।¹ यदि पारम्परिक अनुसूचों के बचन का अभाव है, और यदि हम अपने अस्थायी स्वार्थों के लिए हिंसा और धोखाधड़ी पर उतार हल जाते हैं तो स्पष्ट है कि हमारे बीच एकता के कोई आधारभूत बंधन नहीं हैं। ऐसी परिस्थितियों में जबकि राष्ट्रवाद के स्थान पर स्थानीय भक्ति का बोधवाता हो, लोकतांत्रिक प्रणाली काय नहीं कर सकती। विघटनकारी प्रदेशवादों प्रवृत्तियों देश की स्वाधीनता के लिए खतरा उत्पन्न करती हैं। जातिवाद, सम्प्रदायवाद, प्रान्तवाद तथा भाषावाद देश के समस्यता का ही लक्षण रहे हैं, और बर्मी-बर्मी ऐसा लगता है कि देश में वैसी ही स्थिति आ गयी है जसी कि 236 ई पू में अशोक की मृत्यु के बाद उत्पन्न हो गयी थी। कठिनाई यह है कि राष्ट्रीयता की भावना का परिवर्द्धन करने के लिए राष्ट्र के प्रति भक्ति की भावनात्मक आधारभूत का उपदेश देना मात्र पर्याप्त नहीं है। इसके अतिरिक्त यदि कुछ समूह अथवा क्षेत्र राष्ट्र के नाम पर सभी अधिक और प्रशासकीय सामान पर अपना एकाधिकार जमाने का प्रयत्न करें और दूसरा को सवेगात्मक एकीकरण के महत्व के सम्बन्ध में उपदेश दे तो स्थिति और भी अधिक भयंकर हो जाती है। इसलिए इस बात का सचेत और सतर्क रूप से प्रयत्न करना है कि सब में सामंजस्य की भावना हो और सबके साथ धारण किया जाय। कुछ सामान्य लक्ष्यों और मूल्यों को दृढ़ स्वरूप के साथ स्थापित करना आवश्यक है। सभी लोक तान्त्रिक हो सकते हैं। इसलिए यदि हम चाहते हैं कि लोकतान्त्रिक सफल हो और विकृत होकर गुटपट्टी का रूप न ले तो इस बात की आवश्यकता है कि सब लोग राष्ट्रीय एकता के मूल्यों को समर्थ और उनके सम्बन्ध में एक मत हो। 'बहुराष्ट्रीय राज्य' की बात अथवा इस प्रकार का बचन कि बंगाली तथा तमिल उपराष्ट्र हैं, शुद्ध देशद्रोह है। राजनीति शास्त्र के विद्यार्थी को ब्रिटिश मुनेत्र कठमन के प्रचार में नहीं फँसना चाहिए।² भारत की राष्ट्रीय एकता अथवा राजनीतिक स्वाधीनता के सम्बन्ध में किसी प्रकार का समझौता सहन नहीं किया जा सकता।³ अतः जो राजनीतिक दल राष्ट्र के प्रति वफादार नहीं हैं उन्हें कभी भी मूल अधिकारों का संरक्षण प्राप्त नहीं होना चाहिए, क्योंकि वे सांविधानिक अधिकारों तथा उपचारों का प्रयोग लोकतांत्रिक व्यवस्था को समाप्त करने के लिए कर सकते हैं।

3. लोकशाही तथा प्रशासकीय विधि

किसी देश में चोटी के असन्निक अधिकारियों से लेकर बहुसंख्यक जनता तक राजनीतिक सत्ता के पांच परत होते हैं (क) लोकसेवक, (ख) मंत्रिमण्डल तथा कैबिनेट, (ग) विधानमण्डल (अथवा डायसी की भाषा में विधिक प्रभु), (घ) निर्वाचक गण (अथवा डायसी की भाषा में राजनीतिक प्रभु), तथा (ङ) नागरिकों और निवासियों का समुदाय जो कर देकर तथा उसके आदेशों और कानूनों का पालन करके राजनीतिक व्यवस्था को कायम रखता है।

लोकसेवक (सिविल सेवक) अपने विभागीय मंत्रियों तथा उनके द्वारा प्रधान अथवा मुख्य

- 6 भारत भारी यातनाओं और दुःखों के बाद स्वतंत्र हुआ है। इस स्वाधीनता की रक्षा और पोषण करने के लिए आवश्यक है कि उसके प्रति हमारी सवेगात्मक भक्ति हो और हम उसे राजनीतिक दृष्टि से सर्वाधिक महत्व तथा मूल्य की वस्तु समझें।
- 7 जहाँ तक मेरी जानकारी है डी एम के क नेता दक्षिण की जनता को एक पक्षक अथवा उपराष्ट्र नहीं मानते। किन्तु यदि कोई दल इस प्रकार का प्रचार करता है तो उसे रोक्ने के लिए कानून का प्रयोग किया जाना चाहिए।
- 8 बाल भाषन के शक्ति तथा विद्वता के लिए मेरे मन में गहरी धृष्ट है, किन्तु मैं इस बात के लिए तयार नहीं हूँ कि किसी दल को सहकार के अन्तराष्ट्रवादी अथवा समिक वर्ग की एकता के नाम पर देश का सीमाओं और भूमि को बेचने का अधिकार दिया जाय।

मन्त्री के प्रति केवल औपचारिक रूप से उत्तरदायी हो सकते हैं। इस तात्कालिक तथा औपचारिक उत्तरदायित्व को ही सस्थात्मक रूप दिया जा सकता है। यदि लोकसेवक प्रत्यक्ष रूप से विधानाग के प्रति उत्तरदायी बना दिये जाएँ तो सबत्र गड़बड़ी फूल जायगी। वे स्थायी सेवक हात हैं, इसलिए उनका कायबाल विधानाग के विश्वास पर निर्भर नहीं होता, इसलिए उह उस अर्थ में विधानाग के प्रति उत्तरदायी नहीं बनाया जा सकता जिसम मन्त्रीगण उत्तरदायी होते हैं।

मन्त्रियों के प्रति उत्तरदायी होने के अतिरिक्त लोकसेवक सविधान तथा अर्थ अधिनियम, और सेवा-सम्बन्धी नियम और विनियमों से नियन्त्रित और निर्देशित होते हैं। विधिक दृष्टि से उनके लिए सविधान, अधिनियमों, नियमों तथा विनियमों का पालन करना आवश्यक होता है। यदि वे उक्त विधिक व्यवस्थाओं का उल्लंघन करते हैं तो उनके विरुद्ध अभियोग चलाया जा सकता है।

किन्तु मेरे विचार में लोकसेवक किसी औपचारिक अथवा सस्थात्मक रूप में विधानाग अथवा निवाचकगण के प्रति उत्तरदायी नहीं बनाये जा सकते। यह सत्य है कि कुछ देशों में लोकसेवकों का वापस बुलाने की प्रथा प्रचलित है। किन्तु यह प्रथा जो व्यक्त रूप में लोकतांत्रिक प्रतीत होती है एक स्थायी घमकी के रूप में कार्य कर सकती है, और इसलिए लोकसेवकों को उत्साह पूर्वक अपना कार्य करने से रोक सकती है।

संसदीय शासन प्रणाली में लोकसेवक मन्त्रियों द्वारा विधानाग के प्रति उत्तरदायी होते हैं। किन्तु अध्यक्षीय शासन प्रणाली में वे केवल अध्यक्ष के प्रति उत्तरदायी होते हैं और उसके द्वारा जनता के प्रति। किन्तु अध्यक्ष निश्चित अवधि के लिए चुना जाता है और उस अवधि में उसे हटाया नहीं जा सकता। यदि उसे कभी हटाया भी जा सकता है तो महाभियोग के असाधारण तरीके से जिसका प्रयोग बहुत कम अवसरों पर देशद्रोह और आपराधिक मामलों के लिए किया जाता है न कि 'राजनीतिक' नीतियों में बुद्धिहीनता का परिचय देने के लिए। इसलिए अध्यक्षीय प्रणाली में विधानाग के प्रति उत्तरदायित्व की यह भावना नहीं होती जो संसदीय प्रणाली में देखन को मिलती है।

कभी कभी उत्तरदायित्व शब्द का एक भिन्न अर्थ लगाया जाता है। उन्नीसवीं शताब्दी के चतुर्थ दशक से अनेक देशों में निर्वाचन प्रणाली को लोकतांत्रिक बनाने की प्रक्रिया चली आ रही है। जनता की 'राजनीतिक' शक्ति में वृद्धि होने के फलस्वरूप इस बात की मांग की जान लगी कि लोकसेवकों की भर्ती का आधार अधिक व्यापक होना चाहिए। लोकसेवकों की भर्ती और पदवृद्धि के मामले में सामग्री, अभिजाततन्त्रीय, धनिकतन्त्रीय, धार्मिक अथवा साम्प्रदायिक हिता को महत्व देना लोकतांत्रिक राजनीतिक व्यवस्था से मेल नहीं खाता। इसलिए अधिक विस्तृत अर्थ में उत्तरदायी लोकसेवा के लिए आवश्यक है कि लोकसेवकों की भर्ती बहुसंख्यक जनता में से की जाय। भारत में परिगणित जातियाँ और जनजातियाँ के लिए स्थान सुरक्षित रखने की व्यवस्था की गयी है जिससे समाज के दुबल वर्गों को शासन में कुछ साझा मिल सके। किन्तु ये लोकसेवकों की भर्ती सामाजिक आधार को विस्तृत करने की व्यवस्था के लिए उत्तरदायी नोकरशाही के स्थान पर प्रतिनिधि नोकरशाही शब्द का प्रयोग करना अधिक उपयुक्त समझता हूँ। भर्ती के सामाजिक आर्थिक आधार को विस्तृत करने में लोकसेवक जनता के प्रतिनिधि बनते हैं, न कि उनके प्रति उत्तरदायी।

लोकसेवाओं का अध्ययन करने वालों ने कार्यालयात्मक औपचारिकता, नियत परिपाटी तथा पूर्वोदाहरणों से चिपके रहने की बढ़ती दृढ़ प्रवृत्ति की ओर ध्यान आकृष्ट किया है।¹ लालफीताशाही का अतिरेक लोकसेवाओं का बड़ा दोष है। कभी-कभी कहा जाता है कि लोकसेवक अपनी व्यावसायिक उन्नति का अधिक ध्यान रखते हैं और लोककल्याण की चिन्ता नहीं करते। भारतीय लोक प्रशासन के शांघीवादी आलोचकों का कहना है कि लोकसेवक में मिशनरियाँ की-भी सम्पन्न की भावना का अभाव है। एक कल्याणकारी राज्य में लोकसेवकों का दिमाग नमनीय होना चाहिए।

उन्हें विकास और वृद्धि के अथस्तत्र का समझना चाहिए, और उनका दृष्टिकोण ऐसा होना चाहिए कि वे नयी चीजों के महत्व को हृदयगम कर सकें। परम्परावादी और कट्टरपथी दृष्टिकोण घातक होता है। सामाजिक 'याय और कल्याण के आदर्शों का कार्यान्वित करना आवश्यक है। प्रायः नीकरशाही के काम में बहुत विलम्ब होता है, क्योंकि यह नियत परिपाटियाँ और पूर्वोदाहरणों के आधार पर काम करती है, जबकि विकामशील अथस्तत्र में दीर्घ नियम लेने की आवश्यकता होती है। यह उचित नहीं है कि लोकसंघ अनामिकता (नामहीनता, गुमाामी) की आड़ में भवाजा की कायविधि को यात्रिक तथा व्यक्तिनिरपेक्ष बना दें। यह भी आवश्यक है कि लोकसंघ जनता के आदर्शों, आकांक्षाओं, आवश्यकताओं और माँगों के सम्बन्ध में सहानुभूतिपूर्ण दृष्टिकोण अपनाने की आदत डालें। वे जानते हैं कि इच्छा के अधिवृत्त निवचनकर्ता अथवा व्याख्याता नहीं होते, किन्तु लोकतांत्रिक व्यवस्था में यह आवश्यक है कि वे जनता की चलती इच्छा के अस्तित्व को मानते हों। लोकसंघों को प्रमुखसम्पन्न जनता की इच्छाओं का ध्यान में रखना है। इसलिए यदि लोकसंघों का साध्यानिर्णय दृष्टि से जानते हैं प्रति उत्तरदायी बनाने की आवश्यकता नहीं है, फिर भी यह आवश्यक है कि लोकसंघ जनता की आधारभूत इच्छाओं और माँगों के प्रति सहानुभूतिपूर्ण दृष्टिकोण अपनायें। इसका एक व्यापक पहलू यह है कि लोकसंघों तथा जनता के बीच सामंजस्यपूर्ण सम्बन्धों का विकास हो। जनता के साथ व्यवहार करते समय लोकसंघों को ध्यान रखना चाहिए कि एक अर्थ में जनता के साथ उनका वही सम्बन्ध है जो उपभोक्ताओं का उत्पादकों के साथ होता है। किन्हीं अवसरों पर उनके लिए जनता को सूचना देना मात्र पर्याप्त हो सकता है, किन्तु कभी-कभी उन्हें सरकार की नीतियों का औचित्य भी सिद्ध करना पड़ सकता है। इस प्रकार के व्यवहार में एक अहकारी प्रमुख जैसा वर्तव्य करना लोकतांत्रिक राजनीतिक सहिता से मेल नहीं खाता। भारतीय नीकरशाही को अभी साधारण नागरिकों का सम्मान करने की आचारनीति को आमसात करना है। देश का प्रशासन अनेक दोषों का शिकार है क्योंकि नीकरशाही का व्यवहार अभी भी पुराने ढंग का है। वह निरंकुश ढंग का आचरण करती है और जनता पर घाँस जमाने को अपना अधिकार मानती है। इसलिए ऊपर से नीचे तक सभी स्तरों के लोकप्रशासकों को पुनः शिक्षित करना है जिससे वे सही अर्थ में जनता के सेवक बन सकें।

प्रशासकीय अधिनियम अब एक स्थायी चीज बन गयी है, और भारत में प्रशासकीय 'यायाधिकरणों का विकास हो रहा है। किन्तु यह आवश्यक है कि उनकी कायविधि को अधिकाधिक 'यायिक रूप दे दिया जाय। किसी 'यायाधिकरण की कायप्रणाली 'यायपूर्ण, निष्पक्ष, दुर्भावहित तथा निर्लिप्त तभी हो सकती है जबकि सुनिश्चित और वस्तुगत प्रक्रिया का अनुसरण किया जाय। यह स्वाभाविक है कि वे साक्ष्य सम्बन्धी नियमों का उतनी बड़ाई के साथ पालन नहीं कर सकते जितनी कि सामान्य 'यायालयों में देखने को मिलती है। इन अद्वन्द्वीय अधिकरणों को समय की बचत अवश्य करनी है। इसलिए वे पूरी 'यायिक प्रक्रिया का पालन नहीं कर सकते, केवल महत्वपूर्ण नियमों को काम में ला सकते हैं।

'यायापालिका का मुख्य काम नागरिकों के अधिकारों की रक्षा करना है। इसलिए आवश्यक है कि उच्च 'यायालय तथा सर्वोच्च 'यायालय प्रशासकीय तथा अद्वन्द्वीय निकायों के नियमों की कानूनी भूलों की दृष्टि से ही नहीं बल्कि तथ्यों के आधार पर भी पुनरीक्षा करें। मेरा अभिप्राय यह नहीं है कि उच्चतर 'यायालय नये सिरे से किसी वाद का परीक्षण कर, अथवा तथ्यों की पूरी जाँच करें। किन्तु यदि 'यायालयों को अपनी कायवाही के दौरान विश्वास हो जाय कि किसी पक्ष के साथ अन्याय हुआ है तो उन्हें प्रशासकीय 'यायाधिकरणों की कायवाही का रद्द करने में भी नहीं हिचकना चाहिए और ऐसा करने में उन्हें इस बात की चिन्ता नहीं करनी चाहिए कि उन्हें ('यायालयों को) तथ्यों से प्रयोजन है अथवा नहीं। किसी पक्ष के साथ किये गये अन्याय का प्रतीकार करने के लिए असाधारण प्रादेश (रिट) आदि जारी करना 'यायापालिका के स्वविवेक के अन्तर्गत आता है। चूँकि राज्य का काम निषेधात्मक न होकर भावात्मक हो गया है, इसलिए उसके काय दिन प्रति दिन बढ़ते जा रहे हैं। फलस्वरूप लोकसंघों का नागरिकों के जीवन और कार्यों में हस्तक्षेप भी बढ़ता जा रहा है। यह सम्भव है कि लोकसंघ स्वविवेक का प्रयोग करने के नाम पर

मनमानी करने लगे। प्रशासकों को मनमाने तथा अनियंत्रित ढंग से शक्ति का प्रयोग करने से रोकने के लिए आवश्यक है कि 'यायिक' उपचारों का प्राविधान अनिवार्य हो। यदि 'यायालयों' को विद्वांस हो जाय कि नागरिकों के मूल अधिकारों तथा अन्य तात्त्विक अधिकारों को कुचला गया है तो उन्हें प्रतीकारों का अधिक प्रभावकारी ढंग से प्रयोग करना चाहिए।

नागरिकों के अधिकारों की रक्षा करने के लिए यह भी आवश्यक है कि 'यायालयों' के निष्पादों को कार्यान्वित किया जाय तथा हठधर्मी कार्यपालक अधिकारियों को उनमें विघ्न डालने से रोक दिया जाय। यदि 'यायालयों' के निष्पादों को लागू नहीं किया जाता तो उन निष्पादों का क्या सम्मान रहे जायगा। इसलिए आवश्यक है कि अवमान-सम्बन्धी ('यायालयों' की मानहानि से सम्बन्धित) नियमों को अधिक कठोर बनाया जाय, जिससे उन व्यक्तियों तथा अभिकरणों को जो 'यायालयों' के निष्पादों का उत्प्रेषण करते हैं, समुचित दण्ड दिया जा सके।

आज देश आयोजन की विनाशकारी परियोजनाओं को प्रारम्भ करने जा रहा है। कुछ सीमा तक राज्य स्वयं प्रत्यक्ष रूप से आर्थिक उद्यमों को चला रहा है। इससे अतिरिक्त राज्य ने नियमन और नियंत्रण की व्यापक शक्तियाँ अपने हाथों में ले ली हैं। पिछड़े तथा कमजोर वर्गों के हितों में सामाजिक कल्याण के दृष्टान्तों को कार्यान्वित करने के लिए अनेक सुरक्षा अधिकारों तथा बीमा आयोजनों का स्थापना हो रही है। इस प्रकार विभागों, निगमों, सावजनिक कम्पनियों, अभिकरणों, परिषदों, सत्ताओं तथा प्रशासनों का बड़ी संख्या में उदय हो रहा है। इन अभिकरणों को पसंद करने अथवा न करने का प्रश्न नहीं है, क्योंकि अब तो उन्होंने दृढ़ता से अपना पैर जमा लिया है और उनकी संख्या बढ़ती जा रही है। प्रशासकीय अभिकरणों की वृद्धि नागरिकों के अधिकारों के लिए एक खतरा है। एक ओर सविधान की प्रस्तावना, मूल अधिकार तथा राज्य के नीतिनिर्देशक सिद्धांत हैं। दूसरी ओर प्रशासकीय विभाग बड़े पैमाने पर मूल अधिकारों का अतिक्रमण कर रहे हैं। इस बात की शिकायतें हैं कि अधिकारीगण शक्ति का आवश्यकता से अधिक प्रयोग करते हैं, प्रशासकीय स्वविवेक ने स्वेच्छाचारिता का रूप धारण कर लिया है और निरंतर बढ़ रही नौकरशाही नागरिकों के अधिकारों का अनावश्यक अतिक्रमण करके प्रशासकीय प्रक्रिया को विकृत कर रही है। जब हम किसी के क्षेत्राधिकार के मनमाने ढंग से अतिक्रमण करने के प्रश्न पर विचार करते हैं तो हमें उत्तरप्रदेश के विवादों का स्मरण हो आता है जिसमें एक ओर मूल अधिकारों की समर्थक 'यायालियों' की आरंभिक और अपने प्रमुखपूर्ण विशेषाधिकारों पर गवर्नर बनवाली व्यवस्थापिका (विधानाग)। प्रसंगवश यहाँ यह दहरा देना अनुपयुक्त न होगा कि इस प्रमुखत्वसम्पन्न विधानाग की सत्ता इस बात पर आधारित थी कि उसने आम चुनाव में डाले गये वोटों का 50 प्रतिशत से भी कम प्राप्त किया था। अतः यह आवश्यक है कि नागरिकों के मूल अधिकारों की रक्षा की जाय, और उनकी रक्षा के जो उपचार और उपाय हैं उनका सम्मान किया जाय।

इस सम्बन्ध में भरा सुझाव है कि फ्रांस की राज्य परिषद् के ढंग की किसी संस्था की स्थापना कर ली जाय। फ्रांस की प्रशासकीय विधि और प्रशासकीय 'यायालय' उस अवस्था को पार कर चुके हैं जब डाइरी ने ब्रिटेन की विधि को शासन तथा फ्रांस के उन विशेष 'यायालयों' की व्यवस्था के बीच अंतर बतलाया था जिनमें नागरिकों तथा प्रशासकों के बीच उठाने वाले विवादों की सुनवाई होती थी। यह सत्य है कि भारतीय सविधान में प्रशासकीय अधिकारियों की भूलों को सुधारने के लिए विभिन्न प्रकार के प्रादेश (रिटों), आदेशों तथा निर्देशनों का प्राविधान किया गया है। किंतु इन प्रादेशों में दो गम्भीर दोष हैं। प्रथम ये उपचार 'यायालयों' के स्वविवेक पर निर्भर होते हैं। 'यायालय' इन्हें जारी करें अथवा न करें। नागरिकों को उनके सम्बन्ध में आदेशात्मक अधिकार नहीं है। दूसरे, प्रादेश तभी जारी किये जाते हैं जब कोई कानून की भूल हो। सामान्यतः 'यायालय' तथ्यों की भूल होने पर हस्तक्षेप नहीं करते। इसलिए प्रादेश सरलता से उपलब्ध नहीं होते, न वे अधिकारों के अतिक्रमण के विरुद्ध प्रभावकारी उपचार सिद्ध होते हैं। इसलिए ऐसे नियमित 'यायालयों' की आवश्यकता है जिनके प्रमुख उच्च 'यायालयों' के 'यायाधीश' हों, और जो नागरिकों को अधिक व्यापक अनुतोष (राहत) दे सकें। इन 'यायालयों' के 'यायाधीश' प्रशासकों नहीं होना चाहिए, जसा कि फ्रांस में है, बल्कि ऐसे व्यक्ति होने चाहिए जिन्हें विधिक प्रशिक्षण

और जिनमें उच्च 'यायालय का 'यायाधीश बनने की योग्यता हो। इन न्यायालयों को तथ्या का ध्यानवीन करने का भी अधिकार होना चाहिए।

नागरिकों को सविधान के भाग तीन में जो मूल अधिकार प्रदान किये गये हैं उनकी रक्षा की विशेष आवश्यकता है। अनुच्छेद 14 और 15 की रक्षा की जानी चाहिए। साइ हीवाट ने नौकर-शाही के 'याय निणय की और ब्रिटेन के सरकारी विभागों द्वारा 'यायिक क्षेत्र में किये जाने वाले हस्तक्षेप को जो अतिरिक्त भत्तना की है उससे हम मने ही सहमत न हा, किंतु इस बात पर बल देने की आवश्यकता है कि कायपालिका ने आक्रमणा से नागरिका की रक्षा की जानी चाहिए। ऐसी व्यवस्था की जानी चाहिए जिससे कायपालिका अपनी शक्तियों का दुरुपयोग न कर सके, आवश्यकता से अधिक शक्तियों को अपने हाथों में केन्द्रित न कर ले और स्वविवेक को स्वेच्छाचारिता में परिवर्तित न कर पाये। ऐसी स्थिति में हमारा ध्यान उस संरक्षण की ओर आकृष्ट होता है जो फ्रांस के नागरिकों को वहाँ की राज्य परिषद द्वारा प्रदान किया जाता है। कभी-कभी सामान्य विधि (कामन लॉ) द्वारा 'याय प्राप्त करने में समय अधिक लगता है और धन अधिक खर्च होता है। फ्रांस की राज्य परिषद में खर्च कम होता है, और वह अधिक प्रभावकारी भी है। इसलिए हमें उसका अध्ययन करना चाहिए और देखना चाहिए कि हमारा देश में उसकी जसी किसी संस्था का परीक्षण करना उपयुक्त होगा अथवा नहीं। किंतु उच्च 'यायालयों और सर्वोच्च 'यायालय द्वारा जो विशेषाधिकार प्रादेश (रिट) जारी किये जाते हैं, वे बने रहने चाहिए। मैं इस पक्ष में नहीं हूँ कि प्रशासकीय 'यायालय स्थापित करने के लिए उच्च 'यायालयों और सर्वोच्च 'यायालय की प्रशासकीय निणयों की पुनरीक्षा करने की शक्ति छीन ली जाय। मेरा सुभाव है कि प्रशासकीय 'यायालय उच्च और सर्वोच्च 'यायालयों के पूरक के रूप में स्थापित किये जाने चाहिए।

4 भारत में नियोजन तथा लोक प्रशासन

आज नियोजन की आवश्यकता के सम्बन्ध में दार्शनिक विवाद की आवश्यकता नहीं है। आज इस बात में सभी सहमत हैं कि नियोजित व्यवस्था ही भारत का दरिद्रता तथा बेकारी के अमिशाप से उद्धार कर सकती है। गांवों के लोग आधे समय बेकार रहते हैं। इससे उनकी कार्यक्षमता व्यर्थ हो जाती है। नियोजन के द्वारा ही उनकी इस शक्ति का प्रयोग कर सकना सम्भव है। वर्तमान काल में आर्थिक पृथक्त्व का प्रदन ही नहीं उठता। देश के दूर कोनों में रहने वाले लोगों में भी रहन-सहन के उच्च स्तर की चेतना और आकांक्षा देखने को मिलती है और उपभोक्ता लोग नवीन आवश्यकताओं का अनुभव कर रहे हैं।

नियोजन के दो मुख्य पहलू हैं (1) आर्थिक विकास की गति में वृद्धि, और (2) आर्थिक क्रियाकलाप का फलार्थ। स्पष्ट है कि इससे राज्य के कार्यों में वृद्धि होगी। प्रशासन के इस विस्तार में अथशान्त्र पुन राजनीतिक अथशान्त्र का रूप धारण कर लेता है।

यदि नियोजन को 'नौकरशाहिक ढंग से चलिपत और क्रियावित किया जाय तो भी उससे नौकरशाही की वृद्धि हाती है। अथशान्त्र के 'आस्ट्रियाई समुदाय' की इस आलाचना में निश्चय ही सत्य का अंग है कि नियोजन नौकरशाही के अत्याचार को नियन्त्रण देता है। नियोजन दो प्रकार से नौकरशाही की वृद्धि करता है (1) जो आर्थिक क्षेत्र पहले निजी नियन्त्रण में था उस पर अब राज्य का नियन्त्रण स्थापित हो जाता है। इस प्रकार उत्पादन, वितरण, बेकिंग, आयात, निर्यात तथा वित्तिय पर राज्य का नियमन और कभी-कभी तो प्रत्यक्ष राजकीय नियन्त्रण वायम हो जाता है। (2) नौकरशाही व्यक्ति जा जब तक अपनी निजी सोदाचारों के द्वारा जीविना कमात थ, अब राज्य के वतनिक नौकर बन जात हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि लोग कभी कभी सरकार का जा विराध कर लेत थ और जा लाकतत्र की रक्षा के लिए एक बांध का काम करता था वह भी समाप्त हो जाता है। राज्य के नौकरा के रूप में व्यक्ति राज्य की इच्छा का उत्तरण करने का साहाय नहीं कर सक्ता।

भारत में नियोजन न प्रशासन की तीन स्तरों पर प्रभावित किया है (1) उमन आनिन रूप में राज्या की स्वायत्तता का ठेग पहुँचायी है (2) वह व्यक्तिन अभिनय (पहल) व विवात का तथा सहभागी नागरिकता का गन्ध है, और (3) उमन भारत में आर्थिक प्रशासन का विदेनी

विधानाग्रा तथा भारत की सहायता देने वाले सभा और क्लवा की सनक का शिकार बना दिया है ।

योजना आयोग जो एक असाविधिक निकाय है, जिसका सविधान म कही उल्लेख नहीं है और जिसका निर्माण कायपालिका के आदेश से किया गया है, आज एक अत्यधिक शक्तिशाली संस्था बन बैठा है । प्रारम्भ में उसकी एक मंत्रणा अभिकरण (स्टाफ एजेंसी) के रूप में कल्पना की गयी थी और समझा गया था कि उसका काम सलाह देना और शोध करना होगा । किंतु उसके साथ चोटी के वैबिनिट मंत्रियों का सम्बन्ध है इसलिए उसको अनावश्यक प्रतिष्ठा मिल गयी है और वह नीति निर्धारण में भी हस्तक्षेप करने लगा है । किंतु नीति-निर्धारण तो एक राजनीतिक काम है, अतः वह शासक दल का विशेषाधिकार होना चाहिए ।

यह सत्य है कि अनेक आर्थिक समस्याओं का कागज पर समाधान कर दिया गया है । हमारे प्रशासक एक आर्थिक भ्रांति के शिकार हैं । उनका ध्यान उत्पादन के लक्ष्य की अपेक्षा खर्च के लक्ष्य पर अधिक केन्द्रित है । यदि बजट में निर्धारित कुछ लाख अथवा करोड़ रुपये खर्च हो जाते हैं तो हमारे प्रशासकों को सतोष हो जाता है । किंतु जनता को उत्पादन सम्पत्ति ठोस लक्ष्य से प्रयाजित है । उसे बड़े हुए खर्च के आकड़ा से सतोष नहीं हो सकता, वह तो ठोस भौतिक लक्ष्य को प्राप्त करना चाहती है । तीन पंचवर्षीय योजनाओं के बावजूद बबरतापूर्ण गरीबी, भुखमरी, और अभाव हमारे जीवन को ही नष्ट करने पर तुले हुए प्रतीत होते हैं । हमारे देश में वित्तमन्त्री के अस्तित्व का औचित्य इसी में है कि वह विदेशों से अधिकाधिक ऋण लेने में सफल हो सके । यह हमारे लिए कोई सम्मान और प्रतिष्ठा की चीज नहीं है कि जिस देश में वैदिक युग से धान उत्पन्न होता आया है उसे प्लोरिडा से अपने लिए चावल मँगाना पड़े । मूल्य की अस्थिरता से मुद्रास्फीति का खतरा और भी अधिक बढ़ता जाता है । देश पर पचास-साठ करोड़ का विदेशी ऋण लद गया है ।

यह सत्य है कि नियोजन भारतीय जनता की आकांक्षाओं को पूरा करने में असफल रहा है । मैं उन अनेक इस्पात के कारखाना तथा बाधा का महत्व कम नहीं जानता जिनका देश में पिछले वर्षों में निर्माण हुआ है । किंतु कृषि की उत्पादकता को दखते हुए यह बड़ी निराशा की बात है कि दुग्ध, भुखमरी और अनाभाव का भूत अभी भी भारतीय जनता को त्रस्त करता रहता है । नियोजन के बड़े से बड़े समयको भी मैं स्वीकार किया है कि योजनाओं के कार्यान्वयन में बड़ी कमियाँ रही हैं । मुझे योजना के सिद्धांत और लक्ष्यों के निरूपण से कोई भ्रम नहीं है किंतु मुझे देहात में वह परिवर्तन नहीं दिखायी देता जिसकी हमने कल्पना और स्वल्प किया था । योजनाओं के कार्यान्वयन में जो असफलता हुई है उसका उत्तरदायित्व राजनीतिक दलों पर है, और इस सम्बन्ध में कभी-कभी प्रतिपक्ष के नेताओं को भी अपराधी करार दिया गया है । किंतु प्रशासकीय मशीन भी दोषी है । यद्यपि एमिली आदि विशेषज्ञ ने भारत के दीर्घस्थायी प्रशासकों की बड़ी प्रशंसा की है फिर भी यह तथ्य है कि हमारे देश का बीच का प्रशासक बग अपने काम में अप्रगम्य सिद्ध हुआ है । कभी-कभी आत्मतुष्टि और पदबद्धि को लोकसेवा की तुलना में अधिक महत्व दिया जाता है ।

यह सत्य है कि एक स्थिर अर्थतन्त्र की गत्यात्मक रूप देने की प्रक्रिया ने अनेक प्रकार के असंतुलन उत्पन्न कर दिये हैं । कुछ प्रदेशों की शिकायत है कि उनकी उपेक्षा की जा रही है । मुद्रास्फीति में भयंकर वृद्धि हुई है और वह भविष्य के लिए एक भयानक अपराध है । यह सत्य है कि योजनाओं के कार्यान्वयन की गति बड़ी धीमी रही है । योजनाओं के उद्देश्य के रूप में जो लक्ष्य निर्धारित किये गये थे वे अविकल रूप से पूरे नहीं हुए हैं । इसका कारण अनेक तत्व जिम्मेदार हैं । हम विराम-मार्ग में अवरोध आर्थिक विकास का जो ढाँचा मिला है उसमें भी योजनाओं की पूर्ति में कम बाधाएँ नहीं डाली हैं ।

आज हमारे देश में राजनीतिक प्रक्रिया में जनता की साभेदारी की आरम्भिकता के निर्माण की बहुत चर्चा हो रही है । किंतु तथ्य यह है कि योजनाएँ जनता में उस सच्चे उत्साह को जागृत करने में असफल रही हैं जिसकी कि आशा की जानी थी । जनता के दिना और दिमागों का याज-

नाओ के साथ एकात्म्य स्थापित नहीं हुआ है। वह योजनाओं को अपना नहीं समझती है। जब द्वितीय योजना बनायी जा रही थी उस समय नीचे स योजना बनाने की बड़ी चर्चा थी। किन्तु तृतीय योजना के समय इस प्रकार की चिल्लाहट सुनने को नहीं मिली। इसका कारण शायद यह है कि शासक दल अधिक अधिकारित-आत्मक (नोकरशाही पर अवलम्बित) होता जा रहा है और उसे अपनी शक्ति में अधिक विश्वास हो गया है। किन्तु इससे इनकार नहीं किया जा सकता कि योजना के साथ जनता का सहयोग आवश्यक है। दुर्भाग्य की बात है कि हमारे देश में योजना में एक दलगत मामला बन गयी है, और राजनीतिक दल योजनाओं की विफलता की आलोचना में अधिक व्यस्त रहते हैं, वे योजनाओं को सफल बनाने के लिए 'मावात्मक' रूप में कोई काम नहीं करते। आवश्यकता इस बात की है कि जिस काम को करने में राजनीतिक दल असफल रहे हैं उसे ऐच्छिक समुदायों और अभिकरणों को करना चाहिए। यदि शासक दल के सदस्य योजनाओं का गुणगान करते हैं तो उसका अधिक मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक प्रभाव नहीं पड़ता। द्वितीय तथा तृतीय आम चुनावों ने सिद्ध कर दिया है कि कांग्रेस की विधानसभा में बहुसंख्यक स्थान इसलिए मिल सके कि विपक्षी दलों में परस्पर फूट थी। कांग्रेस को अन्य दलों से अधिक मत मिले। किन्तु उसे बहुसंख्यक मत प्राप्त नहीं हुए। इससे स्पष्ट है कि कांग्रेस का निर्वाचकगण के मन पर समुचित मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक प्रभाव नहीं है। इसलिए उसके अनुरोध का आवश्यक प्रभाव नहीं पड़ता। इसलिए जो ऐच्छिक समुदाय और अभिकरण योजना के मूल्य को स्वीकार करते हैं, उन्हें यह काम अपने हाथों में लेना चाहिए। जनता का समय प्राप्त करने में सामयिक समारंभ अधिक उपयोगी सिद्ध हो सकती हैं। जनता के प्रतिनिधियों से निमित्त सलाहकार समितियाँ अथवा नागरिक परिषदें इस काम में अधिक सफल नहीं हो सकती।

योजनाओं के लिए धन जुटाने की समस्या अधिक महत्वपूर्ण है। मैं विदेशी ऋणों के विरुद्ध हूँ। अपने वर्तमान तथा भावी पीढ़ियों के गले में फंदा पड़ता है। यदि यह सत्य है कि राष्ट्र की प्रति व्यक्ति आय बढ़ गयी है तो अतिरिक्त करा के द्वारा राजस्व में वृद्धि करना उतना कठिन नहीं होना चाहिए जितना कि आज जान पड़ता है। नियोजन को प्रोत्साहित करने के लिए विभिन्न प्रकार के आर्थिक उत्तेजकों का प्रयोग करना पड़ेगा। हम मैक्स, सुपरमैटर अथवा अन्य किसी के विकास सम्बन्धी सिद्धांत को अपनाये बिना आर्थिक विकास को प्रोत्साहन देना है और उसका परिवर्द्धन करना है।

मेरा सुझाव है कि योजनाओं की उपलब्धियों का मूल्यांकन निष्पक्ष अभिकरणों के द्वारा होना चाहिए। योजना आयोग की योजनाओं की परियोजनाओं के सम्बन्ध में एक समिति है। उसने अपने कार्यक्रम मूल्यांकन सगठन की भी स्थापना करली है। जिसका मुख्य काम सामुदायिक विकास कार्यक्रमों का मूल्यांकन करना है। किन्तु मेरा सुझाव है कि कार्यक्रमों का मूल्यांकन सामाजिक विज्ञानों के विशेषज्ञों के स्वतंत्र अभिकरणों के द्वारा किया जाना चाहिए। विश्वविद्यालयों के अध्यापक मूल्यांकन यूनिट के अग के रूप में काम कर सकते हैं।

नियोजन की प्रशासकीय समस्याओं के सम्बन्ध में मेरे निम्न सुझाव हैं

(1) मैं आवश्यक उद्योगों के क्षेत्र में राज्य पूँजीवाद के विरुद्ध नहीं हूँ। जो उद्योग देश की सुरक्षा के लिए आवश्यक हैं उनकी स्थापना करनी है और उन्हें चलाना है चाहे उससे कुछ सीमा तक नोकरशाही की ही वृद्धि क्यों न हो।

(2) राज्य साधन के उत्पादन के लिए कुछ कृषि फार्म भी चला सकता है।

(3) उपभोग वस्तुओं तथा विलास वस्तुओं के क्षेत्र में राज्य का प्रवेश नहीं करना चाहिए। उस उस क्षेत्र का नियमन करके ही सन्तुष्ट हो जाना चाहिए।

(4) योजना आयोग के सगठन में कुछ परिवर्तन किये जाने चाहिए। इस प्रकार की समस्या को विधिवरूप दे दिया जाना चाहिए। उसका मुख्य काम शोध करना और मात्रा देना होना चाहिए। साथ ही साथ उसे इस बात की सलाह देनी चाहिए कि वित्त, कृषि, उद्योग और वाणिज्य के मन्त्रालयों के बीच तालमेल किस प्रकार बिठलाया जाय। योजना आयोग की नीति निर्धारण का

काम अपने हाथों में नहीं लेना चाहिए। और न उसे योजनाओं को स्वीकृत करने का काम सौंपा जाना चाहिए।

(5) योजना अमिकरण का यथासम्भव विकेंद्रीकरण किया जाय।

(6) भारतीय राजतन्त्र के सघातमय रूप को सुगृहीत रखने के उपाय किये जाने चाहिए। आज स्थिति यह है कि योजना आयोग और राष्ट्रीय विकास परिषद् का नीति तथा वित्त पर नियंत्रण है, जबकि योजनाओं की कार्यावधि करने की जिम्मेदारी राज्यों की सरकारों की होती है। इससे यह पता लगाना कठिन हो जाता है कि योजनाओं की अमलता की जिम्मेदारी किम पर है। इससे भ्रष्टाचार फैलता है। इसलिए इस बात की आवश्यकता है कि जिम्मेदारी समुचित रूप से बाँट दी जाय।

हमें अपने लोकतन्त्र के नैतिक मूल्यों की ओर भी ध्यान देना है। भारत एक गरीब देश है, और ग्रामीण जनता की गरीबी नयकर है। इसलिए हमारी योजनाओं में गांधीजी के सरल जीवन के आदर्श का पुट होना चाहिए। कोरे उपदेशों से काम नहीं चलेगा। गांधीजी, जिन्होंने योजना बनाने वाले राष्ट्र का पिता तथा पैगम्बर मानते हैं, सरलता, सत्य तथा लौकिक और आध्यात्मिक मूल्यों के सम्मेलन में विश्वास करने थे। यह उचित नहीं है कि हम विदेशों से अपरिमित धन उधार ले लेकर ऐसे बड़े-बड़े भवनों का निर्माण करते जायें जो जनता की दरिद्रता के सदृश में असंगत और बेतुके जान पड़ते हैं।¹⁰ हमें गांधीजी के “यदि मैं राज्यपाल होता” शीर्षक निबन्ध का स्मरण करना चाहिए। हमारे जीवन का स्तर और हमारी प्रशासकीय सुविधाएँ हमारी शक्ति और साधनों के अनुरूप होनी चाहिए।

5 सामुदायिक विकास

सामुदायिक विकास की योजना ग्रामीण जीवन के मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक आधारों को सुधारने की पद्धति और कार्यविधि है। अंग्रेजी साम्राज्यवाद के परिवर्तन दौर में पूँजीवादी शोषण का विनाशकारी परिणामों के कारण ग्रामीण जीवन का नितांत ह्रास और पतन हो गया था। सामुदायिक विकास कार्यक्रम भारतीय गाँवों का पुनर्वास करने का उपाय है। यह कार्यक्रम उस चीज से भी आगे ले जाने वाले हैं जिसे हम आर्थिक विकास कहते हैं। उनके मूल में कल्पना यह है कि पूँजी को लगाने के बुद्धिमत्तापूर्ण तरीकों का अपना कर लोगों की मनावृत्ति में दूरगामी रूपांतर किया जाय। उनका उद्देश्य केवल प्रति एकड़ उपज बढ़ाना नहीं है। आशा यह की जाती है कि इस ग्रामवासियों में अपने भौतिक स्तर को सुधारने की तीव्र भावना उत्पन्न होगी। इस दृष्टि से उनका उद्देश्य उस चीज के विरुद्ध संगठित संघर्ष चलाना है जिसे मोटेमूँ चैम्सफर्ड रिपोर्ट में ‘भारतीयों का दयनीय सन्तोष’ कहा गया था।

यह कथन सत्य है कि सामुदायिक विकास कार्यक्रमों का उद्देश्य ग्रामवासियों में नयी मनोवृत्ति उत्पन्न करके ग्रामीण जीवन का मनोवैज्ञानिक रूपांतर करना है। किंतु कभी कभी यह मिथ्या प्रयत्न भी सिद्ध हो सकता है। मनोवृत्तियों का निर्माण निरपेक्ष वातावरण में नहीं किया जा सकता। वे वस्तुगत परिस्थितियों के प्रतिबिम्ब हुआ करती हैं। यदि कृषि की उत्पादकता बढ़ा दी जा सके और गरीब किसानों को आवश्यक साधन मिलते रहने का आश्वासन दिया जा सके तो अवश्य ही वे आनंद और उत्साह का अनुभव करेंगे।

कुछ अर्थशास्त्रियों ने भारत के आर्थिक पिछड़ेपन के लिए देश की जनता को माँगवादी उदासीनता का दोषी ठहराया है। मैं इस दृष्टिकोण से सहमत नहीं हूँ। विदेशी साम्राज्यवादियों ने देश की आर्थिक दुर्दशा को युक्तिसंगत ठहराने के लिए इस मिथ्या धारणा का पोषण किया था, किंतु भारतीय अर्थशास्त्रियों को शक नहीं देता कि वे इस अप्रमाणित तथा निराधार धारणा को दुहराते रहें। मेरा अपना अनुभव यह है कि भारतीय मजदूरों को अल्प आहार मिलता है, उसको

10 यह दुष्ट की बात है कि आधुनिकता की धुन में हम गांधीजी के सरल जीवन के आदर्श को छाड़ते जा रहे हैं। प्रशासकों जैसे बड़े बड़े व्यक्तियों का निर्माण किया जा रहा है और प्राचीन व प्रचुरता अधिकांशियों का भारी भारी बर्तन भिजे जा रहे हैं। इससे साधारण मनुष्य की सेवा करने की भावना व स्थान पर उन्नत आतंकित करने की प्रवृत्ति बढ़ रही है।

देखते हुए वे जितनी शक्ति उत्पादन के कार्यों में लगा सकते हैं वह सचमुच आश्चर्यजनक है। जो मजदूर प्रति सप्ताह लगभग सत्तर घंटे काम करता है उस पर भाग्यवादी होन का दोष नहीं लगाया जा सकता।

कागज पर सामुदायिक विकास योजनाओं की उपलब्धियाँ भले ही महान हों, किन्तु सत्य यह है कि भारतीय किसान अंग्रेजी शासन काल की तुलना में न अधिक सुखी हैं और न अधिक समृद्ध।

सामुदायिक विकास कार्यक्रमों के बारे में मेरे निम्नलिखित सुझाव हैं

(1) हमें धीमी गति से चलना है। भारत में छ लाख गाँवों में दस अथवा पंद्रह वष की भीतर 'दूध और दहद' की नदिया बहा देन का असम्भव काम हाथ में लेना निरर्थक है। किसान व्यक्ति की आकांक्षाएँ श्लाघ्य हो सकती हैं, किन्तु उसे अयथाग्रही नही होना चाहिए और न भूख वायदे करने चाहिए। इसलिए अनेक क्षेत्रों में शक्ति लगाने के विचार को छोड़ देना चाहिए।

(2) विकास कार्य के लिए ऐसे लोगों को भर्ती किया जाना चाहिए जिनमें धर्मप्रचारकों जैसा उत्साह हो और जिनकी मनोवृत्ति सेवकों की-सी हो, शासकों की-सी नहीं। प्रारम्भिक क्षणों में अहंकारी सरकारी कमचारियों की नयी जाति का निर्माण करना वाञ्छनीय नहीं है।

(3) विकास-क्षेत्र परामर्श समिति के नेतृत्व को शक्तिशाली बनाया जाय।

(4) आवश्यकता इस बात की है कि पंचायतों तथा पंचायत समितियों के द्वारा कार्यान्वित होने वाली लोकतांत्रिक विकेन्द्रीकरण की योजनाओं तथा विकासखण्ड अधिकारियों के द्वारा कार्य करने वाले केन्द्रीकरण की पद्धतियों के बीच सम्पर्क स्थापित किया जाय। बलवन्त राय महता समिति की सिफारिश थी कि ग्राम पंचायतों तथा पंचायत समितियों सामुदायिक विकास कार्यक्रमों को कार्यान्वित करने का साधन होना चाहिए। सद्भाषित दृष्टि से यह सुझाव लोकतांत्रिक प्रतीत होता है, किन्तु समस्या यह है कि मुखिया जनता को हानि पहुँचा कर स्वयं अमीर ठेकेदार बनने का प्रयत्न करते हैं, इस चीज को कैसे रोका जाय।

6 भारत में सफ्टकालीन आर्थिक प्रशासन के कुछ पहलू

स्वतंत्रता के बाद हम अपने देश के इतिहास के सबसे बड़े परीक्षा काल से गुजर रहे हैं। भारत एक ऐसे मूल, बबर तथा शास्त्रधारी समप्रवादी देश के आन्तर्गम से जन्म पाया है जो सामूहिक हत्याओं की प्रणाली से प्रचलित है और जिसमें मगोला की हिंसात्मक उग्रता देखने को मिलती है। माओ तथा चाऊ एशिया की स्वतंत्रता के लिए सबसे बड़ा खतरा है। इस चुनौती का सामना करने के लिए हमें अपने मानवीय तथा भौतिक साधन पूणत एकजुट करने होंगे। यह बड़ी विनाश समस्या है, किन्तु यदि भारत को एक स्वतंत्र राजनीतिक इकाई के रूप में अपना अस्तित्व बनाय रखना है तो इसका समाधान ढूँढना ही पड़ेगा।

हम अपनी योजनाओं को कार्यान्वित करने में लगे हुए हैं, और हमारा उद्देश्य यह है कि कृषिक, औद्योगिक तथा विद्युत क्षेत्रों की उत्पादकता बढ़ायी जाय जिससे जनता के रहन सहन का स्तर ऊँचा उठाया जा सके। अब हम इस लक्ष्य में थोड़ा सा सशोधन करना पड़ेगा। अब अनेक वर्षों तक हमारा उद्देश्य केवल राष्ट्रीय आय बढ़ाना नहीं है, बल्कि युद्ध सामग्री उत्पन्न करना भी है। किन्तु उद्देश्य में परिवर्तन करने का अर्थ यह नहीं है कि कृषिक तथा औद्योगिक उत्पादकता के लक्ष्य को भुला दिया जाय। अपनी सेनाओं की शक्ति को बनाये रखने के लिए भी कृषिक तथा औद्योगिक उत्पादकता में वृद्धि करना आवश्यक है। सैनिकों को भोजन, ऊनी वस्त्र तथा अन्य अनेक वस्तु तथा सेवाओं की आवश्यकता होती है। रेल के इंजन, जीपें तथा मोटर ठेल बनाने पड़ेंगे। घायलों की समस्या को हल करने के लिए चिकित्सा सम्बन्धी गोप-नाय को अधिक तेजी से चलाने की आवश्यकता है। अतः राष्ट्रीय प्रतिरक्षा परिषद तथा राष्ट्रीय उत्पादकता परिषद के बीच तालमेल स्थापित करने की आवश्यकता है।

कृषि की उत्पादकता बढ़ाना निश्चय ही एक प्रमुख उद्देश्य है। अनेक क्षेत्रों में लक्ष्य पटल से अधिकांश उठे हुए हैं। उदाहरण के लिए भूमि संरक्षण के सम्बन्ध में अब लक्ष्य एक

करोड़ दस लाख एकड़ से बढ़ाकर एक करोड़ साठ लाख एकड़ निर्धारित किया गया है। इसी प्रकार लघु सिंचाई का लक्ष्य अब एक करोड़ बीस लाख एकड़ से एक करोड़ नब्बे लाख कर दिया गया है। शुष्क कृषि के क्षेत्र में पहले लक्ष्य दो करोड़ एकड़ था, अब पांच करोड़ एकड़ है।¹¹ यह आवश्यक है कि कृषिक उत्पादन के सभी साधना का भरपूर प्रयोग किया जाय, और नये साधन निर्मित किये जायें। जहाँ तक प्रशासकीय समस्या का सम्बन्ध है, अनेक राज्यों में सामुदायिक विकास खण्ड और पंचायती राज की सस्थाएँ हमारी सहायता कर सकती हैं। उनका काम है कि वे जनता से सम्पर्क स्थापित करें, उसे राष्ट्रीय प्रतिरक्षा तथा योजना से सम्बन्धित कार्यों का तात्कालिक महत्व समझाएँ और इस प्रकार उत्पादन को प्रोत्साहन दें।

औद्योगिक उत्पादन बढ़ाने के लिए श्रम मोर्चा के वग सघन के सिद्धांत को त्याग देना पड़ेगा और उसके स्थान पर देश की रक्षा के लिए समाज के सभी वर्गों को एकजुट होकर समर्पण की नयी भावना से काम करना होगा। सघीय श्रम मंत्रालय ने एक सबटकालीन उत्पादन समिति की स्थापना की है। उत्पादन के सम्बन्ध में औद्योगिक श्रम प्रस्ताव को कार्यान्वित करना उस समिति का काम होगा। वह औद्योगिक उत्पादन को बढ़ाने के उपाय बतलायेगी और उत्पादन व्यय में मितव्ययता करने के लिए सुझाव देगी। सघीय श्रम मंत्रालय ने 60 000 कुशल शिल्पियों के प्रशिक्षण का कार्यक्रम भी प्रारम्भ किया है। एक राष्ट्रीय श्रम सेना का भी संगठन किया जा रहा है। आवश्यकता पड़ने पर इसके सदस्य प्रतिरक्षा के काम में लगाये जा सकेंगे और उसमें चलती-फिरती टुकड़ियाँ भी होंगी।

मेरा सुझाव है कि मानव श्रम सचालन परिपद की तरह की एक सस्था की स्थापना की जाय। इस परिपद के पास जनसंख्या के राज्य वार सही आँकड़े होंगे। यदि प्रादेशिक सेना के लिए सात लाख और गृह रक्षक सेना (होमगार्ड्स) के लिए दस लाख मनुष्यों की आवश्यकता है तो वे लोग कहा उपलब्ध होंगे और उनकी कैसे भर्ती की जायगी—आदि समस्याओं का समाधान यह परिपद करेगी।

अद्यतन को सुचारु रूप से चलाते रहने तथा उपभोक्ताओं का विश्वास बनाये रखने के लिए मूल्यों को स्थिर रखना अत्यंत आवश्यक है। चोरबाजारी तथा मुनाफाखोरी का कठोरता से दमन करना होगा। नमी नमी घुराकबंदी (राशन) तथा नियंत्रण व्यवस्था का भी सहारा लेना पड़ सकता है। इस सबके लिए प्रशासकीय परिवर्तन करने होंगे। यह भी सम्भव है कि नयी परिस्थितियों से निपटने के लिए एक नया विभाग, केन्द्रीय वित्त विभाग में एक नया अनुभाग अथवा राज्यों के वित्त विभागों में नये अनुभाग स्थापित करने पड़ें।¹²

कर वसूल करने वाली व्यवस्था में सुधार करना होगा जिससे वसूलयावी का काम यथावत पूरा हो सके। इसके लिए कमचारियों की संख्या में वृद्धि करनी पड़ सकती है और नये कमचारियों के प्रशिक्षण की व्यवस्था करने की आवश्यकता हो सकती है। यह सम्भव है कि नये कर लगाने पड़ें, अतः प्रशासकीय व्यवस्था में और भी अधिक सुधार करने की आवश्यकता होगी।

यह प्रत्याशित है कि बजट के आँकड़ा में कई गुनी वृद्धि होगी। हो सकता है कि पुराना आदर्शात्मक बजट जिसमें व्योरे की भरमार होती थी अब हमारा उद्देश्य पूरा न कर सके। इसलिए हम कम से कम राष्ट्रीय प्रशासन के लिए 'निष्पत्ति बजट' अपनाया पड़ेगा जसाकि अमेरिका में प्रथम हूवर आयोग ने सिफारिश की थी।

7 ग्रामीण नेतृत्व तथा जन संचार

आधुनिक सामाजिक विज्ञानों में अयो-यंत्रिया (परस्पर क्रिया) की धारणा का बहुत महत्वपूर्ण स्थान है। इसलिए अब उस पुरानी धारणा को त्यागना पड़ेगा जिसने अनुसार व्यक्ति और समाज दो पृथक् सत्ताएँ मानी जाती थी, क्योंकि अपने में स्वतंत्र व्यक्ति कोरी सद्वास्तविक विवक्ति है। वह उन अगणित सामाजिक तत्वों का मूलरूप है जो निरंतर पारस्परिक क्रिया प्रतिक्रिया करते

11 ये आँकड़े 1962 के हैं।

12 कहीं कहीं ऐसे विभागों की स्थापना कर दी गयी है।

रहते हैं। और न समाज असम्बद्ध व्यक्तियों का निष्क्रिय पुञ्ज है, वह व्यक्तियों और समूहों के अविच्छिन्न पारस्परिक सम्बन्धों के कारण निरन्तर बदलता रहता है। जनता एक अखण्ड और अविकल विराट् भूति नहीं है। उसमें अगणित व्यक्ति सम्मिलित होते हैं जिनके बीच निरन्तर अयायनिक चलेती रहती है। इसलिए किसी भी सामाजिक शोध में हमें अयायनिक तथा विचारों और भावनाओं के पारस्परिक आदान प्रदान के महत्व को समझना होगा।

पिछले दो सौ वर्षों में जो औद्योगिक और वैज्ञानिक प्रगति हुई है उनके कारण तथाकथित गतिहीन प्राच्य की जनता भी उद्वेलित हो उठी है और अपनी स्वामाजिक उच्चता का प्राप्त कर रही है। सभ्यता-साधनों के प्रभाव के कारण वह भी सब प्रकार के विचारों और प्राकृतिक विचार धाराओं से प्रभावित हो रही है। यदि हम ज्ञान की समाजशास्त्रीय धारणाओं को लागू करें तो हम मानना पड़ेगा कि 'याय', स्वतन्त्रता तथा सामाजिक और आर्थिक समानता की उन धारणाओं को जड़े जो आज प्राच्य जगत की जनता को अनुप्राणित और स्फूर्ति कर रही हैं, उस वातावरण में हैं, जो वहाँ की जनता और बुद्धिजीवियों के लिए धीरे धीरे निमित्त हो रहा है।

गांवों की अगणित समस्याओं को समझने के लिए यथापवादी समाजशास्त्रीय तथा आर्थिक दृष्टिकोण की आवश्यकता है। आज गांवों का जो रूप है उसी को आदर्श मानना हमारी काल्पनिक उत्कण्ठाओं को भले ही सन्तुष्ट कर सके, किन्तु इसमें सन्देह नहीं है कि पश्चात्य प्रतिमान को देखते हुए हमारे गांव लगभग निर्जीव हैं। सामुदायिक विकास से होने वाले लाभों पर कुछ उच्च वर्गों और चतुर व्यक्तियों ने एकाधिकार जमा रखा है। करोड़ों भूक लाग जिनका उद्धार गांधीजी करना चाहते थे, अभी भी दयनीय दशा में रह रहे हैं।

भारतीय गांवों की समस्याओं का समाधान करने के दो भाग हैं। एक गांधीवादी दशन तथा रचनात्मक कार्यक्रम का भाग है। पिछले वर्षों में अखिल भारतीय खादी तथा ग्रामीणोद्योग आयोग ने ग्रामीण जीवन के पुनर्निर्माण के लिए गांधीवादी अर्थशास्त्र की कुछ चीजों को गम्भीरतापूर्वक ग्रहण कर लिया है। सामुदायिक विकास योजनाओं में भी गांधीवादी दशन के कुछ तत्व देखने को मिलते हैं। दूसरा विज्ञान तथा प्रविधि का उन्नत भाग है। उसके अंतर्गत औद्योगीकरण तथा यन्त्रीकरण की अधिक महत्व दिया जाता है। मुझे औद्योगीकरण तथा यन्त्रीकरण के सिद्धांत से कोई विरोध नहीं है। किन्तु मुझे इसमें सन्देह है कि हम इस विज्ञान काय के लिए आवश्यक पूँजी तथा साधन जुटा सकेंगे। हमारी जनता का एक बड़ा बग अन्न-भुत्तमरों की अवस्था में रह रहा है। ऐसी सकट की स्थिति में यह सोचना भ्रम है कि भूखी मर कर पूँजी का संचय किया जा सकता है। यह सामाजिक आर्थिक परिवर्तन का प्रतिरोध करने का प्रश्न नहीं है। किन्तु मेरा विचार है कि सीमित साधनों की इस स्थिति में बड़े पैमाने पर औद्योगीकरण तथा यन्त्रीकरण करना सम्भव नहीं है। इसलिए हमें दीर्घकाल तक सन्तुलित विकास की भाषा में सोचना पड़ेगा जिसके अंतर्गत औद्योगीकरण तथा कृषिक पुनर्निर्माण दोनों के लाभ उपलब्ध हो सकें। इसका अभिप्राय यह हुआ कि औद्योगिक अथवा यन्त्रीय तथा गांधीवादी सर्वोदयी अथवा न दोनों का मिश्रण करना पड़ेगा। भारत अभी भी गांवों में रहता है। भारतीय जनता का लगभग 75 प्रतिशत देश के बिखरे हुए 5 लाख गांवों में रहता है। नागरीकरण की बढ़ती हुई प्रवृत्ति के बावजूद देश की शहरी जनसंख्या अपेक्षाकृत बहुत कम है। संयुक्त राज्य अमेरिका में 70 प्रतिशत जनता 60 बड़े नगरों में रहती है। किन्तु यद्यपि अमेरिका में ग्रामीण जनसंख्या में भारी कमी हुई है फिर भी यन्त्रीकरण के कारण वहाँ भूक के खेतों पर दशों की तुलना में कृषि उत्पादन बहुत अधिक है। किन्तु चूंकि भारत के पास आवश्यक साधन नहीं हैं इसलिए हमें आधुनिक औद्योगिक अर्थतन्त्र तथा गांधीवादी-सर्वोदयी अर्थतन्त्र के मिश्रण की भाषा में सोचना पड़ेगा।

नेतृत्व इस बात पर आधारित होता है कि लोग नेताओं को अपने से थोड़ा मानते हैं। नेताओं की श्रेष्ठता वास्तविक भी हो सकती है और कल्पित भी। नेतृत्व का अर्थ है अनुयाई करने की क्षमता। इसके लिए दूसरों की इच्छा शक्ति को प्रभावित करने की योग्यता की आवश्यकता होती है। कभी-कभी लोकतांत्रिक राजनीति में नेतृत्व की केवल यह प्रभावित करने वाली क्षमता ही देखने को मिलती है। गण-लोकतांत्रिक राजनीति में दूसरों पर आधिपत्य जमाने तथा उनकी इच्छाओं को

कुशलतापूर्वक संचालित करने की क्षमता की प्रधानता रहती है। लोकतांत्रिक देशों में नेताओं तथा अनुयायियों के बीच पारस्परिक आदान प्रदान भी होता है। अनुयायी अधिक सरलता से अपने नेता के पास पहुँच सकते हैं, और नेता अपने कार्यक्रम में उनके विचारों को भी समाविष्ट करने का प्रयत्न करता है। किंतु समग्रवादी राजनीति में मानवीय आदेश तथा नियंत्रण के तत्वों का प्राधाय होता है और ये तत्व संचार के साधना तथा शारीरिक हिंसा पर आधारित होते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि लोकतांत्रिक राजनीति तथा समग्रवादी राजनीति की नृत्व-प्रणाली में आधारभूत अंतर होता है। किंतु लोकतांत्रिक तथा समग्रवादी, दोनों प्रकार के नेताओं में प्रत्ययात्मक स्तर पर एक समानता यह होती है कि वे दोनों ही दूसरों की इच्छाओं को प्रभावित करने का प्रयत्न करते हैं, यद्यपि यह सत्य है कि समग्रवादी राजनीति में प्रभाव डालने की क्रिया भी अंत में शक्ति का रूप धारण कर लेती है, और उस शक्ति में शारीरिक हिंसा भी सम्मिलित होती है।

यदि हम नेतृत्व के सम्बन्ध में मैक्स वेबर का प्रकार-श्रम स्वीकार करें तो हम कह सकते हैं कि भारत के गांधी में पुरोहित तथा उच्च जातियों के लोग परम्परावादी नेतृत्व के प्रतिनिधि हैं। आधुनिक भारत में चमत्कारी नेतृत्व के भी अनेक उदाहरण हुए हैं। दयानंद, धिवेकानंद, तिलक तथा गांधी चमत्कारी नेतृत्व के उदाहरण थे। उनके नेतृत्व का आधार नैतिक व्यक्तित्व, सत्स्या, तथा ईश्वर-साक्षात्कार था। व्यापक अर्थ में लोकसेवा को, जिसमें उच्च प्रशासकीय अधिकारी तथा कार्यालय कमचारी वगैरह सम्मिलित होता है, बौद्धिक अथवा विधिक नेतृत्व की संज्ञा दी जा सकती है। इसकी सत्ता का आधार वह नियमित विधि व्यवस्था है जिसे सत्त्यात्मक रूप दे दिया गया है। बौद्धिक विधिक नेतृत्व की यह व्यवस्था भारत में नयी चीज है। मुगल का सामंत वगैरह अशत वशा-मुगत होता था। किंतु ईस्ट इण्डिया कम्पनी ने आधुनिक ढंग की नौकरशाही का प्रारम्भ किया। जीवनपथ पर धारण करना इस नौकरशाही की सत्ता का आधार था।

सामुदायिक विकास तथा लोकतांत्रिक विकेन्द्रीकरण की योजनाओं के फलस्वरूप ग्रामीण क्षेत्रों में जिस नेतृत्व का उदय हुआ है उसके लिए बौद्धिक विधिक प्रकार का होना आवश्यक है, क्योंकि नेतृत्व निर्माण की प्रक्रिया ही ऐसी है कि उसके अंतर्गत परम्परावादी और चमत्कारी नेतृत्व का उदय होना असम्भव है। चमत्कारी नेता एक अति महान तथा विस्मयकारी पुरुष होता है। वह अपने व्यक्तित्व की गुरुता तथा उग्रता के कारण दूसरों पर अपना प्रभाव जमा लेता है। ऐसा नेता सक्ट के समय इतिहास के मंच पर अवतरित होता है। उसे आदेश देकर निमित्त नहीं किया जा सकता। गाँव-स्तर के देहाती नेता से जिस छोटे पमान के काम की अपेक्षा की जाती है वह चमत्कारी नेता के लिए बहुत छोटा काम होता है। परम्परावादी नेतृत्व ऐतिहासिक विकास का परिणाम होता है और उसकी जड़ें परम्पराओं, रूढ़ियों और विद्वानों में जुड़ी होती हैं। इसलिए गाँवों के पुनर्निर्माण के लिए जिस प्रकार के नेतृत्व की सृष्टि करना आवश्यक है वह वेबर की भाषा में बौद्धिक विधिक प्रकार की होगी। चुने हुए लोगों के किसी समूह में नेतृत्व के गुणों का उत्पन्न करना एक सुविचारित प्रक्रिया है जिसमें बुद्धि तथा सकल्प की आवश्यकता पड़ती है। अतः स्पष्ट है कि नवीन नेतृत्व जिसके उभड़ कर आने की कल्पना की जा रही है वह बौद्धिक विधिक प्रकार की होगी। यह भी सम्भव है कि जिन वर्गों के हाथों में परम्परावादी नेतृत्व था उनसे सम्बद्ध कुछ व्यक्ति भी नवीन प्रकार के नेतृत्व के लिए चुनकर आ जायें। किन्तु सदैव ऐसा होना अनिवार्य नहीं है क्योंकि नवीन शक्तियाँ भी वाय कर रही हैं जिनके कारण हम वगैरह सामने आयेगे जिनका सम्बन्ध परम्परावादी नेतृत्व धारण करने वाले समूह से नहीं है।

यह सत्य है कि गाँवों में नेतृत्व के लिए सधन चल रहा है। श्रमणों का परम्परावादी नेतृत्व की जड़ें हिल गयी हैं। आज का भारतीय नवयुवक पारलौकिक जगत् में विश्वास नहीं करता है। जमींदारी उन्मूलन ने सामंती नेतृत्व को भी भूतभोर दिया है, किन्तु जिन लोगों का पाम अभी भी विशाल नृ-सम्पत्ति है उनकी स्थिति सुदृढ़ है और वे कुछ हद तक शक्ति वगैरह पर अपना नियंत्रण कायम रख सकते हैं। शिक्षित लोग गाँवों से भाग रहे हैं, इसलिए बौद्धिक वगैरह जिन स्वयं नेतृत्व को प्रदान कर सकता था, वह उपलब्ध नहीं है। राष्ट्रीय प्रमाण तथा मानुदात्मिक के साथ-साथ ऐसी प्रेरणा नहीं दे सकते हैं जिससे गाँवों में वायमय प्रमाण का विकास हो सके।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

जनपुज का अर्थ है शिथिल ढंग से संगठित मानव प्राणियों का समूह। संगठन की शिथिलता के कारण जनपुज के अतृप्त विविधता और मिश्रता अधिक पायी जाती है। अतीत में परिवहन की कठिनाइयाँ के कारण जनपुजों का अस्तित्व सम्भव था। किन्तु परिवहन और जनसंचार के आधुनिक साधनों के अधिवाधिक प्रयोग के कारण असंगठित जनपुज भी पहले की अपेक्षा अधिक संगठित हो गये हैं। लेकिन जनसंचार साधनों के विकास के कारण शासक-वर्गों के लिए अपने प्रतीका का व्यापक रूप से प्रचार और विज्ञापन करना अधिक सरल हो गया है। इससे इस बात का सतर्क उत्पन्न हो गया है कि जो जनता अब तक प्रादेशिक अथवा स्थानीय ढंग का जीवन बिताती आयी थी वह कही एकरूपता का शिकार न बन जाय। यह एकरूपता कुछ हद तक शासक वर्गों के स्वार्थों को पूरा कर सकती है, किन्तु राष्ट्र के स्वतंत्र विकास की दृष्टि से वह वांछनीय नहीं है। अब तक भारतीय जनता पर परम्परावादी राय देने वाले नेताओं का प्रभाव रहा है। उनमें पुरोहित, ज्योतिषी, गांव के बड़े बूढ़े, ओम्हा आदि अधिक महत्वपूर्ण रहे हैं। किन्तु अब राय देने वाले नेता बदल रहे हैं। जो गांव वाले नगरों में जाकर कुछ धन कमा लेते हैं वे राय देने वाले नता बन बैठते हैं। उनके द्वारा शहरों की जानकारी भी गांव वालों तक पहुँचती है। किन्तु इससे भी एक खतरा है। प्रायः इस प्रकार के नेताओं का एक पर गांव में और एक शहर में रहता है। इसलिए वे मुकद्दमेबाजी को प्रोत्साहन देने लगते हैं और इस प्रकार के सामाजिक मूल्यों के विघटन का माध्यम बन जाते हैं। प्राचीन काल में धर्मोपदेशक और कथावाचक ज्ञान को फैलाने का काम किया करते थे, और राय देने वाले नेताओं के रूप में भी उनकी महत्वपूर्ण भूमिका थी। आधुनिक युग में गांधीजी तथा विनोबा ने इस पुरानी प्रथा को प्राथम्य-समाज के रूप में अधिक विशाल पैमाने पर पुनर्जीवित करने का प्रयत्न किया है।

हम एक ऐसी कार्यकारी व्यवस्था का निर्माण करना है जो ग्रामीण नेताओं के माध्यम से नये विचारों को प्रभावकारी ढंग से फैलाने में सहायक हो सके। नवीन नेताओं में अन्तर्गत (पहल) की क्षमता, चतुराई तथा शिक्षा अपेक्षित है। व कम से कम मॅट्रिकुलेशन स्तर तक शिक्षित होने चाहिए तथा उनमें लोकतांत्रिक आधार पर गाँव का पुनर्निर्माण करने के आदेश के प्रति समर्पण की भावना का होना भी आवश्यक है।

8 निष्कर्ष

भारतीय सविधान की प्रस्तावना में स्वतंत्रता, समानता, भ्रातृत्व तथा सामाजिक-आर्थिक न्याय पर बल दिया गया है। सविधान के तृतीय अध्याय में लोकतंत्र के विषय में व्यक्तिवादिक दृष्टिकोण को संगठित रूप में दिया गया। इसीलिए उसमें वैयक्तिक स्वतंत्रता समानता तथा नागरिक अधिकारों की प्रमुखता है। चौथे अध्याय में राज्य के नीतिनिर्देशक सिद्धांतों का रूप में 'नाग' संगत सामाजिक-आर्थिक व्यवस्था की महत्व दिया गया है। इसलिए उसमें शोषण का अन्त, एकाधिकार का उन्मूलन, जीवन स्तर का उन्नयन तथा जनता के सभी वर्गों को सामान्य समृद्धि के अधिकार का समावेश किया गया है। कल्याणकारी राज्य, समाजवादी ढंग का समाज, लोकतांत्रिक समाजवाद आदि के आदेश भारतीय जनता की आधारभूत आवश्यकता का निरूपण करते हैं। तीन पंचवर्षीय योजनाओं के द्वारा वृद्धि तथा औद्योगिक उत्पादनता को बढ़ाने, सामुदायिक जीवन का विकास करने, शैक्षिक सुविधाओं में सुधार करने तथा जो वर्ग अब तक दलित रहे हैं उनकी दशा को सुधारन का प्रयत्न किया गया है। पंचायती राज की योजनाओं से इस बात की आशा की जाती है कि वे नवजीवन से स्फूर्ति आधारभूत लोकतंत्र के निर्माण में सहायता देंगी।

किन्तु तीन सफल आम चुनावों के बावजूद भारतीय लोकतंत्र की भारी दशा और तनाव का शिकार होना पड़ा है। यद्यपि हम विदेशी सहायता पर्याप्त मात्रा में मिली है फिर भी इतने बड़े ढंग का औद्योगिकरण करने का प्रयत्न के पल्लव रूप चीजाँ में मूल्य में भारी वृद्धि हुई है। इससे मध्यम नष्ट प्रष्ट हो गया है और दल में सामान्य आर्थिक अग्रगण्य का वातावरण उत्पन्न हो गया है। साम्यवादी चीन के प्रसारवाणी मयूरे हमारे लिए एक अर्थ गम्भीर सतर्क हैं। चीन सत्तार में अपनी प्रमुखता स्थापित करना चाहता है, और वह द्विगमक तरीका में प्रति की सतर्क

फैलाना चाहता है। रावलपिण्डी तथा पीकिंग के बीच नीचतापूर्ण साठगाठ भारत के विरुद्ध एक विद्रोहात्मक कदम है। इससे भारत की राष्ट्रीय शक्तियों का भारी व्यतिर्गम हुआ है। प्रशासकीय स्तर पर भी भ्रष्टाचार के आरोप लगाये जाते हैं। कमो-कमी प्रदेशवाद की विघटनकारी शक्तियाँ भी सिर उठाने लगती हैं।

किन्तु निराशा का कोई कारण नहीं है। हमारी शक्ति का स्रोत हमारी एकता, सहिष्णुता पारस्परिक सदभावना और करुणा की परम्पराएँ हैं। वैदिक ऋषियाँ और बुद्ध तथा महावीर से लेकर तुलसीदास और विवेकानन्द तक हमारे सभी आचार्यों ने सहिष्णुता तथा 'जीने दो' के गुणों का उपदेश दिया और ये गुण लोकतान्त्रिक आचारनीति के आधारभूत तत्व हैं। महात्मा गांधी ने विदेशी शासन के विरुद्ध सपथ की न्यायविधि के रूप में अहिंसा की प्रभावकारिता को सिद्ध कर दिखाया। यह सोचकर हर्ष होता है कि गांधीजी की विरासत अभी भी हमारे साथ है और पूणत मुरम्मा नहीं गयी है।

देश में पाश्चात्य सभ्यता से प्रभावित एक ऐसा शिक्षित वर्ग का उदय हो रहा है जो स्वतन्त्रता, समानता, 'माय तथा लोक' स्वात्मिक व्यवस्था को बनाये रखने में निष्ठापूर्वक विश्वास करता है। यह वर्ग सैनिकवाद के उदय को रोकने में समय हो सकता है।

हमारी सबसे बड़ी आवश्यकता शांति है। यदि हम शांतिमय जीवन बिता सके तो हम लोकतान्त्रिक व्यवस्था के सुदृढ़ आर्थिक आधारों का निर्माण कर सकते हैं। सामाजिक अभिजातवर्ग, प्रति व्यक्ति अत्यधिक निम्न आय तथा निरक्षरता से उत्पन्न आन्तरिक खतरों के अतिरिक्त मुझे बाहरी खतरा की अधिक चिन्ता है। किन्तु यदि हम अपने शत्रुओं को नियन्त्रण में रख सकें तो हम लोकतान्त्रिक मार्ग पर अग्रसर होने में सफल हो सकेंगे। हम लोकतान्त्रिक समाजवाद की दिशा में एक बड़ा प्रयोग कर रहे हैं। हम यह स्मरण रखना चाहिए कि स्वतन्त्रता एक अविकल वस्तु है, इसलिए यदि सत्सार के किसी एक भाग में लोकतन्त्र के लिए सकट उत्पन्न होता है तो उससे मानव की स्वतन्त्रता को सबसे आघात पहुँचता है।

कल्याण की स्थापना भारतीय जनता की लोकतान्त्रिक आकांक्षाओं का मुख्य लक्ष्य है। उसकी प्राप्ति निम्नलिखित कार्यक्रम को पूरा करके ही सम्भव हो सकती है।

(1) परिश्रम करने वाले बहुसंख्यक किसानों तथा मजदूरों के हितों को उच्चतम प्राथमिकता दी जानी चाहिए। इसका अभिप्राय है कि सावजनिक क्षेत्र का अधिकाधिक विस्तार, निजी क्षेत्र पर अधिकाधिक नियन्त्रण, भूमिहीनों का भूमि, विरासत पर अधिकाधिक प्रतिबंध। अथर्वन में जनता का विश्वास डिंगने न पाये, इसके लिए चीजों के मूल्यों को नियंत्रित करना आवश्यक है।

(2) 14 वर्ष की आयु तक के सभी बालक बालिकाओं को अनिवार्य शिक्षा दी जानी चाहिए। प्राथमिक तथा विश्वविद्यालयी शिक्षा सस्ती होनी चाहिए।

(3) पंचायती राज की योजनाओं को उत्साह तथा स्फूर्ति के साथ कार्यान्वित करना है और जातिविहीन तथा वर्गविहीन समाज को साक्षात्कृत करने के लिए प्रयत्न करने हैं। 'लोकतान्त्रिक विकेंद्रीकरण' की जो योजना आंध्र, राजस्थान, केरल तथा अन्य स्थानों में कार्यान्वित की जा रही है उसका दूसरे क्षेत्रों में भी प्रसार किया जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त सामुदायिक विकास परियोजनाओं की सफलता के लिए अधिकाधिक प्रयत्न करने हूँ।

(4) श्रमिक सभा को स्वतन्त्र सौदाकारी का अधिकार होना चाहिए। उन आवश्यक उद्योगों को छोड़कर जो राष्ट्र का जीवन रक्त हैं, राज्य को अन्य श्रमिक सभा के कार्यकलाप को नियंत्रित करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए। वेतन का नियमन मूल्य सूचकांक तथा सभ्य जीवन स्तर की वसोटी के आधार पर किया जाना चाहिए।

(5) राजनीतिक दलों को निष्ठा तथा ईमानदारी के साथ काम करना चाहिए। कम्पनियाँ से बड़ी धनराशि प्राप्त करना लोभ कल्याण की दृष्टि से घातक समझा जाना चाहिए, क्योंकि इससे धनपतियों की शक्ति बढ़ती है।

(6) देश में भाषावाद, प्रदेशवाद और प्रान्तवाद का जो बोलवाला है उसको ध्यान में रखते हुए राष्ट्रीय तथा सवेगात्मक एकीकरण पर अधिक बल दिया जाना चाहिए।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

- (7) मूल अधिकारों को लागू करने तथा राज्य के नीतिनिर्देशक तत्वों को कार्यान्वित करने के लिए साविधानिक उपचार की अधिकाधिक सुविधाएँ मिलनी चाहिए। आधुनिक भारतीय समाज तथा राज्य के लिए ये सुविधाएँ निश्चयात्मक विधिक आवश्यकताएँ मानी जानी चाहिए।
- (8) मेरा एक अन्य सुझाव यह है कि प्रशासकीय इकाइयों के ढाँचे को अधिक मुक्ति सगत बनाया जाना चाहिए। ये इकाइयाँ निम्नलिखित हैं—(क) सघ, (ख) राज्य, (ग) मण्डल, (घ) जिला, (ङ) उपखण्ड तथा विकासखण्ड, (च) थाना तथा ग्राम पंचायत, तथा (छ) गाँव तथा ससदीय, विधायी और स्थानीय स्वशासन के चुनाव क्षेत्र।

भारतीय लोकतन्त्र के लिए एक दर्शन

हमारा युग मूल्यो की क्रांति का युग है। वर्तमान काल में जो बौद्धिक और नैतिक विभ्रम बढ़ रहा है उसका मुख्य कारण बौद्धिक क्षेत्रों में व्याप्त सन्देह, अनास्था और निराशा का वातावरण है। मनुष्य उन सामाजिक तथा आर्थिक शक्तियों का, जिनका उसे सामना करना पड़ रहा है, समुचित ढंग से नियंत्रण और संचालन नहीं कर पा रहा है। परिणामस्वरूप उसे भयंकर कष्ट और यातनाएँ भोगनी पड़ रही हैं। इसलिए स्वयं बुद्धि पर सन्देह किया जाने लगा है। अठारहवीं तथा उन्नीसवीं शताब्दियों का प्रबल आशावाद कुठित हो रहा है और उसके स्थान पर अतर्मुखी स्वाध्यायवाद तथा निराशा का दृष्टिकोण पनप रहा है। भारत में इसके अतिरिक्त हम पूर्व तथा पश्चिम के राजनीतिक मूल्यों के सम्बन्ध की समस्या का भी सामना करना पड़ रहा है। विश्व का वर्तमान संकट विविध शक्तियों की जटिल परस्पर क्रिया और अंतर्व्यपिन का परिणाम है। आर्थिक असा-मंजस्य तथा अभिन्नवीकरण का अभाव, बहुसंख्यक वर्गों तथा औपनिवेशिक जातियों की 'यायोचित' राजनीतिक आकांक्षाओं का दमन, सामाजिक वर्गभेद के अवशेषों का विद्यमान होना, सामाजिक उत्पीड़न तथा नैतिक मूल्यों के शाश्वत महत्त्व में अनास्था आदि इस युग की मुख्य शक्तियाँ हैं। ऐसे समय में राजनीतिक दर्शन का काम सामाजिक तथा राजनीतिक समस्याओं के समाधान का नया मार्ग ढूँढ निकालना है। राजनीति की भत्सना करने तथा उसे शक्ति और छल कपट के पुनरुत्थान का उदाहरण मानने से कोई लाभ नहीं होगा। राजनीति शक्ति को प्राप्त करने की कुटिल कला तथा क्रियाविधि नहीं है, बल्कि वह राज्य की सेवा का साधन है और उसका आधार बुद्धि, आचारनीति तथा विधि है। राजनीति की भारतीय परम्पराओं का मुख्य उद्देश्य धर्म तथा विनय का अनुसरण करना रहा है।

आज विश्व के सामने दो आधारभूत राजनीतिक समस्याएँ हैं (1) राष्ट्रीय प्रभुत्व का अंतरराष्ट्रीय समाज की बढ़ती हुई आवश्यकताओं और भागा के साथ सामंजस्य स्थापित करना, तथा (2) व्यक्ति की अर्हां और मूल्य का राजनीतिक सत्ता के साथ सामंजस्य कायम करना।

आज विश्व में विविध विचारधाराएँ हैं। कुछ प्लेटो से प्रेरणा लेती हैं, कुछ माइकेल से, कुछ हेगेल से, और कुछ मार्क्स से तथा कुछ गांधी से। किसी लेखक अथवा विचार-सम्प्रदाय की महानता उसकी वैज्ञानिक परिशुद्धता पर निर्भर नहीं होती। यदि हम हेगेलवाद, मार्क्सवाद तथा आधुनिक भारतीय प्रत्ययवाद का आधुनिक ज्ञान की दृष्टि से परीक्षण करें तो हम उनमें अनेक कमियाँ दिखायी देंगी, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि हम उन्हें दान तथा राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में मानव की बौद्धिक प्रतिभा का महान कीर्तिस्तम्भ नहीं मानते। हमारे कहने का अभिप्राय केवल यह है कि कोई सिद्धांत पूर्ण नहीं है। मानव ज्ञान शून्य-शून्य प्रगति करता है, और कोई विचारक यह दावा नहीं कर सकता कि उसका पूर्ण तथा अविचल सत्य पर एकाधिकार है। भारत में राजनीतिक चिन्तन को एक ऐसा नैतिक दान बनने की आशा रखनी चाहिए जो अंतरराष्ट्रीय समाज की बुनियादों की रक्षा कर सके। उस सामूहिक अहमयता, राजनय तथा छद्म-कपट को उचित ठहराने का साधन नहीं बनना है। उस कट तथा गांधी का अनुसरण करते हुए नैतिक तथ्य

की सर्वोच्चता पर बल देना चाहिए। उसका निर्देशन सिद्धांत परोपकारमय जीवन के तथा का उत्तरोत्तर साक्षात्कृत करना होना चाहिए, न कि किसी राजनीतिक दल की सफलता की सहायता करना। व्यावहारिक क्षेत्र में इस प्रकार का राजनीतिक चिन्तन अनिवार्य सामाजिक साधना का अधिक सन्तुलित तथा समतामूलक वितरण का समर्थन करेगा, और उन सब उपायों का सूचन करेगा जिनका उद्देश्य मानव एकता के आदर्श की सत्तात्मक रूप देना है।

यदि व्यक्ति की स्वतन्त्रता एक अतन्त्रनीय पवित्र अधिकार है तो हेगेल के राज्य की सर्वशक्तिशाली व सिद्धांत की स्वीकार नहीं किया जा सकता। किन्तु यदि यह मान लिया जाय कि समूह अथवा राष्ट्र का अपना सत्तात्मक तथा आधारभूत व्यक्तित्व होता है और वह उसके सत्ता के व्यक्तित्व से उत्पन्न होता है तो हमें हेगेल के सिद्धान्त को कुछ मायता देनी पड़ेगी। यद्यपि फासीवादियों का राज्य की सर्वशक्तिमान और सर्वोपरि बनाने का प्रयत्न बदनाम और विफल हो चुका है फिर भी कुछ क्षेत्रों में राष्ट्रीय राज्य के प्रमुख के सिद्धांत का समर्थन किया जा रहा है। लेनिन ने मार्क्सवादी द्वन्द्ववाद की जो व्याख्या की है उसके अनुसार स्वतन्त्रता के राज्यविहीन स्तन युग के आगमन से पहले सभ्यता की अवस्था में राजकीय शक्ति का प्रबल केन्द्रीकरण आवश्यक है। पूर्व के नवोदित राष्ट्रों में राष्ट्रवाद की अभी भी प्रबल भूमिका अदा करती है। इन देशों में स्वतन्त्रता तथा न्याय के स्वप्न का भावना करन के लिए शक्ति को राज्य के हाथ में केन्द्रित करने का आवश्यकता है, इससे राज्य के निरंकुशवाद के दशन को कुछ समय के लिए नवजीवन प्राप्त हो सकता है। फिर भी विश्व शांति तथा विश्व सभ्यता के सद्देशवाहक राष्ट्रीय राज्य से बड़ी राजनीतिक इच्छा की कल्पना करते हैं, और इसलिए आशा की जाती है कि हेगेल का राज्य को साम्य मानने वाला विचार एक अतीत की वस्तु बन जायगा। इस बात की आशा है कि अन्तरराष्ट्रवाद, विश्वराज्यवाद तथा मानव एकता के आदर्शों की प्रगति के साथ-साथ राज्य की प्रत्यक्षवादी धारणा पुरानी पड़ जायगी। गांधीजी का आधारभूत चिन्तन कभी भी सकीण राष्ट्रवाद से प्रभावित नहीं था, उसकी मूल प्रवृत्ति सदैव ही विश्वराज्यवादी थी। गांधीजी ने मानव एकता पर जो बल दिया वह राजनीतिक चिन्तन तथा व्यवहार दाना के क्षेत्र में एक महत्वपूर्ण योगदान है।

स्वतन्त्रता मनुष्य की एक सबसे अधिक प्रिय और मूल्यवान विरासत है। वह उसका एक मुख्य सत्य भी है। मनुष्य समाज में उत्पन्न होता है और समाज में अपनी सत्तात्मक व्यवस्था के द्वारा उससे विकास के लिए प्रेरणा तथा सुविधाएँ प्रदान करता है। किन्तु समाज की विद्यमान व्यवस्था के अनन्त स्वतन्त्रता के साक्षात्करण की सारी सम्भावनाएँ समाप्त नहीं हो जाती। मनुष्य में अपने आध्यात्मिक जीवन तथा व्यक्तित्व को साक्षात्कृत करने के लिए सामाजिक व्यवस्था से भी पर जान की प्रवृत्ति होती है, और वह आन्तरिक आत्म-साक्षात्कार से जितना ही अधिक निकट होता है उतना ही वह अधिक स्वतन्त्र होता है। अतः स्वतन्त्रता को साक्षात्कृत करने की प्रक्रिया दृढ़ होनी है। प्रथम स्वतन्त्रता का अर्थ है मनुष्य का सामाजिक नैतिक और भौतिक जनता। इसका अभिप्राय है कि यह सामाजिक बंधनों का स्वतन्त्रतापूर्वक स्वीकार करके अपने व्यक्तित्व का एकीकरण करे। इस सीमा तक स्वतन्त्रता का अर्थ है समाज की प्रतिक्रिया तथा परम्पराओं में सार्वकारी, और उनके द्वारा सीमित होना। मनुष्य को यह हृदयगम्य करना है कि वह सामाजिक तथा राजनीतिक प्राणी है। आधुनिक साक्षर व्यक्ति के राजनीतिक तथा नागरिक अधिकारों का समर्थन करता है, यह उचित ही है। मार्क्सवाद समाज को युक्तिमग्न बनाने का तथा उपयोग वस्तुओं के बाहुल्य का समर्थन करता है। वह चाहता है कि उत्पादक स्वतन्त्रता तथा समानता के आधार पर परस्पर संगठित हो। किन्तु वह मनुष्य के अधिकारों को समुचित महत्त्व देने में विफल रहा है। दूसरे स्वतन्त्रता विकास की प्रक्रिया है। इसका अर्थ है मनुष्य की गरिमा तथा क्षमता का विकास जिसमें वह अपनी नैतिक तथा आध्यात्मिक प्रकृति का आन्तरिक रूप से साक्षात्कार कर सके। नैतिक तथा आध्यात्मिक अनुभूति राज्य तथा समाज की सीमाओं में बाँधकर नहीं रखी जा सकती। वह समाज में पर भी जा सकती है। उमम ध्यान तथा वृत्ता, भौदम, बाध्य, धर्म, विज्ञान और दशन का चिन्तन सम्मिलित होता है। वह नैतिक गुदता पर अधिक बल देता है। उससे शांति, स्वतन्त्रता, जान तथा आनन्द उपलब्ध होता है। गांधीजी ने मानव जीवन के आध्यात्मिक आधार

पर और राजनीतिक क्रिया-कलाप के नैतिक आधार पर बल दिया और यह उचित ही था। हेगेल तथा मार्क्स दोनों स्वीकार करते हैं कि मनुष्य की आवश्यकता के जगत से निकल कर स्वतन्त्रता की दुनिया में पहुँचने से पहले एक सत्रमण की अवस्था में होकर गुजरना पड़ेगा। किन्तु इस सत्रमण की पद्धति के सम्बन्ध में दोनों में मतभेद है। हेगेल दार्शनिक ज्ञान की और मार्क्स श्रान्ति की सत्रमण का माधन मानता है। वास्तविक स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए हमें मानव व्यक्ति की नैतिक स्वतन्त्रता की स्वीकार करना पड़ेगा अथवा एक समग्रवादी आर्थिक तथा राजनीतिक व्यवस्था के उदय का भय हो सकता है। ऐसी समग्रवादी व्यवस्था बुद्धिसंगत भले ही हो किन्तु वह मनुष्य की स्वतन्त्रता को अवश्य ही समाप्त कर देगी। आधुनिक भारत में स्वतन्त्रता के एक पूर्ण दशन की प्राप्ति के लिए मेरा सुझाव है कि इस विषय में तीन महत्वपूर्ण चिन्तनधाराओं का समन्वय किया जाय—गांधीजी की नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा, मार्क्स की उस स्वतन्त्रता की धारणा जो प्रकृति के बौद्धिक और वैज्ञानिक नियन्त्रण से उपलब्ध होती है और वैयक्तिक स्वतन्त्रता की आग्ल-अमरीकी धारणा जिनका निरूपण मिल्टन लॉक, जैफ़रसन और मिल ने किया है।

यूरोप के अनेक देशों में जिस फासोवादी तथा साम्यवादी समग्रवाद का उदय हुआ है उससे हमें महत्वपूर्ण सीख मिलती है। वेदांत ने जो कि भारतीय सस्कृत का आधार है, आध्यात्मिक व्यक्ति के पारलौकिक महत्व पर बल दिया है। उसके अनुसार सभी मनुष्य अपने अन्तरतम जीवन में परम आध्यात्मिक सत्ता ही हैं। किन्तु अपने ऐतिहासिक विकास के दौरान भारतीय सस्कृति ने स्थूल व्यक्तियों की समानता का समर्थन किया है, क्योंकि अधिकारवाद के दार्शनिक सिद्धांत ने और जानि-व्यवस्था की बढोढ़ सत्तावादी प्रवृत्ति ने व्यवहार में असमानता के सिद्धांत का पोषण किया है। लोकतन्त्र मनुष्यों को अपनी राजनीतिक इच्छा तथा नियम का प्रयोग करने का अवसर देकर उनके व्यक्तित्व का उत्थान करना चाहता है। भारतीय लोकतन्त्र की सबसे बड़ी दुबलता यह है कि बहुसंख्यक लोग ऐसे हैं जिनके पास अपनी श्रृंखलाओं के अतिरिक्त खोले की कुछ नहीं है। ऐसे लोगों की समग्रवाद अच्छा लग सकता है। उन्नीसवीं शताब्दी में रूस में नाशवाद (सबसण्डनवाद) की जो लहर आयी उसका अनुभव हमें सिखाता है कि आर्थिक सुरक्षा का अभाव मनुष्यों में ऐसी मनोवृत्ति उत्पन्न कर सकता है कि वे उग्र से उग्र परिवर्तन को स्वीकार करने को उद्यत हो सकते हैं चाहे वह परिवर्तन केवल परिवर्तन के लिए हो। इसलिए हम देखते हैं कि हमारे लोकतन्त्र में अनेक गम्भीर दोष हैं। यदि इन गम्भीर दुबलताओं को ध्यान में रखकर हमने जनता के आध्यात्मिक लोकतन्त्र को विकसित और साक्षात्कृत करने का अतिमानवीय प्रयत्न नहीं किया तो मुझे सांस्कृतिक विनाश, भौतिक अराजकता तथा राजनीतिक अधिनायकतन्त्र का खतरा निश्चय दिखायी देता है। हमारे सामने विवेकपूर्ण आध्यात्मिक लोकतन्त्रिक दशन का निर्माण तथा साक्षात्कार करने की समस्या विद्यमान है जिसका समाधान करना नितांत आवश्यक है। एक ओर तो हमें राजनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक स्वतन्त्रता और समानता के आदर्शों को महत्व देना है। उनमें साथ ही गांधीजी की आचारनीतिक परम्पराओं का संयोग करना है। यह आवश्यक है कि राजनीतिक लोकतन्त्र की समाजवादी नियोजन तथा गांधीवादी नैतिक पुनरुत्थान के द्वारा अनुप्राणित की जाय। राजनीति में शक्ति तथा लिप्सा का स्वाभाविक पुट विद्यमान रहता है। इसलिए हमें राजनीतिक जीवन की नैतिक तथा आध्यात्मिक दिशा में उन्मुख करने पर पुन बल देना है। यह सत्य है कि ऐसा करने पर हमें पिछपेपण करने वाला तथा कल्पनाविहारी होने का आरोप सहन करना पड़ेगा, किन्तु हम इसकी चिन्ता नहीं करनी चाहिए। अभी तो ऐसा कोई सामाजिक अथवा राजनीतिक उपाय नहीं दिखायी देता जिससे ऐसे नागरिक उत्पन्न बिये जा सकें जिसे कम से कम मूलतम अर्थ में नैतिक आचरण की आज्ञा की जा सके और जो युयुत्सा बबरता और आपराधिक प्रवृत्तियों में मुक्त हों। राज्य साक्षात्कृत नैतिक सार नहीं है, जसा कि हेगेल का मत है, किन्तु यह नैतिक पात्र रिकी के विकास के लिए आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण कर सकता है और उसी मार्ग आने वाली बाधाओं को दूर कर सकता है। जपान देश के ऐतिहासिक विकास का ध्यान में हुए मैं इस बात पर बल दूंगा कि लोकतन्त्र के मूल्यात्मक आधारों की सुरक्षा के लिए गांधी नैतिक शिक्षाओं का अनुसरण करना चाहिए। किन्तु नैतिक पुनरुत्थान का यह माय

करना चाहिए, न कि राज्य को। लोकतांत्रिक राज्य में राजनीतिक कार्य तथा निणय के बहुत केन्द्र होते हैं, इसलिए यह आवश्यक है कि जिन लोगों का भिन्न स्तर पर निणायक भूमिका बना करनी पड़ती है उनका नैतिक चरित्र उच्चकोटि का हो। कोरा निर्जीव मार्क्सवादी समाजवाद इस दश में सफल नहीं हो सकता। उस प्रकार का समाजवाद पाश्चात्य पूँजीवाद के सभी दोषों की पुनरावृत्ति करेगा। कोरा लोकतन्त्र अधूरा है, कोरी आचारनीति सामाजिक दृष्टि से शक्तिहीन होती है, और जर्मन समाजवाद तथा ब्रिटिश मजदूर दल के ढंग की समाजवादी लोकतांत्रिक राजनीति में पर्याप्त नैतिक गति नहीं होती। इसलिए समग्रवाद के दावा से बचने के लिए लोकतन्त्र, समाजवाद तथा गांधीवाद के समन्वय की आवश्यकता है। यदि राजनीति में लाभतन्त्र में आर्थिक दाय तथा गांधीवादी आचारनीति का पुट जोड़ दिया जाय तो उससे भारत तथा विश्व की कुछ तात्कालिक समस्याओं का समाधान हो सकता है।

भारतीय स्वातन्त्र्य-आन्दोलन

1 सन 1857 का महान स्वातन्त्र्य संग्राम

हमने अपने जीवन काल में स्वतन्त्रता का दर्शन किया, उसके मधुर फलों का आस्वादन किया, उन्मुक्त भारतीय आकाश और प्रमुक्त भारतीय धरती पर विचरण किया और एक विशिष्ट-तर भविष्य की कल्पना से हमारा हृदय उत्फुल्ल है। जिस महान यज्ञ का प्रारम्भ सन 1857 में हुआ, 1947 में उसकी पूर्णाहुति हुई। इस यज्ञ का सूत्रपात करने वाले वीर सनाग्रणियों को हम प्रणाम करते हैं। जब-जब राष्ट्रीय जीवन में सामसिकता, प्रमाद, शैथिल्य और परामव का आरम्भ होता है, तब-तब देश भक्तों की गाथाओं में ओज और शक्ति प्राप्त कर हम फिर सत्य-मार्ग पर आरुढ़ होते हैं। कतव्य का सतत अनुसेवन करने में हमें सदा महापुरुषों की जीवन गाथाओं से मदद मिलती है। इसी की विभूति पूजा करते हैं। भगवद्गीता में कहा है —

यद्यद्विभूतिमत् सत्त्व धीमदूर्जितमव वा
तत्तदेवावगच्छ त्व मम तेजोऽस्य सम्भवम् ॥ (10/41)

राष्ट्रीय जीवन के प्रवाह को अप्रतिहत तथा निरवच्छिन्न करने और रखने के लिए विभूति-पूजा परम आवश्यक है। अपने क्षुद्र स्वार्थों का हनन कर परमाय, देशभक्ति, सदाचार को आसीन करने के लिए जिन वीरों ने अपना बलिदान किया है वे सभी विभूतियाँ हैं। झाँसी की रानी लक्ष्मी-बाई, नानासाहेब, तारका टोपे, कुंजर सिंह और अन्य नेतागण इन्हीं विभूतियों की श्रेणी में आते हैं।

सन 1757 से ही भारतवर्ष के राष्ट्रीय परामव का सूत्रपात हुआ। पलासी की लड़ाई और बक्सर की लड़ाई में अंग्रेजों की विजय हुई। 1761 के तृतीय पानीपत के युद्ध के बाद मराठों की शक्ति भी कमजोर हुई। यद्यपि महादजी सिंधिया, नाना फडनवीस, हैदर अली, टीपू सुल्तान आदि न बड़ी योग्यता और वीरता से देश की शक्ति का संगठन की चेष्टा की, तथापि राष्ट्रीय परामव का त्रम बढ़ न हो सका। बेलजसी और डलहौजी की नीति की सफलता से देश दिन पर दिन अधोगति की ओर जाता रहा। सिक्खों का परामव और अवध का पतन उस पतन चक्र के सिर्फ आखिरी रूप थे। इस सबविध राजनीतिक परामव से देश गुलामी की जंजीर में बंध गया था। इस जंजीर को तोड़ने के लिए एक जबदस्त आन्दोलन हुआ। उस आन्दोलन को हम भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम का प्रथम जबदस्त कदम मानते हैं।

सन 1857 के आन्दोलन के अनेक कारण थे। राजनीतिक दृष्टि से अंग्रेजों का प्रभाव दिन-पर-दिन बढ़ता जा रहा था। मराठों की पराजय देश की बड़ी क्षति थी, क्योंकि प्रायः डेढ़ सौ वर्षों से जो एक विशिष्ट राजनीतिक शक्ति देश में पनप रही थी उसका अन्त हो गया। मसूर भी राजनीतिक दृष्टि से समाप्त हो गया। सिक्खों ने भी पराजय स्वीकार कर ली थी। अतएव, राजनीतिक पतन और उससे प्रजनित विपाद देश में भावुक हृदयों को बचन कर रहा था।

आर्थिक दृष्टि से भी देश कमजोर हो गया था। बंगाल का कपड़े का व्यवसाय बड़ी बंदर्दी से नष्ट किया गया था। वाणिज्य की कोई बढ़ती नहीं हो रही थी। अंग्रेज देश में उद्योग का विकास नहीं चाहते थे। बंगाल की शस्यदयामला भूमि अकाल के कारण कालों की भूमि बन रही

आधुनिक भारतीय राजनीतिक विस्तार

थी। अथवा वे तानुनेदारा की जमींदारी छीन ली गयी थी और यम्बई में भी इमाम जमींदार की शिष्य के अनुसार अनवर लोग की पुस्तकी सम्पत्ति ली गयी थी। इस प्रकार, आधिकारिक परामर्श के कारण भी दस में पाँच और रोप का उच्च स्वाभाविक था।

अंग्रेजी शासकवाद अपना विजय काँचाता जा रहा था। पश्चिमी सम्पत्ता अपने भीषण शक्ति के रूप में बढ़ रही थी। रत्न, तार आदि के द्वारा दत्त पर अपना राजनीतिक अधिकार हस्तगत करने का भी प्रयास जारी था। ईसाई मिशनरी भी बढ़ रहे थे। अंग्रेजी शिक्षा प्राप्त कर एक नया युग भी साम्य हो रहा था जो अपनी जीविका के लिए अंग्रेजी सरकार का सहजान था। इस प्रकार, जब तक दस राजनीतिक दृष्टि में पराभूत और आधिकारिक दृष्टि से जीन सीन हो गया था अपितु पश्चिमी सम्पत्ता का विस्तार राक्षस दस की सत्त्वति का निगलन के लिए भी आतुर हो रहा था। उन बारतूसा का जिनम गाय और गुरार की चर्चों संगी थी दात से काटना, एक नूतन काय था और जब सन्निवा को, जिनम हिंदू और मुसलमान दाता शामिल थे, ऐसा करने को कहा गया तो इससे उनका राप और सोच की भाषा अधिक बढ़ी।

1857 की मई में भीषण विस्फोट हुआ, जो 1857 तक घसता रहा। इसका आरम्भ तब हुआ था जब मंगल पाण्डेय तीन अग्रज अपसरा की हत्या करने के कारण मौत के घाट उतार दिया गया और इसका अंत हुआ तब जब तात्या टोप का बंधनिया गया। 1857 के इस आन्दोलन और गुरार का पूरा परिचय दिया। नर्सि की रानी की बीरता और तात्या टोप ने हारवसिता स युद्ध किया। किंतु, आंदोलन बड़ी दूरता और पाषाणिकता से दबाया गया। यदि माना साह्य ने तो उसका मदता कम-कम पच्छीस भारतीयों की हत्या से लिया गया। यदि माना साह्य ने वानपुर में तीन सौ अंग्रेज स्त्री, बच्चों और पुरपा की हत्या की जिम्मेवारी ली, तो अग्रज पत्तान नील न इलाहाबाद से कानपुर तक के माय के वधा की भारतीयों के नर मुण्डा से सजाया। बदायूँसाह के जवान वेदा और उनका पोता की अकारण हत्या कर जीवनमहल की गोद को सूनी करते हुए बाबरी और अवबरी सत्तनत के आसिरी विराग का सदा के लिए बुझाया गया। सत्तार के इतिहास में इस प्रकार का अधम अपराध कम मिलता है। उत्तर प्रदेश के गरीब किसानों की कमर तोड़ दी गयी। गाँवाँ को जलाना, लूटना आम घटनाएँ थी। दिल्ली मासूम और निरपराध लोगों की हत्या से चीख उठी। तमूर और नादिरसाह के पुराने कुकृत अपनी अल्पता पर अपमानित हो बैठे। भीषण नरहत्या और अवगनीय पाषाणिकता से यह आन्दोलन दबाया गया।

कुछ सरकारी लेखक और अंग्रेज इतिहासकार इस आंदोलन को सामंतवादी (Feudal) आंदोलन कहते हैं। यह ठीक है कि कुछ विपणन और अपमानित सामंतगण इस युद्ध में शामिल थे। लेकिन सारा युद्ध सामंतवादी कदापि नहीं था। बरकपुर से बनारस तक, झांझाबाद से आजमगढ़ तक, इलाहाबाद और लखनऊ से कानपुर तक, अम्बाला से दिल्ली तक और नेपाल की तराई से प्रतिलिपि इसमें थे और अन्य लोग भी थे। अंग्रेजों ने अपने हृदय में कभी भी इसको सामंतवादी आंदोलन नहीं समझा नहीं तो इतनी भीषण हत्या कर इस युद्ध को समाप्त करने की जरूरत नहीं होती। यह भारतीय सामंतों और ईस्ट इण्डिया कम्पनी का युद्ध नहीं था, भारतीयों और अंग्रेजों का था।

मैं मानता हूँ कि इस आंदोलन और युद्ध के पीछे कोई विराट राजनीतिक दशन नहीं था। इसके पीछे मानव स्वतंत्रता का वाई घोषणा-पत्र नहीं था। यह भी ठीक है कि आधिकारिक गाय और समानता का भी कोई सन्देश इसमें नहीं था। लेकिन, इनके अभावों के बावजूद इसमें राष्ट्रीय तत्व थे। प्रजातन्त्र और समाजवाद के अभाव में भी राष्ट्रीयता का मंत्र उदघोषित और चरितार्थ हो सकता है। खून और फौलाद की नीति सज्जनों की राष्ट्रीयता को पुष्ट करने वाला बिस्माक प्रजातन्त्रवादी नहीं था। साहलवी शताब्दी से लेकर अठारहवीं शताब्दी तक के राष्ट्रीय आंदोलन

एकता और राजतन्त्र की अवधानता में चलते रहे। फ्रांस की राज्य शक्ति के बाद ही राष्ट्रवाद और प्रजातन्त्र का सम्बन्ध शुरू हुआ। अतएव, प्रजातन्त्र की उद्घापणा के बिना भी राष्ट्रवाद पनप सकता था। यह ठीक है कि जिन कारणों से राष्ट्रीय एकता होती है—उदाहरणार्थ भाषा, धर्म, नस्ल आदि की एकता—उनका भारत में अभाव था। राष्ट्रवाद के विधेयात्मक पक्ष का पुष्ट करने वाली शक्ति—एतिहासिक परम्परा के निरवच्छिन्न प्रवाह में जन-समूह का भाग लेना—का भी उस समय अभाव था। लेकिन राष्ट्रवाद का निषेधात्मक पक्ष, अर्थात् विदेशी के प्रति द्रोह इन आन्दोलनों में वर्तमान था। अतएव, कहना चाहिए कि देशभक्ति का यह विराट प्रदर्शन आपूर्तिव समाजशास्त्र की दृष्टि से राष्ट्रीय नहीं है हुए भी व्यापक अर्थ में राष्ट्रीय था, क्योंकि इसमें एक 'वय मायना' वर्तमान थी।

इस युद्ध से हम अनवरत गिनाएँ ग्रहण करनी हैं। हम राष्ट्रीय एकता के सूत्र में बँधना है। यदि मित्र, गुरुरे और मिथिया न अंग्रेजों की मदद नहीं हाती, तो शायद भारतीय इतिहास का एक दूसरा होना। सगठन का अभाव, भारतीय राजनीति का प्रथम अधिशेष है। तेजस्वी और विनयान मंथा भी सामाजिक और राजनीति में सगठन के अभाव में पगु हल जाती है। अतएव हम भारतवर्ष में भ्रातृ भावना दगनी है। दूसरी ओर हम अपनी दृष्टि को व्यापक बनाना है। ससार की उपयोग हम नहीं करनी है। विमान, उद्योग और तन्त्र की शक्ति को धारण करना है। 1857 के युद्ध में सामरिक बला और जायुष की दृष्टि से अंग्रेज हमसे अधिन शक्तिशाली थे। इस कमी को दूर करना चाहिए। यथार्थवादी राजनीति में 'मिक्षा दर्हि' की नीति से काम नहीं चल सकता। हमें ससार के साथ चलना होगा। नाना माहय और अजीमुल्ला खा ने यूरोप में चलने वाले श्रीमिया के युद्ध का फायदा उठाकर भारत में आन्दोलन करना शुरू किया था। निस्संदेह यह राजनीतिक बुद्धि का प्रदर्शन था। इस प्रवृत्ति का और दृढ़ करना होगा।

1857 के स्वातन्त्र्य-आन्दोलन का स्मरण करते हुए हम शक्तियोग की साधना करनी है। हम अपने देश के इतिहास पर ध्यान देना है। अपने स्वातन्त्र्य के अभिरक्षण के लिए नूतन मन लेना है। बलिदान, यत्न, साधना, पान, तपस्या, देशभक्ति, सगठन इन बातों से राष्ट्रीय जीवन को परिपुष्ट करना है। हमें केवल हुतात्माओं और दाहीदा की भाषा से संतोष नहीं करना है बल्कि अपने जीवन को उच्चाशय, विद्याल, तेजस्वी बनाने का मात्र धारण करना है। स्वतन्त्रता बड़ा विशाल तत्व है। इसकी धारण करने के लिए बड़ी कठिन तपस्या करनी है। तभी हम मध्य में विजयी बन सकते हैं।

2 भारत में स्वातन्त्र्य आन्दोलन का प्रथम युग (1858-1885)

राष्ट्रवाद के पीछे एक महती भावना काम कर रही है। सम्पत्ता, संस्कृति, धर्म भाषा, ऐतिहासिक स्मृति के सहार जन-समूह के अंदर एकीभाव का उदय होता है। जब इस एकता की राजनीतिक आत्म निणय के अधिकार का प्रदाता और वाहक हम मानते हैं, तो राष्ट्रवाद का जन्म होता है। यूरोप में मास्त्रिक पुनरुत्थान (Renaissance) के साथ साथ मानसिक स्वतन्त्रता का भी जन्म हुआ पंद्रहवीं शताब्दी से ही यूरोप में एक नये समाज का निर्माण होने लगा। इस नये समाज के मूलभूत दो कारण थे—(क) मानसिक स्वातन्त्र्य के फलस्वरूप सर्वाधिक बौद्धिक शक्ति का परम्परा से आए हुए धर्म और धर्म की संगठित शक्ति के विरोध में खड़ा होना। (ख) पूँजीवाद के विकास के साथ साथ एक नय आर्थिक वर्ग का जन्म जो व्यापार और पूँजी के सहारे अपनी शक्ति का दग से बढ़ा रहा था। राष्ट्रवाद का पहला रूप इंग्लैण्ड, फ्रांस स्पेन तथा हालैण्ड के अंदर व्यक्त हुआ। अठारहवीं शताब्दी के अंत तक राष्ट्रीय भावना का प्रदर्शन देश विशेष के राजवर्ग के प्रति अनुरक्ति और भक्ति में प्रकट होता था। फ्रांस की राज्य शक्ति के बाद से धीरे धीरे राष्ट्रवाद का जातनात्मक रूप व्यक्त होने लगा।

भारतवर्ष में देशभक्ति की भावना बड़ी प्राचीन है। पोरम, चंद्रगुप्त मौर्य, खारवेल, स्वर्गुप्त, राष्ट्रकूट सम्राट, महाराणा प्रताप, शिवाजी आदि महान देशभक्त भारत में ही पैदा हुए हैं। किंतु, देशभक्ति की यह भावना राष्ट्रवाद की भावना से कुछ भिन्न है। जब सारे देश के अंदर

रहने वाले निवासियों को अपना राजनीतिक भाग्य निपट करन का अधिकार है—इस प्रकार का विचार स्वीकृत होता है तब हम राष्ट्रवाद का स्वरूप दर्शन करते हैं। जब तक देश का एक टुकड़ा विदेशी को बाहर निवारण कर स्वयं शासित-भूत देश में फैलाता है तब तक हम वहाँ पर राष्ट्रवाद का भावना नहीं देखते, यद्यपि वहाँ देशभक्ति की भावना बतमान है। भारतीय राष्ट्रवाद का तात्पर्य है—मूल्य का भारत देश एक है, इस प्रकार की भाव की भावना का होना। भाषा, वंश तथा अन्य प्रकार की विभिन्नताओं का बावजूद जब हम यह कहते हैं कि सारा भारत एक है और इससे निवासियों को अपना भाग्य निपट स्वयं करना चाहिए, तब यही भावना राष्ट्रवाद की भावना कही जा सकती है। इस प्रकार की राष्ट्रभाषना भुगत भारतवर्ष में आधुनिक काल में उत्पन्न हुई। एक गतिशीली विदेशी साम्राज्य का सामना करने के लिए ही भारतवर्ष में नेताओं ने राष्ट्रवाद के मंत्र को आह्वान किया।

अंग्रेजों ने भारत में आमजन के धाद से ही छिटपुट सभ्य, उनके और भारतीय शक्ति का बीज होते रहे। अठारह सौ सत्तावन में आन्दोलन के बाद ईस्ट इण्डिया कम्पनी के बन्ने इंग्लैंड की साम्राज्यी और पार्लियामेंट के अधिकार के अन्तर्गत भारतवर्ष आ गया, किन्तु इससे देश के अन्दर पूरी शान्ति नहीं हुई। धीरे-धीरे राष्ट्रीय एकाता का संदेश गूजन लगा और अन्त में सन 1947 में भारतवर्ष एक स्वतंत्र राष्ट्र हो गया। अठारह सौ सत्तावन के बाद के राष्ट्रीय आन्दोलन में प्रथम युग का तीन भाग में बाँटा जा सकता है—(क) भारतीय मुधार आन्दोलन, (ख) भारतवर्ष में सामूहिक सत्याग्रह का विचार, (ग) अठारह सौ अठ्ठावन में लेकर अखिल भारतीय कांग्रेस का स्थापना तक की राजनीतिक घटनाएँ।

(क) पश्चिमी सम्भ्रता और संस्कृति के एशिया में आन पर भारतीय धर्म और सांस्कृतिक चेतना का फिर से उत्थान हुआ। साम्राज्यवाद, पूँजीवाद और धार्मिक विधान के आधार पर स्थापित पश्चिमी सम्भ्रता के धात और प्रतिपात में भारतीय वेदात और कमयोग की धारा फिर ल जाग्रत हुई। उपनिषद् और अद्वैतवाद के दार्शनिक आधार पर राममोहन राय ने ब्रह्म-समाज की स्थापना की। ब्रह्म-समाज के द्वारा प्रवर्तित सामाजिक मुधारों का बड़ा प्रभाव हुआ, यद्यपि यह मुख्यतः बंगाल तक ही सीमित था। राममोहन राय उच्चकोटि के मानववादी थे। इनके मानववाद ने ही इनको राष्ट्रवादी बनाया था और यूरोप में बतमान राष्ट्रवादी आन्दोलनों के साथ इनकी हार्दिक सहानुभूति थी। यद्यपि ब्रह्म समाज कोई राजनीतिक आन्दोलन न कर सका, तथापि इसमें संदेह नहीं कि वैराग्य-सेन, देवेन्द्रनाथ ठाकुर, रवीन्द्रनाथ ठाकुर, विजयकृष्ण शास्त्री, जगदीश चन्द्र बोस आदि भारत के महापुरुष इसकी शिक्षाओं से पूर्ण प्रभावित थे और भारतीय संस्कृति की चेतना जगाकर प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष रूप में इन लोगों ने राष्ट्रवाद का बुलन्द किया है, इसमें कोई इनकार नहीं कर सकता।

आय-समाज के सम्पापक स्वामी दयानन्द सरस्वती जबदस्त राष्ट्रधर्मों में। भारतवर्ष में प्रचलित सामाजिक और धार्मिक कुपेतिता के विरोध में आन्दोलन करना भी उनके द्वारा प्रवर्तित आय-समाज के कार्यक्रमों में एक था। देश-प्रेम स्वामी दयानन्द में खूब भरा हुआ था। प्राचीन धर्मों की सांस्कृतिक और कारिद्रिक गरिमा से इनको विशाल आदरवाद की प्राप्ति हुई थी। पराधीन भारत को यह संदेश देकर कि समूचे देश में वैदिक आय-संस्कृति का प्रचार और प्रसार हो दयानन्द ने एक अतिरिक्त कार्य किया। आर्थिक और राजनीतिक दृष्टि से पीड़ित भारतवर्ष को सांस्कृतिक और नैतिक उत्थान का जो महामान स्वामी दयानन्द ने दिया, उसने निस्संदेह भारतवर्ष में एक तजस्वी राष्ट्रवाद की नींव पड़ी और इसी दृष्टि से ऐनी बेसेंट और महात्मा गांधी ने भी स्वामी दयानन्द के राष्ट्रीय ऋण को स्वीकार किया है। इतिहासवेत्ता काशीप्रसाद जायसवाल ने स्वामी दयानन्द की उन्नीसवीं शताब्दी का सर्वश्रेष्ठ भारतीय कहा है। योगी अरविन्द के विचार में स्वामी दयानन्द के वैदिक अनुसंधानों में भी एक राष्ट्रीय प्रवृत्ति परिलक्षित होती है। महान कलाकार रोम्मा रांला ने बताया है कि जिस दिन काशी के प्रसिद्ध हिंदू छद्मवाद के गढ़ में स्वामी दयानन्द ने यह घोषणा की कि 'यदि पठन का अधिकार शूद्र आदि गम्यमान का है' उस दिन भारतीय इतिहासकारों में नयी स्वतंत्रता के आलोक का उदय हुआ। समस्त विश्व में आय-संस्कृति

का उत्कर्ष हो, भारतवर्ष में कम-से कम आय-चक्रवर्ती साम्राज्य स्थापित हो, इस प्रकार की अभिनाया स्वामी दयानंद के महान् ग्रन्थ 'मत्यायप्रकाश' में मिलती है। और, इसीलिए प्रसिद्ध लेखक साधु टी एल बाम्बानी ने आर्यावत के इस नूतन शक्तिदशक, पथ प्रदर्शक ऋषि, की अभ्युदय की है।

(ख) भारत में सन् 1851 से ही बहुत सी समस्याओं का जन्म हुआ, जिन्होंने देश में सावजनिक जीवन की नींव रखी। सन् 1857 में बंगाल में ब्रिटिश इण्डियन एसोसियेशन की स्थापना हुई। उसी के अवधान में डा. राजेन्द्र लाल मित्र ने अपना सांस्कृतिक अनुसंधान कार्य किया। बम्बई एसोसियेशन की स्थापना दादा भाई नरोजी ने की थी। मद्रास में सावजनिक सेवा का कार्यक्रम मुन्हाय्य ऐयर और सुब्बाराव के नेतृत्व में आरम्भ हुआ। पूना में जोशी के द्वारा एक सभा बनायी गयी, जिसका नाम था 'सावजनिक सभा' और इसी के अवधान में रानाडे तथा चिपलूणकर और पीछे चल कर तिलक और गोखले जैसे व्यक्ति काम करते रहे। 1876 में बंगाल में इण्डियन एसोसियेशन की स्थापना हुई, जिसमें मुख्य व्यक्ति सुरेन्द्रनाथ बनर्जी और जानद मोहन वसु थे। सन् 1881 में मद्रास महाजन-सभा की स्थापना हुई। जनवरी 1885 में बम्बे प्रेसीडेन्सी एसोसियेशन कायम किया गया। इस प्रकार हम देखते हैं कि कांग्रेस की स्थापना के पूर्व ही देश में सावजनिक जीवन विकसित हो रहा था, यद्यपि वह अभी कमबल और पूर्ण संगठित नहीं था। 1857 में करीब चार सौ से अधिक अस्त्रधार निकलते थे, जिनमें से अधिकांश प्रांतीय भाषाभाषी थे।

(ग) 1857 के आन्दोलन के बाद देश में वणगत कटुता बढ़ रही थी। अंग्रेजों और भारतवासियों के बीच खाई बढ़ती जा रही थी। इलहोजी की नीति के कारण जो असंतोष फैला था वह अभी शांत नहीं हुआ था। लाड लिटन के प्रतिगामी शासन-काल में देश के अंदर असंतोष बहुत अधिक बढ़ गया। लिटन के कारणों से बहुत उत्तेजक भावित हुए। बिना किसी उचित कारण के उसने काबुल पर आक्रमण किया, जिससे दूसरा अफगान युद्ध शुरू हो गया। 1878 में वनाक्यूलर प्रेस एक्ट बनाकर उसने भारतीय समाचारपत्रों की शक्ति को बिल्कुल दबाने का यत्न किया। इससे भय का प्रायः एक अवास्तविक हीरा खड़ा कर उसने मेना के ऊपर खूब बहुत डाला। भारतवर्ष को 'आम्स एक्ट' बनाकर निःशस्त्र करने का उसने यत्न किया। लकाशायर के पूज्यपतियों का सन्तुष्ट करने के लिए उसने 1877 में कपास पर कर उठा लिया। 1877 में बड़ा खर्चोला दरबार किया गया। 1878 में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने बम्बई और मद्रास की यात्रा की। लाड सेल्सबरी ने भारतीय सिविल सर्विस की परीक्षा के लिए उम्मीदवारों को उम्र 21 वर्ष से घटाकर 19 वर्ष कर दी थी। इसके खिलाफ अपनी यात्राओं में सुरेन्द्रनाथ ने लोकमत जाग्रत किया और इस विषय पर, ब्रिटिश पार्लियामेंट में पेश करने के लिए, सार्वजनिक की ओर से एक स्मरण पत्र भेजा गया। और, इस कार्य में सफलता भी मिली।

लिटन का उत्तराधिकारी लाड रिपन था, जो ब्रिटिश प्रधान मंत्री ग्लेडस्टन के द्वारा चुना गया था। ग्लेडस्टन की ऐसी घोषणा थी कि भारतीय राष्ट्र को उत्तुल्लिख्य पर लाने के लिए ही अंग्रेज भारत में रह सकते हैं। रिपन ईमानदार और उदार व्यक्ति था। उसने अफगानिस्तान के अमीर के साथ मुलह कर लिया। वनाक्यूलर प्रेस एक्ट को रद्द कर तथा स्थानीय स्वराज्य-प्रणाली का आरम्भ कर भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास में रिपन ने एक नया युग स्थापित किया। इसका यह कहना था कि वह समय शीघ्र आने वाला है जब भारतवर्ष का जनमत भारतीय सरकार का भाविक बन जायगा। 1883 में 'इलवट बिल' उपस्थित किया गया। इस बिल के अनुसार, हिन्दुस्तानी मजिस्ट्रेटों पर से यह रकावट कि वे लोग यूरोपीय जातियों के मुकद्दमों का फैसला नहीं कर सकते थे हट जाने को था। वणगत भेद पर आधारित 'यय' सम्बन्धी प्रभेद को हटाने के लिए यह बिल एक महान् प्रयास था। किन्तु, श्वेतांगा ने इस पर बड़ा हल्ला मचाया। अन्त में यह तय हुआ कि जिला मजिस्ट्रेट या दौरा जज (चाहे वे हिन्दुस्तानी हों या यूरोपीय) के सामने लाये गये श्वेतांग जन, जूरी द्वारा, जिनमें आधे यूरोपीय होंगे, अपने मुकद्दमों की सुनवाई करा सकते थे। किन्तु इस तरह की सहूलियत हिन्दुस्तानियों को नहीं प्राप्त थी और इस समझौते को मानने से बिल का मुख्य उद्देश्य ही नष्ट हो गया। इलवट बिल के प्रश्न पर जो वणगत मधप हुआ, उसमें

बड़ी आपसी कटुता पली। विभिन्न हिंदुस्तानियों के ऊपर इस असमानता से बड़ा सदमा पहुँचा। विन्सु इस समय के कारण भारतीय राष्ट्रवाद अधिक पुष्ट और मजबूत हो बना।

1883 में कलकत्ते के अलबर्ट हॉल में एक राजनीतिक परिषद् की आयोजना की गयी। इन परिषद् में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी और आनन्द मोहन बसु उपस्थित थे। इस परिषद् के द्वारा 'योगी' एक नया प्रकाश और स्फूर्ति प्राप्त हुई। 1884 में कलकत्ते में अन्तर्राष्ट्रीय परिषद् आयोजित हुई और इस प्रकार अखिल भारतीय कांग्रेस की संस्थापिका पृष्ठभूमि तैयार हुई।

1883 में ऐलन ओन्टागिन ह्यूम ने, जिन्होंने पिछले साल सिविल सर्विस से त्याग-पत्र दे दिया था, कलकत्ता विश्वविद्यालय के स्नातको को एक पत्र लिखा। यह पत्र स्मरणीय है और भारत के राष्ट्रवादी आन्दोलन पर बड़ा प्रकाश डालता है। इस पत्र में उन्होंने लिखा था—'प्रत्येक राष्ट्र की एक वही ही सरकार प्राप्त कर लेता है जिसके वह योग्य होता है।' ह्यूम ने बताया कि आत्म-बलिदान और निःस्वार्थता ही सुख और स्वातंत्र्य के पथ प्रदर्शक हैं। उन्होंने अपने पत्र में पचास भले, सच्चे और निःस्वार्थ, आत्ममयमी लोग की मांग की थी। इसी आन्दोलनात्मक वातावरण में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का जन्म मई 1885 में हुआ जिसकी स्थापना से भारतीय राष्ट्रवाद का एक नया और तेजस्वी अध्याय शुरू होना है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि समाज-सुधार-आन्दोलन, सांस्कृतिक जीवन का विकास और ब्रिटिश सत्ता की कुछ क्रायवाहियों के विरुद्ध प्रतिक्रिया, इन तीन कारणों से समन्वित परिणाम का फल है—एक सशक्त देशव्यापी राष्ट्रीय आन्दोलन का जन्म। सचमुच ही, राष्ट्रवाद निगूढ़ राष्ट्रीय मनोवृत्ति है और अनेक प्रकार की विचारधाराओं के सम्मिश्रित संयोग का फल इसमें हम देख सकते हैं।

3 भारतीय स्वातंत्र्य-क्रांति में अहिंसा का योगदान

क्रांति मौलिक और सामूहिक परिवर्तन को कहते हैं। यद्यपि यह संस्कृत भाषा का शब्द है और संस्कृत-साहित्य में इसका अर्थ होता है—गमन, अग्रगण्य, प्रयाण, आगमन आदि, तथापि आधुनिक भारतीय साहित्य में इस शब्द से वही अर्थ व्यक्त किया जाता है जो यूरोपीय साहित्य में 'रेवोल्यूशन' (Revolution) शब्द से। जब जड़ तीव्र ढंग से और आमूल परिवर्तन होता है तब-तब हम कहते हैं कि क्रांति हुई। अमरीका की राज्यक्रांति और फ्रांस की राज्यक्रांति के पीछे राजनीतिक कारण विराजमान थे। रूस की राज्यक्रांति मुख्यतः आर्थिक आधार पर हुई थी। इंग्लैंड की प्यूरिटन राज्यक्रांति के पीछे धार्मिक भावनाओं का प्रभाव था।

यद्यपि क्रांति तीव्र मौलिक और सामूहिक परिवर्तन को कहते हैं, तथापि हिंसा क्रांति का आवश्यक अंग नहीं है। इंग्लैंड में सन् 1688 की क्रांति रक्तहीन थी (Bloodless Glorious Revolution)। बर्मी-बर्मी क्रांतिकारी परिवर्तन धीरे-धीरे होता है किन्तु उनका सामूहिक प्रभाव बड़ा व्यापक होता है। उदाहरणार्थ, अठारहवीं शताब्दी की औद्योगिक क्रांति। यूरोप में प्रायः पचास से सौ वर्ष तक जा यांत्रिक उत्पादन के क्षेत्र में परिवर्तन हुए, उन्हें हम औद्योगिक क्रांति कहते हैं। धीरे-धीरे ही क्रांति हो सकती है, इसका यह एक बड़ा उदाहरण है।

क्रांति अनेक कारणों से होती है। प्लेटो ने क्रांति के मनोवैज्ञानिक-आर्थिक कारणों की भीमसा अपने ग्रंथ रिपब्लिक (Republic) में की है। मर्यादात्मक तथा सामाजिक कारणों का निर्देश यस्तु ने दिया है। अपने ग्रंथ 'दचन दरिद्रता' (Poverty of Philosophy) में मार्क्स ने यांत्रिक शक्ति के क्रांतिकारी प्रभाव का उत्तर दिया है। कपिटल ग्रंथ के प्रथम खण्ड में मार्क्स ने आर्थिक शक्तियों के क्रांतिकारी प्रभाव का विशद विवेचन किया है।

मार्क्स का यह मत ही निःसम्भ्र एणिया में अग्रेसरी शताब्दी के उत्तरार्ध से ही एक महान परिवर्तन नीचे पड़ता है। बीसवीं शताब्दी में एणिया में भी जनक क्रांतियाँ हुई हैं। सन् 1911 में चीन में क्रांति हुई और मुस्लिम काल के नष्ट में तुर्की में सन् 1922-1924 में बड़ी क्रांति हुई। भारत में भी एक बड़ी राजनीतिक क्रांति हुई जिसने जनस्वरूप अंग्रेजी साम्राज्यवाद का देश में अन्त हुआ।

भारत की स्वातंत्र्य क्रांति पूरक तो नहीं, किंतु अधिकांशतः अहिंसक थी। सन् 1857 में भारतवर्ष में एक महान् आंदोलन हुआ। अंग्रेजी साम्राज्य के साथ समरिष्ठ हिंसात्मक युद्ध का वह अंतिम उदाहरण था। तथापि सन् 1857 के बाद भी छिटपुट कुछ हिंसा बराबर होती रही। सन् 1876 में बामुदेव पंडके ने हिंसात्मक द्रोह किया। सन् 1897 में पूना का प्रसिद्ध हत्याकाण्ड हुआ जिसमें रड और एयस्ट की हत्या हुई। 1908 में और उसके बाद भारतीय आतंकवाद का उग्र रूप प्रकट हुआ। नासिक में हत्या हुई। मुजफ्फरपुर में बम फेंका गया। पहले विश्वयुद्ध में अमरीका में एक गदर पार्टी बनो, जो भारत में सशस्त्र क्रांति के लिए कुछ असफल प्रयत्न कर सकी। 1920 के बाद भी यथ-तन्त्र हिंसा का प्रयोग होता रहा। 1942 में भी हिंसा का आश्रय लिया गया। नेताजी सुभाष का आंदोलन भी हिंसा में विश्वास करता था। और भी कुछ उदाहरण हिंसा के समयन और प्रयोग के दिये जा सकते हैं।

किंतु, इन उदाहरणों के बावजूद यह कहना यथाय है कि भारत की राजनीतिक क्रांति अधिकांशतः अहिंसात्मक थी। इससे अहिंसक होने के तीन प्रधान कारण थे—(क) अंग्रेजी साम्राज्य में भारतीयों को अस्त्र शस्त्र से रहित कर दिया था। उद्योग और विज्ञान की शक्ति से समर्थित अंग्रेजी साम्राज्य के सामने भारतीयों की हिंसात्मक शक्ति प्रायः कुछ भी नहीं थी। यदि वे हिंसा का आश्रय लेते तो अति घोर कुचल और पीस दिये जा सकते थे। (ख) यद्यपि भारतीय संस्कृति में धर्मयुद्ध और अस्त्रबल का समयन किया गया है, तथापि औपनिषद् और प्रमुखतः जैन, वैष्णव और बौद्ध-संस्कृति में अहिंसा का विशेष महत्त्व है। स्वभावतः अब भारतीय जनता शांतिप्रिय हो गयी है। अतः अहिंसात्मक क्रांति का संदेश इस जनता को अपनी संस्कृति का एक महान् संदेश प्रतात हुआ। (ग) महात्मा गांधी का व्यक्तित्व अहिंसक क्रांति के उदय और साफल्य का एक अति-शय महान् कारण था। महात्मा जी सत्य और अहिंसा के अप्रतिम पुजारी थे। अहिंसा उनके लिए नीति नहीं, धर्म था। भारतीय राजनीतिक सफलता के द्वारा वे विश्व के सामने अहिंसा के विराट सामाजिक और राजनीतिक रूप का प्रकटीकरण करना चाहते थे।

इस सैद्धांतिक विवेचन के बाद हम भारतीय अहिंसक क्रांति की ऐतिहासिक आलोचना करेंगे। कांग्रेस की स्थापना सन् 1885 में हुई। इसके पहले ही सामाजिक और धार्मिक सुधार का सूत्रपात ब्रह्मसमाज, आर्यसमाज और प्राथना-समाज के प्रचार से हो गया था। बंगाल में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, बन्धू और इंग्लैण्ड में दादा भाई नौरोजी और महाराष्ट्र में बाल गंगाधर तिलक भी अपना राजनीतिक और शिक्षा-सम्बन्धी आंदोलन प्रारम्भ कर चुके थे। कांग्रेस की स्थापना से राजनीतिक प्रयत्न को, आधिकारिक रूप में ही सही, केन्द्रित करने में सहायित हुई। 1885 से 1904 तक कांग्रेस सिर्फ आवेदन पत्र और निवेदन की नीति का आश्रय लेती रही। 1905 में बंग भंग के प्रश्न को लेकर कुछ गरमी आयी और लोकमान्य तिलक के नेतृत्व में स्वराज्य, स्वदेशी, राष्ट्रीय शिक्षण और बहिष्कार के चतुर्भुजों की कांग्रेस ने स्वीकृत किया। यह ठीक है कि तिलक अहिंसा के पूर्ण पक्षपाती नहीं थे। शिवाजी के द्वारा की गयी अफजल खा की हत्या का, गीता के दार्शनिक आधार पर, उन्होंने समयन किया था। यह ठीक है कि नरम दल के नेताओं—फिरोजशाह मेहता, गोपालकृष्ण गोखले, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी—के संवैधानिक आंदोलन (Constitutional Agitation) का उन्होंने उपहास किया था, तथापि यह भी ठीक है कि यथायवादी तिलक भारत की तत्कालीन परिस्थिति में हिंसात्मक आंदोलन का समयन नहीं करते थे। 1916 में तिलक और बेसेंट के नेतृत्व में हार्मरूल लीग की स्थापना हुई और इस लीग के प्रचार में निम्नवर्ग की जनता की सहानुभूति भी कांग्रेस के कार्य और साधारणतया राजनीतिक कार्य के प्रति हुई। 1919 में तिलक बिलायत में थे और वहाँ उन्होंने ब्रिटिश लेबर पार्टी (मजदूर-दल) के साथ राजनीतिक मैत्री स्थापित की, जो कालांतर में सामवारी सिद्ध हुई, क्योंकि इसी दल ने अंततोगत्वा 1947 में भारत का स्वतंत्रता प्रदान की।

सन् 1920 में, तिलक के देहावसान के बाद, महात्मा गांधी देश का सर्वश्रेष्ठ नेता हुए। यद्यपि गांधीजी गोखले को अपना राजनीतिक गुरु मानते थे, तथापि व्यावहारिक राजनीति में उनकी अहिंसात्मक सत्याग्रह की नीति, नरम दल की ही क्या, गरम दल की नीति से भी अधिक

उग्र थी। यद्यपि गांधीजी क्षमा और क्षान्ति के पक्ष में पुजारी थे, तथापि दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह आन्दोलन (1908-1914), चम्पारन में नीलहा के विरुद्ध सत्याग्रह (1917) तथा खेड़ा के सत्याग्रह में उन्होंने दिखा दिया था कि अत्याचारी कानून का विरोध वे प्राणा की बाजी लगाकर भी कर लगे थे। दार्शनिक दृष्टि से तिलकजी पूर्ण अहिंसक नहीं थे और गांधीजी पूर्ण अहिंसक थे तथापि व्यावहारिक राजनीति की दृष्टि से तिलकजी कानून की सीमा के अन्दर ही आन्दोलन करना चाहते थे, किन्तु गांधीजी अत्याचारी कानूनों के सविनय अहिंसात्मक विरोध का पूर्ण समर्थन करते थे।

1920 में पञ्जाब हत्याकाण्ड और खिलाफत के अत्याचार का विरोध करने के लिए असहयोग आन्दोलन का आरम्भ हुआ। यद्यपि चोरी चौरा के हिंसाकाण्ड से दुखी होकर 1922 में गांधीजी ने असहयोग-आन्दोलन बन्द कर दिया, तथापि इस आन्दोलन से देश में एक अभूतपूर्व राजनीतिक जागरण हुआ। 1922 से 1924 तक गांधीजी जेल में थे। 1924 से 1928 तक उन्होंने रचनात्मक कार्यक्रम पर चल दिया। 1929 में पं. जवाहरलाल नेहरू के राष्ट्रपतित्व में और गांधीजी का आशीर्वाद प्राप्त कर कांग्रेस ने लाहौर में भारत के लिए पूर्ण स्वतन्त्रता का प्रस्ताव पास किया। 1907 में योगी अरविन्द ने अपने लेखा में तथा महाराष्ट्र के प्रांतिकारियों ने 1907-1909 में पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग की थी। सन् 1929 में देश की सर्वश्रेष्ठ राजनीतिक सत्ता ने पूर्ण स्वतन्त्रता को अपना निश्चित ध्येय बनाया। 1930 में नमक-सत्याग्रह का आन्दोलन हुआ। 1920-1922 की अपेक्षा अधिक सख्ती और बड़ाई से सरकार ने इस नमक आन्दोलन का दबाने की चेष्टा की, किन्तु आन्दोलन बढ़ता ही गया। 1931 में गांधीजी इंग्लैंड में समझौते के फलस्वरूप गांधीजी कांग्रेस के एकमात्र प्रतिनिधि होकर बिलायत गये। 1932 में गांधीजी ने हरिजनता को हिंदू समाज से राजनीतिक दृष्टि से पृथक् किये जाने का (भिन्न निर्वाचन का) आमरण अनशन कर विरोध किया। 1934 में सविनय अवज्ञा आन्दोलन बन्द किया गया। इसी वर्ष गांधीजी कांग्रेस से अलग होकर रचनात्मक कार्यक्रम के द्वारा देश को मजबूत और तैयार करने लगे। 1937 में कांग्रेस ने सात प्रांतों में मंत्रिमण्डल बनाया, जो 1939 में विश्वयुद्ध छिड़ने पर बिना भारतीय जनता की पूछे भारत को भी युद्ध में शामिल कर देने की अंग्रेजी साम्राज्य की नीति के विरोध में त्याग पत्र देकर हटा लिया गया। 1940 में व्यक्तिगत सत्याग्रह का आन्दोलन छिड़ा। 1942 में महात्मा गांधी ने 'अंग्रेजों भारत छोड़ो' (Quit India) के महामान का उच्चारण किया। 1942 की प्राति जिस बेरहमी और अमानुषिकता से दबायी गयी उसका वर्णन करना कठिन है। इसी समय नेताजी सुभाष अपने भारतीय राष्ट्रीय संघ दल (I N A) का संगठन कर रहे थे। इस दल का कार्य भारत की हिंसात्मक नीति से स्वतन्त्र बनाने का प्रयास था। नेपाल की तराई में जयप्रकाश नारायण ने अपना आजाद दस्ता बनाया। 1945 में भारत और अंग्रेजी राज्य के बीच समझौते शुरू हुए। 1947 में 15 अगस्त को महान् राष्ट्रीय दिन की पूर्णाहुति हुई। देश स्वतन्त्र हुआ।

महर्षि दयानन्द और भारतीय राष्ट्रवाद

स्वामी दयानन्द भारतीय इतिहास की एक विशिष्ट विभूति थे। उनका व्यक्तित्व विलक्षण प्रतिभा-सम्पन्न और सशक्त था। भारतीय इतिहास की प्रवहणशील धारा को अपने व्यक्तित्व से तेजस्वी बनाना उनका पुरोपाय था। प्राचीन काल से लेकर आज तक भारत में अनेक क्रियाशील महत्तम तेजसम्पन्न पुरुष उत्पन्न हुए हैं और सभी ने अपनी प्रतिभा और कम शक्ति से इसके इतिहास को गौरवाब्धित किया है। इतिहास साधारणतः वस्तुनिष्ठ शक्तियों से संचालित होता है। ये शक्तियाँ नानामुख होती हैं, उदाहरणार्थ धनशक्ति, जनशक्ति, जलवायुशक्ति, इत्यादि। सचमुच ये वस्तुनिष्ठ शक्तियाँ प्रमुख हैं। प्रकृति द्वारा प्रदत्त इन शक्तियों का उपयोग मानव कर सकता है। यह ठीक है कि आधुनिक विज्ञान की शक्तियों का सहारा लेकर प्राकृतिक शक्तियाँ का ज्ञात सम्पूर्ण और सवधन भी किया जा सकता है। किंतु इतिहास के रमणच म केवल वस्तुनिष्ठ प्राकृतिक शक्तियों का प्रकाशन मान ही नहीं होता है। विशिष्ट प्रतिभा-सम्पन्न कृत्ृत्वशक्तियुक्त महापुरुषों का रचनात्मक योगदान भी इतिहास में कम महत्वपूर्ण नहीं है। स्वामी दयानन्द भारतीय इतिहास में इसी प्रकार के सज्जनात्मक प्रतिभा सम्पन्न युग निमाता हुए हैं।

इतिहास में व्यक्तित्व दो प्रकार से कार्य करता है। एक प्रकार के वे व्यक्ति होते हैं जो गहरी तपस्या और साधना से दिव्य मन्त्र और सदेश का वचन और जमिप्रकाशन करते हैं। स्वयं कमरत न होकर भी ऐसे पुरुष धन शक्ति अपनी शिक्षाओं के प्रसारण से समाज और राष्ट्र में परिवर्तन कर देते हैं। प्लेटो, सत जगस्तीन, रूसो, विरजानन्द, रामकृष्ण परमहंस, रामचन्द्र भाई आदि इसी प्रकार के मन्त्र प्रदाता पुरुष हैं। यद्यपि ऐसे पुरुष घोर जनरव और तुमुल अनुनाद नहीं उत्पन्न करते, तथापि अदृष्ट रूप में इनकी बौद्धिक शक्तियाँ बराबर कार्य करती रहती हैं। दूसरे वे पुरुष होते हैं जो घोर कममय आंदोलन करते हैं। उनमें राजनीतिक शक्तियों की प्रधानता होती है। इतिहास की धारा को प्रचण्ड शक्ति से आहत करने का वे उद्योग करते हैं। इस प्रकार का प्रयास करने वाले यदि सफलता प्राप्त करते हैं तो उद्दाम शक्ति का प्रदशन होता है। रावण, दुर्योधन, सीजर, औरंगजेब, नेपोलियन, बिस्मार्क, हिटलर आदि के जीवन में इस प्रकार की घृष्टतापूर्ण राजसिक्ता का प्रदशन हुआ है। यदि पहली कोटि के महापुरुष सात्विक विचारों का दान करने हैं तो दूसरे राजसिक शक्ति का अतिरजित केन्द्रीकरण ही अपना लक्ष्य मानते हैं। इन दो मार्गों के बीच एक मध्यम प्रतिपदा है। इस मध्यम पथ के अनुयायी, न तो केवल दिव्य दास्यनिक विचिन्तन में रत रहते हैं और न स्वायत्तपूर्ण राजसिक्ता का अनुसरण ही करते हैं। इनके जीवन में बौद्धिक अनुचिन्तन और कमयाग का निमल समन्वय मिलता है। बुद्ध दयानन्द तिलक, भास, गांधी इसी प्रकार के मध्यम मार्ग के अनुसरण करते हैं। इस प्रकार के महापुरुष यदि एक आरशाति, साधना, अभ्यास और वराग्य से अपन व्यक्तित्व का निमाण करते हैं तो दूसरी ओर अपनी शक्ति का जन वन्द्याण और मानव परमाय में भी व्यापक आंदोलन के द्वारा उपयोग करते हैं।

महर्षि दयानन्द ने शक्तियाँ की आराधना की थी। 'नायमात्मा बलहीन लय' इस मूल को उन्होंने हृदयगम किया था। अनमय और प्राणमय कोण की उन्होंने वदोपि उपा नष्ट की थी। व्यायाम, प्राणायाम उनके दैनिक नियम में शामिल थे। शरीर-बन्ध और आराग्य में निर

उप पी। यद्यपि गांधीजी धर्मा और शांति के पक्ष में पुजारी थे, तथापि आन्दोलन (1908-1914), रम्पारा में तोलहा के विरुद्ध सत्याग्रह (1 म उठा दिया दिया था कि अध्यापककारी बानूना का विरोध व प्राणा तो तैयार थे। दानिनि दृष्टि से तिनराजा पूष अहिंसर नही थे और तथापि ध्यायहारिष राजनीति की दृष्टि से तिसबजी बानून की भीमा व चाहत थे, किन्तु गांधीजी अध्यापकारी बानूना के सविनय अहिंसारम करत थे।

1920 में पञ्जाब हत्याकाण्ड और गिलाफन के अध्याप का विरोध आन्दोलन का आरम्भ हुआ। यद्यपि चोरी चोरा के हितानाण्ड से दुपरी ही न असहयोग-आन्दोलन बन्द कर दिया, तथापि इस आन्दोलन से दस में एक जागरण हुआ। 1922 से 1924 तक गांधीजी जेल में थे। 1924 से 1925 तक कायम पर बन्द दिया। 1929 में पञ्जाब हरनाल नेहरू व राष्ट्रपतित्व ता आंगीर्षाद प्राप्त कर कांग्रेस का साहौर में भारत के लिए पूष स्वतन्त्रता का प्रद 1907 में योगी अरविन्द ने अपने लेखों में तथा महाराष्ट्र में नातिकारिया न 190, स्वतन्त्रता की मांग की थी। मगर 1929 में देश की सबवेष्ट राजनीतिष सस्या ने पूष को अपना निश्चित ध्येय बनाया। 1930 में नमक-सत्याग्रह का आन्दोलन हुआ। 1931 की अपक्षा अधिष सन्ती और बडाई से सरकार न इस नमक आन्दोलन का दवाने की चेष्टा किन्तु आन्दोलन बढता ही गया। 1931 में गांधी इंग्लैंड समझौते के फलस्वरूप गांधीजी के एकमात्र प्रतिनिधि होकर बिलायत गये। 1932 में गांधीजी ने हरिजन को हिन्दू समाज राजनीतिक दृष्टि से पृथक् बिये जाने का (विश्व निवाचन का) आभरण अनदान कर विरोध किया। 1934 में सविनय अधिष आन्दोलन बन्द किया गया। इसी वर्ष गांधीजी कांग्रेस से अलग होकर रचनात्मक कार्यक्रम के द्वारा देश को मजबूत और तैयार करन ला। 1937 में कांग्रेस न प्राप्ती में मंत्रिमण्डल बनाया, जो 1939 में विश्वयुद्ध छिडने पर, बिना भारतीय जनता को भारत को भी युद्ध में शामिल कर देने की अंग्रेजी साम्राज्य की नीति के विरोध में त्याग-पत्र द हटा लिया गया। 1940 में व्यक्तिगत सत्याग्रह का आन्दोलन छिडा। 1942 में महाराष्ट्र की 'अंग्रेजों भारत छोडो' (Quit India) के महामन्त्र का उच्चारण किया। 1942 की बेरहमी और अमानुषिकता से दबायी गयी उसका वषा करना कठिन है। इसी समय अपने भारतीय राष्ट्रीय सैन्य दल (I N A) का संगठन कर रहे थे। इस दल का वो हितारमक नीति से स्वतन्त्र बंगा का प्रयास था। नेपाल की तराई में जयप्रकाश अपना आजाद दस्ता बनाया। 1945 में भारत और अंग्रेजी राज्य के बीच समझौते 1947 में 15 अगस्त को महान राष्ट्रीय वष की पूर्णाहुति हुई। देश स्वतन्त्र हुआ।

कि अधिकांश जनता घोर तमिस्रा में रहकर छाया की ही सत्य मानती है। किंतु, कोई जिज्ञासु ही ज्ञानसूय का दशन करने की इच्छा करता है। कठोपनिषद् में भी कहा गया है कि कोई धीर जन ही सासारिक काम भोग से आवतचक्षु होकर श्रेय का अनुसंधान करता है। अध्वेयपुरम्परा और रूढ़ि मत्ति का त्याग कर तकणा की निर्मित क्षुरधारा पर शास्त्रप्रतिपादित विषया का विश्लेषण करना दयानंद का काय था। प्रायः एक हजार वर्षों से भारतीय बौद्धिक इतिहास में तकपूण ज्ञान का स्थान परम्परावाद ने ले लिया था। लोग शास्त्रा को पढ़ते तो थे, किंतु पठित विषया पर आलोचनात्मक बुद्धि से निगम नहीं करते थे। शास्त्रीय अध्ययन परम्परा में आलोचनात्मक तकणात्मक बुद्धि का प्रवेश करना भी स्वामी दयानंद का महान राष्ट्रीय काय है। मध्ययुगीन भारत में भाष्य और टीका पढ़ने की प्रणाली मजबूत हो गयी थी। भाष्य, प्रभाष्य और फक्किका रटते-रटते मनुष्य का समय बर्बाद होता था। दण्डी विरजानंदजी ने दयानंद को मूल आय ग्रंथों को पढ़ने का सदेश दिया। मूलग्रंथों को पढ़ने से अल्प समय में अनेक विषया का पारदर्शी ज्ञान हो जाता है। तिलक ने भी लिखा है कि जब गीता के अनेक भाष्या को उहाने वक्से में बंद कर दिया और मूल गीता की ही अनेक आवृत्तियाँ की और उसका गहन चिंतन किया तो उह एक अत्यन्त विनक्षण और नूतन गूढ़ाय मूल गीता से प्राप्त हुआ। आजकल भारतीय विश्वविद्यालया में दशनशास्त्र और राजनीतिशास्त्र पढ़ने वाले विद्यार्थी मूल पुस्तकों का अध्ययन कम करते हैं। अथ साधारण जना द्वारा लिखित नोट ग्रंथों और टेक्स्ट ग्रंथों से सूचना मात्र प्राप्त कर लेते हैं। जब मैं 'पूपाय' के कोलम्बिया विश्वविद्यालय और शिकागो विश्वविद्यालय में अध्ययन करता था, तो उस समय ऋषि दयानंद के बताए हुए भाग का भ्रम मेरी समझ में आया। अमरीका के विश्वविद्यालय में डाक्टरेट की डिग्री प्राप्त करने या एम. ए. की उपाधि के लिए भी मौलिक ग्रंथों का अध्ययन अनिवार्य है। हेरल्ड लास्की ने भी लिखा है कि राजनीति शास्त्र का ज्ञान प्राप्त करने का सर्वश्रेष्ठ उपाय है कि मौलिक विचारकों के ग्रंथों का गहरा अनुशासन हो। वर्टेंड रसल ने भी दशन शास्त्र का ज्ञान प्राप्त करने के लिए मौलिक पुस्तकों का स्वाध्याय आवश्यक समझा है। आज से प्रायः पचासी वर्ष पूर्व ऋषि दयानंद ने समझ लिया था कि भाष्या का ही मन्व्य मानना बड़ी भूल है। समय बता रहा है कि ऋषि की दृष्टि कितनी सूक्ष्म और अतः प्रवेक्षिनी थी। जब हम अनेक भाष्या और सूचना-ग्रंथों को पढ़ते हैं तब हमारी बुद्धि की मौलिकता नष्ट हो जाती है। मौलिक ग्रंथों से जो एक दिमागी निमलता और ताजगी प्राप्त होती है वह सबथा मग्नहणीय है। देग को इस प्रकार सच्ची शिक्षा का मार्ग दिखाकर स्वामी दयानंद ने महान राष्ट्रीय काय किया है। भावी नागरिका और राष्ट्रमंचालका को जोड़ और तेज की प्राप्ति की शिक्षा देने वाले आय-साहित्य के श्रेष्ठ ग्रंथों का ज्ञान प्राप्त हो, ऋषि का ऐसा विचार विगूढ़ अथ में राष्ट्रीय है। प्लेटो और अरस्तू का एसा विचार था कि सत्य में प्रेरित करने वाले साहित्य का ही अध्ययन बालकों के लिए अनिवार्य है। होमर का साहित्य देवताओं के सम्यग्ध में विवृत बातें कहता है अतः भावी राष्ट्र रचना में सामन गहन विचार प्रस्तुत हो जायें, इसलिए होमर और हर्मोयाड के मयूजित वादमय के बहिर्करण का भी प्लेटो ने प्रस्ताव सामन रखा। स्वामी दयानंद द्वारा प्रस्तुत पुराणा के मण्डन का प्रभाव कुछ आधुनिक श्रद्धालु लोग के हृदय पर चोट पहुँचाता है किंतु यहाँ भी विचारणीय है कि क्या होमर मति नम्र स्वभाव के बालकों के हाथ में उस साहित्य का रचना अच्छा है जिसमें आन मन्सार विवृत हो जायें? क्या यह सत्य नहीं कि हमारे पुराण-साहित्य में दस्ताथा के सम्यग्ध में अनेक खटने वाली बातें कहें गयी हैं? यह ठीक है कि अनेक पौराणिक गाथाओं का रहस्यवादात्मक आत्म-परमात्ममूलक अर्थ लगाया जा सकता है। कृष्ण की रासलीला का आध्यात्मिक तात्पर्य अनेक विद्वानों ने स्वीकृत किया है। किन्तु इस प्रकार का तब ज्ञान बाना के लिए निवृत्त है। ज्ञान अतिरिक्त मैं स्वयं इस बात का विरोधी हूँ कि आत्म-परमात्म विवेचन नीतिज्ञ स्त्री-पुरुषों के द्वारा वर्णित हो। क्या परमात्मनस्य विवेचन का अर्थ तब-जमन भाष्य में नहीं निहित सकता? अतः स्वामी दयानंद ने जो ग्रंथों के प्रामाण्य और अग्रामाण्य का विवेचन किया है, उसमें भी अशत उनकी राष्ट्रप्रतिपादनी दृष्टि का हम दान हाता है। दान और बान की आय स्पष्टता के अनुसार, विस्तार की बातों में आर्थिक परिवर्तन और मतापन की अपेक्षणा का

हर्दांगता अपक्षित है। अपने स्वत्व और अधिकारा की रक्षा के लिए भौतिक बल आवश्यक है। तपस्वी का मजबूत शरीर आत्मबल को भी उत्पन्न करता है। आरोग्ययुक्त शरीर ही महान अर्थ वसाय को ससिद्ध करने में समर्थ हो सकता है। जो कुछ भी जगत में शक्तिशाली है, प्रचण्ड है, दीपकालस्थायी है वह वीर्य, ओज, तज और बचस् का प्रताप है। प्राचीन भारत में शक्ति की पूजा उपासना की जाती थी। राम और कृष्ण हिन्दुओं के आदर्श महापुरुष हैं। अधिकांश जनता उन्हें अवतार तक मानती है। किंतु, इनके जीवन में भी क्षात्रबल का पूरा विस्तार पाया जाता है। महा भारत काल में इस शक्तियोग का भूत व्यावहारिक रूप हम देखते हैं। जब इस देश में अनन्य शोष और प्राणभय काश की उपक्षा हुई, तब यह देश परामर्श को प्राप्त हुआ। जब मुसलमानों का आक्रमण यहाँ पर हुआ उस समय उनका मुकाबला करने के लिए जो राजपूत, मरहट्ट और निबल शस्त्रसंपात में प्रवृत्त हुए, वे इसी कारण ऐसा कर सके कि उनका शरीर भारत के अर्थ निवासियों की अपक्षा मजबूत था। यूनान के दार्शनिकों ने सबदा शरीर को उन्नत करने पर धन दिया है। वे जानते थे कि कमजोर और विवृतांग नागरिकों से राष्ट्र की रक्षा नहीं हो सकती थी। यूनानी कला के जो अवशेष मिलते हैं उनमें दृढ़ मांसपेशियाँ और अस्थियों में मजलित पुरुषों के चित्रण दिखायी देते हैं। पद्मवी और सोलहवीं शताब्दी की इटली की कला के नमूना में भी हम दृढ़ता का अभिव्यक्ति मिलाते हैं। यूरोप की जातियों ने इस महान सत्य का भले प्रकार समझा है कि शरीर की उपक्षा करने वाले नागरिक और राष्ट्र कदापि जीवन सत्य में नहीं टिक सकते। दयानंद ने भी इस सत्य को समझा था कि 'शरीरमादयः त्वत्तु धर्मसाधनम्'। शरीर की उपक्षा करने के कारण ही गुरुदत्त विद्यार्थी का केवल छात्रोक्त बप की अवस्था में देहावसान हो गया। उपनिषद् में कहा है कि शरीर अनिवाय साधन है और आवश्यकता है कि इसको मजबूत और सुरक्षित रखा जाय। अतएव, स्वामी दयानंद जब समाधि लगाते थे तो फिर समाधि में उठने पर दौड़ भी लगाते थे। जब वे प्रचार कार्य में आए तो अनेक लोगों ने द्वेषवश उन पर तरह-तरह के आक्रमण किये। किंतु, ब्रह्म के समान शरीर रखने वाला महर्षि जरा भी बिचलित न हुआ। कर्णसिंह ने राजमद में चूर होकर स्वामी के ऊपर खड्ग प्रहार करना चाहा किंतु स्वामी ने उनके हाथ से तलवार छीनकर ताड़ डाला। जब स्वामीजी प्रभात काल में टहलने चलने थे तो शीघ्रगामी नवयुवकों को भी उनके साथ साथ चलने में दौड़ना पड़ता था। अपनी आत्मकथा 'कल्याण भाग का पथिक' में स्वामी श्रद्धानंद ने स्वीकार किया है कि अपनी जवानी के दिनों में भी महर्षि के साथ चलने में थक कर पीछे रह गये। शरीर योग की इस प्रकार साधना कर महर्षि ने भारतीय राष्ट्र के नवयुवकों के अनुकरण के लिए एक अमूल्य तेजस्वी उदाहरण प्रस्तुत किया है। इस देश के गुलाम मस्तिष्क वाले युवक भी सद्ब्रह्म और यश की प्राप्ति होने पर आनन्द और प्रसाद में अपना समय गँवाते हैं। इस प्रकार के लोगों के लिए महर्षि का जीवन एक सतत प्रेरणा और चुनौती उपस्थित करता है। अथ राष्ट्र निर्माताओं के समान, दयानंद ने केवल सत्याप प्रकाश, शब्ददादिमाप्य भूमिका आदि अपने अनेक पथों में शारीरिक उत्पत्ति करने का उपदेश ही नहीं दिया, बल्कि उसे जीवन में क्रियावित भी किया। शरीर योग के ऊपर बलप्रदान ऋषि दयानंद का एक विविष्ट राष्ट्र-निर्माण मूलक योगदान है।

महर्षि दयानंद ने शरीरयोग के साथ-साथ मनोयोग और विज्ञान योग की भी आराधना की थी। वेद और व्याकरण के वे महान पण्डित थे। दण्डी विज्ञान-द सरस्वती से उन्होंने व्याकरण का अध्ययन किया था। दण्डीजी के अत्यंत तेजस्वी सिद्धों में दयानंद ही सर्वाग्रगण्य थे। वदिक वाङ्मय पर दयानंद का असाधारण अधिकार था। संहृत-साहित्य पर अप्रतिहत गति रखने के कारण मार्गनीय जनता आचार्य शर्कर से दयानंद की तुलना करती है। स्वामीजी की अध्ययनशीलता की दो विशेषताएँ थीं। प्रथम, वे प्रतिदिन आप्र-प्राय का स्वाध्याय करते थे। अतः वेदादि सद्ग्रन्थों के विशिष्ट स्थल उन्हें सबदा उपस्थित मिलते थे। साम्प्रदायिक करने में प्रमाणा के सबदा मस्तिष्क में उपस्थित रहने से उन्हें बड़ी सहायता मिलती थी। द्वितीय, वे बुद्धि और विवेक के द्वारा शास्त्रों का परीक्षण करते थे। उनकी बुद्धि बड़ी तीक्ष्ण थी। शिवरात्रि के दिन जा उन्होंने शिवपूति के ऊपर चूहे की चढ़ते देखकर विस्मित हो, सब्जे महाशिव के अनुसंधान का व्रत लिया, वही प्रमाणित करता है कि परम्परा प्राप्त पथ का वे अनुसरण नहीं करना चाहते थे। प्लेटो का ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में कहा गया है

कि अधिकांश जनता धीरे तमिस्रा में रहकर छाया की ही सत्य मानती है। किंतु, कोई जिज्ञासु ही ज्ञानसूय का दशन करने की इच्छा करता है। कठोपनिषद् में भी कहा गया है कि कोई धीरे जन ही सासारिक काम-भोग से आवृतचक्षु होकर श्रेय का अनुसंधान करता है। अध्वेणुपरम्परा और रुढ़ि भक्ति का त्याग कर तकणा की निश्चित क्षुरधारा पर शास्त्रप्रतिपादित विषयो का विश्लेषण करना दयानन्द का काय था। प्रायः एक हजार वर्षों से भारतीय बौद्धिक इतिहास में तकपूण ज्ञान का स्थान परम्परावाद ने ले लिया था। लोग शास्त्रों को पढ़ते तो थे, किंतु पठित विषया पर आलोचनात्मक बुद्धि से निणय नहीं करते थे। शास्त्रीय अध्ययन परम्परा में आलोचनात्मक तकणात्मक बुद्धि का प्रवेश करना भी स्वामी दयानन्द का महान् राष्ट्रीय काय है। मध्ययुगीन भारत में भाष्य और टीका पढ़ने की प्रणाली मजबूत हो गयी थी। भाष्य, प्रामाण्य और फकिंका रटते रटते मनुष्य का समय बर्बाद होता था। दण्डी विरजानन्दजी ने दयानन्द को मूल आय ग्रन्थों को पढ़ने का सन्देश दिया। मूलग्रन्थों को पढ़ने से अल्प समय में अनेक विषया का पारदर्शी ज्ञान हो जाता है। तिलक ने भी लिखा है कि जब गीता के अनेक भाष्यों को उन्होंने बक्स में बन्द कर दिया और मूल गीता की ही अनेक आवृत्तियाँ की और उसका गहन चिन्तन किया तो उन्हें एक अत्यन्त विलक्षण और नूतन गूढार्थ मूल गीता में प्राप्त हुआ। आजकल भारतीय विश्वविद्यालया में दशनशास्त्र और राजनीतिशास्त्र पढ़ने वाले विद्यार्थी मूल पुस्तकों का अध्ययन कम करते हैं। अथ साधारण जनो द्वारा लिखित नोट ग्रन्थों और टैक्स्ट ग्रन्थों से सूचना मात्र प्राप्त कर लेते हैं। जब मैं यूयाक के कालम्बिया विश्वविद्यालय और शिकागो विश्वविद्यालय में अध्ययन करता था, तो उस समय ऋषि दयानन्द के बताए हुए माग का मम मेरी समझ में आया। अमरीका के विश्वविद्यालय में डाक्टरेट की डिग्री प्राप्त करने या एम. ए. की उपाधि के लिए भी मौलिक ग्रन्थों का अध्ययन अनिवार्य है। हरल्ड सास्की ने भी लिखा है कि राजनीति शास्त्र का ज्ञान प्राप्त करने का सर्वश्रेष्ठ उपाय है कि मौलिक विचारकों के ग्रन्थों का गहरा अनुशासन हो। बर्टेंड रसल ने भी दशन शास्त्र का ज्ञान प्राप्त करने के लिए मौलिक पुस्तकों का स्वाध्याय आवश्यक समझा है। आज से प्रायः पचासी वर्ष पूर्व ऋषि दयानन्द ने समझ लिया था कि भाष्यों को ही सर्वस्व मानना बड़ी भूल है। समय बता रहा है कि ऋषि की दृष्टि कितनी सूक्ष्म और अन्तः प्रवेशिनी थी। जब हम अनेक भाष्यों और सूचना-ग्रन्थों को पढ़ते हैं तब हमारी बुद्धि की मौलिकता नष्ट हो जाती है। मौलिक ग्रन्थों से जो एक दिमागी निमलता और ताजगी प्राप्त होती है वह सबका सग्रहणीय है। देश को इस प्रकार सच्ची शिक्षा का मार्ग दिखाकर स्वामी दयानन्द ने महान् राष्ट्रीय काय किया है। भावी नागरिका और राष्ट्र-मन्त्रालका को जोज और तेज की प्राप्ति की शिक्षा देने वाले आय-माहिर्य के श्रेष्ठ ग्रन्थों का ज्ञान प्राप्त हो, ऋषि का ऐसा विचार विबुद्ध अथ में राष्ट्रीय है। प्लेटो और अरस्तू का ऐसा विचार था कि सत्कर्म में प्रेरित करने वाले साहित्य का ही अध्ययन बालकों के लिए अभिवाञ्छित है। होमर का साहित्य देवताओं के सम्बन्ध में विवृत बातें कहता है, अतः भावी राष्ट्र-रक्षक के सामने गहिर्त विचार न प्रस्तुत हो जायें इसलिए होमर और हेसियोड के संपूर्ण वाङ्मय के परिष्करण का भी प्लेटो न प्रस्ताव सामने रखा। स्वामी दयानन्द द्वारा प्रस्तुत पुराणों के खण्डन का प्रस्ताव कुछ भावुक, श्रद्धालु लोगों ने हृदय पर चोट पहुँचाता है किंतु यहाँ भी विचारणीय है कि क्या बोमल-मति नम्र स्वभाव के बालकों के हाथ में उस साहित्य को रखना अच्छा है जिससे आज सत्कार विवृत हो जायें? क्या यह सत्य नहीं कि हमारे पुराण साहित्य में देवताओं के सम्बन्ध में अनेक खटकने वाली बातें कही गयी हैं? यह ठीक है कि अनेक पौराणिक गाथाओं का रहस्यवादमय आत्म-परमात्ममूलक अथ संग्रहा जा सकता है। कृष्ण की रासलीला का आध्यात्मिक तात्पर्य अनेक विद्वानों ने स्वीकृत किया है। किंतु इस प्रकार का तत्त्व ज्ञान बालकों के लिए निरर्थक है। इसके अतिरिक्त मैं स्वयं इस बात का विरोधी हूँ कि आत्म-परमात्म विवेचन भौतिक मन्त्री-पुराण के रूपक के द्वारा वर्णित हो। क्या परमात्मतत्त्व विवेचन का अन्त तक-ममत्त माध्यम नहीं मिल सकता? अतः स्वामी दयानन्द ने जो ग्रन्थों के प्रामाण्य और अप्रामाण्य का विवेचन किया है, उनमें भी अशत उनकी राष्ट्रप्रतिपादनी दृष्टि का हमें दर्शन होता है। देश और बाल की आवश्यकता के अनुसार, विस्तार की बातों में आगिक परिवर्तन और संगोपन की आवश्यकता का

मुकरोत अत्यंत धीर था । दीध निवाय के महापरिनिर्वाण भूत्र म वताया है कि मरणकाल म महात्मा बुद्ध पूणत धीरमति और स्थितप्रज्ञ थे । शांति और गम्भीर तज से वे युक्त थे । इससे मालूम पडता है कि सम्भवत अनात्मवादी बुद्ध को भी किसी विशिष्ट तात्त्विक सत्य की उपलब्धि अवश्य हुई थी ।

अवश्यमेव आत्मिक उन्नयन से जीवन-मथ आलोकित होता है और विकट परिस्थितिया में भी मानव कतव्यशील रहता है । इसी आत्मिक उन्नति के कारण ही स्वामी दयानन्द अनेक प्रलोभनों और भया का ठुकरा और बुचल सवे । आत्मज्ञान के अभाव म अहंकार और अस्मिता से आविष्ट हा मनुष्य मोह, मत्सर, विषय वासना और लोभ म लिप्त हो जाता है । इस कारण उसके व्यक्तित्व म विभक्तता (Schizophrenia) दिखायी पडती है । जीवन की समग्रता वा उसे बोध नहीं रहता । सच्चा आत्मवान वही है जो विशिष्ट सदादर्शों से अपन जीवन को अनुप्राणित और संचालित करता है । आत्मिक जीवन की वास्तविकता का क्षायद सबसे बड़ा प्रमाण मानव जीवन म आत्मबोध-प्रजनित रूपांतर के द्वारा व्यक्त होता है । यदि आत्मिक जीवन सत्य न होता तो धनलिप्त, हिंसा-निष्ठ, डाकू, विषयलिप्त, लम्पट, भोगी आदि कदापि महात्मा नहीं बन सकत । तुलसीदास, महात्मा गांधी और श्रद्धानन्द का जीवन तथा भारत के पिछले इतिहास में वाल्मीकि का जीवन इसको प्रमाणित करता है कि आत्मिक जीवन सत्य है । आत्मवान पुरुष का जीवन म जा शांति, जो स्थैर्य और विद्याल गाम्भीर्य है वह अयत्र कदापि नहीं प्राप्त हो सकता । आत्मवान पुरुष कभी भी क्षुद्रता और स्वाय में नहीं फँस सकता । वह अपन से विद्यालतर वृत्ती के साथ एकात्मता प्राप्त करता है । यदि उसने स्वाय और जनपद या राष्ट्र या जगत के स्वाय म सघष होगा तो वह मवश अपना क्षुद्र अहमावोपत स्वाय छोड़ देगा और मदव पूणता की ओर अभिमान करेगा । जगत म एकता, समानता और उच्चाशययुक्त नानामुखता का प्रकटीकरण ही उसके जीवन का एकमात्र काय हो जाता है । यदि ऐसा आत्मवान पुरुष उत्पन्न हो तो इससे राष्ट्र धन्य हो जाता है । राष्ट्रीय जीवन के सम्यक् परिपालन के लिए अहमाव उत्क्रमण आवश्यक है । मेजिनी, वाशिंगटन, तिलक आदि के जीवन में इसी अहमावोत्क्रमण के द्वारा व्यापक जनकल्याण करण का आदर्श चरिताय हुआ है । ऋषि दयानन्द का आत्मिक जीवन हमारी सामाजिक और राष्ट्रीय उन्नति के माग का द्वार प्रशस्त करता है । जब तक हम आत्मिक जीवन का, आशिक ही सही, बोध नहीं होता है तब तक हम अयाय, अनाचार और स्वाय-साधन स ऊपर नहीं उठ सकते । और, यह निश्चित है कि पारस्परिक व्यवहार म अयाय, अनाचार और स्वाय साधन के वतमान रहने पर कोई भी राष्ट्रीय जीवन विकसित नहीं हो सकता । अतः, स्वामी दयानन्द का आत्मिक जीवन, न केवल मृत्यु भय से नाण पाने का, अपितु सामाजिक और राष्ट्रीय जीवन म नतिक भावनाओं के अनुप्रवेश का माग भी हमारे सामने स्पष्टता स व्यक्त करता है । भौतिक आधार पर परिपुष्ट होकर भी राष्ट्रवाद एक मनोवज्ञानिक और आध्यात्मिक वृत्ति है । सांस्कृतिक सामष्टिकता से राष्ट्रवाद परिपुष्ट होता है, किंतु इस आध्यात्मिक वृत्ति और सामष्टिक चैतन्य के निमित्त आत्मभाव का बोध आवश्यक है । यजुर्वेद म कहा गया है—

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मैवानुपश्यति ।

सबभूतेषु चात्मानं ततो न विचिकित्सति ॥

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूदविजानत ।

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यत ॥ [यजुर्वेद, 40/67]

स्पष्ट है कि आत्मवत्ता का निश्चित सासारिक परिणाम है—सबभूतों के कल्याण की आराधना । सबभूतकल्याणवाद के माग में राष्ट्रवाद एक निश्चित और आवश्यक सीढ़ी है । दयानन्द का आत्मिक जीवन यदि एक ओर राष्ट्रवाद को मजबूत करता है, तो दूसरी ओर राष्ट्रवाद स भी अधिक उत्कृष्ट विद्यालतर वृत्ती से एकात्मता का सन्देश देता है ।

शरीरयोग, विज्ञानयोग और आत्मयोग की समन्वित साधना बताती है कि स्वामी दयानन्द का जीवन विद्याल समन्वय का अभिदर्शन करता है । वेदकाल म ब्रह्मशक्ति और क्षत्राति का

विहित मानन हुए भी श्रमि दयानन्द और प्लेटो का यह सिद्धान्त स्वीकारणीय है कि पिता व श्वर म उही ग्रन्थ का स्थापितना चाहिए जिनसे तजम्बिना, थोरता, स्वयमनुरक्ति, राष्ट्रसवा, पर मायवृत्ति आदि याता का मण्डा होता है। राष्ट्रिय जीवन की आधारभूत शिक्षा पर अनिसय ध्यान देना और शील तथा स्वयमदक्षता का अनुमन्धान करना सामूहिक उन्नति के लिए परम आवश्यक है।

महापि दयानन्द ने शरीरयोग और विज्ञानयोग के साथ-साथ आत्मयोग की भी आराधना की थी। वेबल जड प्रकृति के सम्बन्ध में जागृता प्राप्त करके से कुछ शाश्वत फल नहीं मिलता। पश्चिमी देशों में प्रायः, पाँच सौ वर्षों से विज्ञान की अप्रतिहत उन्नति का कारण, जीवन यापन करने के प्रकार में विस्मयकारी स्फातर हुए हैं। प्राकृतिक शक्तियाँ पर अपना प्रभाव व्यक्त करने में मनुष्य समर्थ हुआ है। परन्तु, भौतिक युगांतर के बावजूद पार्थिव और आसुरी वृत्ति में नियंत्रण के अभाव में मानव-समाज में भयानक बाह्य बाह्य मचा हुआ है। सम्पत्ता के सभ्रमण और पतन की आयाज मुतायी पड़ती है और निराशा, अनुत्साह और जागतिक विषाद से आज का बौद्धिक यातावरण परिपूर्ण है। चाहे हम पश्चिमी देशों का व्यवहारवादी (Pragmatic) या तार्किक विवेकात्मकवादी (Logical Positivism) या जीवनवादी (Existentialism) या घटनावादी (Phenomenology of Husserl), कोई भी दार्शनिक विचार लें, सबमें हम मानव-जीवन के उन्नयनकारी जादूओं के सम्बन्ध में निराशा मिलती है। प्रकृति की प्रक्रिया के अनुशीलन में इतनी अधिष्ठा व्यस्तता है कि मानव जीवन के विस्तार उद्देश्यों का कोई ज्ञान ही नहीं रह गया है। सङ्घ जाल और विकल्प का अधिष्ठा प्रायल्य है और यूरोप और अमरीका के बुद्धिजीवी सशयप्रस्त होकर मानव जीवन का उद्देश्य शायद पूर्णतः भूल चुके हैं। यह ठीक है कि धन और वैज्ञानिक शक्ति की प्रचुरता के कारण और तज्जनित सासारिक सुखों की योग्यता की अपरिमित क्षमता के कारण पश्चिमी बुद्धिजीवी वर्ग का यह आध्यात्मिक स्वावसापन उतना उग्र और चिन्ताजनक नहीं प्रतीत होता है, तथापि गम्भीरता से देखने पर कम से कम एक कमी अवश्य मालूम पड़ती है। श्रद्धा दयानन्द का विज्ञान केवल शाब्दिक नहीं था, अपितु जिज्ञा सत्त्वाड्डया का वे जगत में प्रचार और प्रसार करना चाहते थे उनको अपने वैयक्तिक जीवन में साक्षात्कृत करना भी उनका पुरुषार्थ था। श्रद्धा वही है जिस सत्य का यथातथ्य दर्शन हो। यह ठीक है कि सीमित मानव की ज्ञान-प्रक्रिया में सम्पूर्ण सत्य नहीं समा सकता है, तथापि भौद्धिकता और जीवन में समन्वय और सन्तुलन करना श्रद्धा का काम है। आज सूक्ष्म अथवा स्पूल रूप से एक विद्वान् जडवाद यूरोपीय और अमरीकी ज्ञान का आश्रित कर रहा है। मेरी समझ में प्रकृति का पाश से भागना अथवा प्रकृति पर नियन्त्रण करना ही असंभव है। आवश्यकता है कि मानव की आत्मबोध हो। जब तक मनुष्य पक्षियों से अधिक मूल्यवान् और तत्त्वतः विभिन्न अपनी आत्मा का नहीं समझता तब तक ऐसा मानना चाहिए कि उसे आत्मज्ञान नहीं है। आत्मबोध की शिक्षा की आवश्यकता पर सुकृत, शक्कर और दयानन्द ने बहुत बल दिया है। शास्त्राथ महारथी और महान् बौद्धिक विजेता हान के साथ ही साथ स्वामी दयानन्द आत्मवान् पुरुष थे। काट और स्पेंसर ने अज्ञत अज्ञेयवाद का प्रचार किया है। किन्तु स्वामी दयानन्द ने बताया है कि पवित्र जीवन से जीवन की पूर्णता और समग्रता का बोध होता है। भारतीय सनातन परम्परा में आस्था रखते हुए श्रद्धा ने योग का उपदेश दिया और बताया कि मानव-जीवन के चरम विकास के लिए समाधिप्रसिद्ध आवश्यक है। मनुष्य की मयकरता का स्वयं बेदनीय पश्चिम उल्टे अपने आका और वहन के असामयिक निधन से भिन्न चुका था। स्वयं अपनी मनुष्य के समय श्रद्धा अवचलित रहे और ईश्वर की आज्ञा और इच्छा के अनुकूल अपने को समर्पित कर दिया। उस समय के प्रत्यक्षदर्शी पुरुषों का ऐसा ही कथन है। मनुष्य के समय इस प्रकार अनादोलित रहना इस बात का प्रमाण है कि श्रद्धा ने आत्मिक और आध्यात्मिक प्रदेशों में भी अवश्य विजय प्राप्त की थी। हम महान् आवश्यकता होता है जब हम आज मुनते हैं कि देश पक्षिष्ट वशानिक आत्महत्या कर लेते हैं। यह इसी कारण सम्भव होता है कि उद्देश्य सत्यमान नहीं है। ऐसी अवस्था में केवल भौतिक ज्ञान से हम अथवा हा जानी है। सासारिक वस्तुओं का पारदर्शी विज्ञान प्राप्त होने पर भी यह हम सबका निराशा और मयप्रस्त कर सकते हैं। करने के समय भूतानी महामा

मुकरात अत्यन्त धीर था । दीध निवाय के महापरिनिवाण सूत्र में बताया है कि मरणकाल में महात्मा बुद्ध पूणत धीरमति और स्थितप्रज्ञ थे । क्षांति और गम्भीर तेज से वे युक्त थे । इससे मालूम पड़ता है कि सम्भवतः अनात्मवादी बुद्ध को भी किसी विशिष्ट तार्त्विक सत्य की उपलब्धि अवश्य हुई थी ।

अवश्यमेव आत्मिक उन्नयन से जीवन-मय आलोकित होता है और विकट परिस्थितियाँ में भी मानव कृतव्यसिल रहता है । इसी आत्मिक उन्नति के कारण ही स्वामी दयानन्द जनेक प्रलोभनों और मया का ठुकरा और कुचल सके । आत्मज्ञान के अभाव में अहंकार और अस्मिता से आविष्ट हो मनुष्य मोह, मत्सर, विषय वासना और लोभ में लिप्त हो जाता है । इस कारण उसके व्यक्तित्व में विभक्तता (Schizophrenia) दिखायी पड़ती है । जीवन की समग्रता का उसे बोध नहीं रहता । मच्छा आत्मवान् वही है जो विशिष्ट सदादर्शों से अपने जीवन का अनुप्राणित और संचालित करता है । आत्मिक जीवन की वास्तविकता का क्षायद सबसे बड़ा प्रमाण मानव जीवन में आत्मबोध-प्रजनित रूपांतर के द्वारा व्यक्त होता है । यदि आत्मिक जीवन सत्य न होता तो धनलिप्त हिंसानिष्ठ, डाकू, विषमलिप्त, लम्पट, भागी आदि कदापि महात्मा नहीं बन सकते । तुलसीदास, महात्मा गांधी और श्रद्धानन्द का जीवन तथा भारत के पिछले इतिहास में वाल्मीकि का जीवन इसको प्रमाणित करता है कि 'आत्मिन' जीवन सत्य है । आत्मवान् पुरुषों के जीवन में जो क्षांति, जो स्थिर और विशाल गाम्भीर्य है वह अन्यत्र कदापि नहीं प्राप्त हो सकता । आत्मवान् पुरुष कभी भी क्षुद्रता और स्वाय में नहीं फँस सकता । वह अपने से विशालतर वृत्तों के साथ एकात्मता प्राप्त करता है । यदि उसके स्वाय और जनपद या राष्ट्र या जगत के स्वाय में सघर्ष होगा, तो वह स्वयं अपना क्षुद्र अहमावेषित स्वाय छोड़ देगा और सदैव पूणता की ओर अभिवृत्त करेगा । जगत में एकता, समानता और उच्चास्त्रयुक्त नानामुखता का प्रकटीकरण ही उसके जीवन का एकमात्र रूप हो जाता है । यदि ऐसा आत्मवान् पुण्य उत्पन्न हो तो इससे राष्ट्र धन्य हो जाता है । राष्ट्रीय जीवन के सम्यक् परिपालन के लिए अहमावेषित उत्तमगण आवश्यक है । मजिनी, वाशिगटन, तिलक आदि के जीवन में इसी अहमावेषितगण के द्वारा व्यापक जनकल्याण-करण का आदर्श चरितार्थ हुआ है । ऋषि दयानन्द का आत्मिक जीवन हमारी सामाजिक और राष्ट्रीय उन्नति के मार्ग का द्वार प्रशस्त करता है । जब तक हम आत्मिक जीवन का, आशिक ही सही, बाध नहीं होता है तब तक हम अमाय, अनाचार और स्वाय साधन से ऊपर नहीं उठ सकते । और, यह निश्चित है कि पारस्परिक व्यवहार में अमाय, अनाचार और स्वाय साधन के वर्तमान रहने पर कोई भी राष्ट्रीय जीवन विकसित नहीं हो सकता । अतः, स्वामी दयानन्द का आत्मिक जीवन, न केवल मनुष्य मय से ज्ञान पाने का, अपितु सामाजिक और राष्ट्रीय जीवन में नैतिक भावनाओं के अनुपवेश का मार्ग भी हमारे सामने स्पष्टता से व्यक्त करता है । नैतिक आधारों पर परिपुष्ट होकर भी राष्ट्रवाद एक मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक वृत्ति है । सांस्कृतिक सामष्टिकता से राष्ट्रवाद परिपुष्ट होता है, किन्तु इस आध्यात्मिक वृत्ति और सामष्टिक चैतन्य के निमित्त आत्मभाव का बोध आवश्यक है । यजुर्वेद में कहा गया है—

यन्तु सर्वाणि भूतायात्मयेवानुपश्यति ।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विचिन्तित्सति ॥

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूदविजानत ।

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यत ॥ [यजुर्वेद, 40/67]

स्पष्ट है कि आत्मवृत्त का निश्चित सांसारिक परिणाम है—सर्वभूतों के कल्याण की आराधना । सर्वभूतकल्याणवाद के मार्ग में राष्ट्रवाद एक निश्चित और आवश्यक सीढ़ी है । दयानन्द का आत्मिक जीवन यदि एक ओर राष्ट्रवाद को मजबूत करता है, तो दूसरी ओर राष्ट्रवाद से भी अधिक उत्कृष्ट विशालतर वृत्तों से एकात्मता का संदेश देता है ।

शरीरयोग, विज्ञानयोग और आत्मयोग की समन्वित साधना बताती है कि स्वामी दयानन्द का जीवन विशाल समन्वय का अमिटदर्शन कराता है । वेदकाल में ब्रह्मशक्ति और क्षत्रशक्ति के

समन्वय का त्रिआत्मक उदाहरण प्राप्त होता है। तत्तिरीयोपनिषद् में अन्नमय प्राणमय, मनोनय, विशानमय और आनन्दमय कोशा की प्रमश समन्वित माधना का उपदेश प्राप्त होता है। अपन प्रसिद्ध ग्रन्थ 'निबोमावियन एविवस' में अरस्तू ने कहा है कि केवल छात्रजीवन और राष्ट्रनेता का जीवन ही सवम्ब नहीं है। इस प्रकार के कममय जीवन से भी ऊपर तकपूण दिव्य विचिन्तन का जीवन है। आनन्द की व्याख्या करते हुए उसने कहा है कि शीलमुक्त कर्मों को सम्पन्न करना ही आनन्द का माग है। प्राचीन बर्दिक सस्कृति और यूनानी सस्कृति में समन्वय का आदश प्राप्त होता है। किन्तु, बौद्धों के अनात्मवाद और निर्वाणवाद तथा अद्वैतवादिवा के मायावाद के प्रचार के कारण भारतीय जीवन में यतिमाय और पलायनमाग का प्राबल्य हो गया। अतः निधमस की मिद्धि तो हुई और अपनी साधना से जगत को विस्मित करने वाले पुरष उत्पन्न तो हुए, किन्तु इसने हमारे राष्ट्र का प्राणमय जीवन कुछ निखिल अवश्य हो गया है। वेद और भीता में जिस निष्काम-कर्म योग का उपदेश किया गया है, वह हमारे सामने तात्त्विक ज्ञान और प्राणभूलिका शक्ति में समन्वय का माग प्रस्तुत करता है। मुसलमानों के शासन काल में जो अनेक अन्ना में हमारी लज्जाजनक पराजय हुई, उसके कारण देश में निमल जादशों का कुछ लोप-सा हो गया। दयानन्द, तिलक, विवेकानन्द, अरविन्द और गान्धी ने पुनरपि इस व्यापक स्वस्थ समन्वयवादी कमयाग की शिक्षा देकर भारतीय राष्ट्र का अत्यन्त महान् उपकार किया है। मार्क्सवादियों के अभाव में जाति मतप्राप हो जाती है। कमयोग का अनुशीलन वैयक्तिक और राष्ट्रीय जीवन में जीवन शक्ति संचारित करता है। भगवान् श्रीकृष्ण के समान स्वामी दयानन्द का भी अपने लिए कुछ मासार्थिक कृतव्य या कोई प्राप्तव्य पदार्थ छीप नहीं रह गया था, तथापि लोक सत्रह और भूतकल्याण के लिए उन्होंने सदा यजुर्वेद के निम्नलिखित मन्त्र का अपने जीवन में त्रियाचयन किया —

कुवन्वह कमणि जिजीविषेऽत समा ।

एव त्वयि नायथेतोऽस्ति न कम लिप्यते नरे ॥ [यजुर्वेद, 40/2]

यदि वेदों को कमत्याग अभीष्ट रहना है तो कदापि ऐसा उपदेश वहाँ नहीं मिलता जसा कि यजुर्वेद में प्राप्त होता है —

वायुरतिलममृतमधेद भस्मात्तै शरीरम् ।

ऊँ नतो स्मर कृत स्मर कृता स्मर कृत स्मर ॥ [यजुर्वेद, 40/15]

अतः आवश्यक है कि मानव न केवल अमृत आत्मा के सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त करे, अपितु सम्बन्ध कर्मात् का भी पालन करे। इस प्रकार कर्मात् और वेदात् का समन्वय न केवल मानव के वैयक्तिक जीवन को उन्नत बनाता है अपितु राष्ट्र की सबविध उन्नति का भी प्रशस्त सहायक पथ आलोकित करता है।

स्वामी दयानन्द का अनुपम और बलवान् व्यक्तित्व इन प्रकार समन्वय-योग की उपासना के कारण, भारत के नूतन उत्थान में अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है। आज प्रायः सौ-सवा सौ वर्षों से भारतीय राष्ट्र का नूतन निर्माण हो रहा है। इस निर्माणकाल में विशाल आय बर्दिक आदर्शों की पुनः वेगवती उदघोषणा कर, दयानन्द ने सजनात्मिका शक्ति का प्रवाह किया है। विशाल समन्वयदर्शनी आदर्शधारा अवश्यमेव राष्ट्रीय जीवन को मजबूत और उदात्त बनाती है। प्राचीन आय आदर्शवाद, मनुष्य की वीर्य और ओज की प्राप्ति कर विशिष्ट आह्वति और अध्यवसाय में प्रवृत्त होने की शिक्षा देता था। किन्तु, माय ही साथ ऋत और सत्य की भी उपासना करने का मन्त्र प्रदान करता था। ऋत उस सनातन नैतिक और आध्यात्मिक विराट नियम का नाम है जो ममस्त जगत को विघटन किये हुए है। साधु बड़ी है जो ऋत के स्वस्तिप्रदायक पथ का अनुसरण करता है। व्रत, दीप्ता, आजव और श्रद्धा के सहार ही कर्तु का अनुसरण सम्भव है। धा और रथि की प्राप्ति के लिए कुटिल माग का त्याग और सुपथ पर आरोहण अत्यन्त आवश्यक है। इसी रथि की उपासना करने से कल्याण का प्रमाण होता है। स्वामी दयानन्द भारत की दीन हीन दशा से दुखी होकर इस देश को प्राण, रथि और ऋत के माग के अनुसरण का सन्देश दे पाये हैं। अविधात गति से, इस ऋतावेपां प्राणरयिसहायक माग को, अपने जीवन में क्रियावित और भारतीय

जीवन में प्रचारित करने में ही ऋषि का जीवन व्यतीत हुआ। विराट् श्रेयवाद से उनका जीवन अनुप्राणित था और अपने व्यक्तित्व को तेजस्वी आगराष्ट्र के निर्माण का वे नमूना बनाना चाहते थे। केवल प्रचार ही सर्वस्व नहीं है, प्रचार भी प्रभावशाली तभी बनता है जब उसके पीछे निमल व्यक्तित्व की साधना बतमान हो। दयानन्द के जीवन में यह व्यक्तित्व निखरा हुआ रूप धारण करता है।

केवल शक्तिवाद ऐतिहासिक दृष्टि से अकल्याणकारी है। शक्ति की अनियंत्रित उपासना शक्ति-माधको का परामव कर टालती है। एक जमाना था जब असीरिया के सम्राटों ने पश्चिमी एशिया में और मंगोलों ने पूर्वी एशिया में साम्राज्यवादी व्यवस्था की पुष्टि कर शक्तिवाद का नग्न रूप उपस्थित किया था, किन्तु सहारक काल ने बड़ी क्रूरता से उनका सत्यानाश कर डाला। महाघ रावण, दुर्योधन और सीजर के भीषण अन्त से हमें शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए। शक्तिवाद कुछ दिना तक भले ही टिक जाय, किन्तु इसकी उद्दामता और भयकरता के कारण अवश्य ही इसके विरोध में प्रतिन्यात्मक आन्दोलन आरम्भ हो जाते हैं। यदि एकात्मत शक्तिवाद व्यावहारिक दृष्टि से हेय है, तो दूसरी ओर एकान्तत विनयवाद भी अनन्युदय का प्रदाता है। भारतीय संस्कृति मध्ययुग में आत्मवाद और आदर्शवाद का प्रचार करती रही, किन्तु वेदांत और माध्यमिक दर्शन तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टि से अत्यंत उत्कृष्ट रहते हुए भी यवना के आक्रमण को कुचलन में हम कोई ऐतिहासिक प्रेरणा नहीं प्रदान कर सके। नालंदा विश्वविद्यालय मध्ययुगीन शिक्षण-संस्थाओं का शीर्षस्थान था, किन्तु कुछ मुट्ठी भर विदेशी यवना ने उसको भिँट्टी में मिला दिया। इससे मालूम पड़ता है कि सत्तार में जीवित रहन के लिए केवल वैराग्यवाद, मायावाद, निर्माणवाद, शून्यवाद आदि में काम नहीं चलेगा। शील, शमय, विषयना पर आधारित उच्च स्तर का तत्त्वज्ञान कुछ शान्तिचेता स्वविरा के लिए भले ही उपयुक्त हो, किन्तु सामाजिक और राजनीतिक स्तर पर हम शक्तिवाद और विनयवाद का समन्वय करना ही पड़ेगा। न तो केवल शक्ति से दोषस्थायिनी सफलता मिल सकती है और न केवल विनय से इन विघ्नकारिणी शक्तियों का सामना कर सकते हैं। उत्तरी भारत के भ्रमण के सिलसिले में स्वामी दयानन्द ने भारत के परामव का दृष्टा था, अतएव उन्होंने उस वैदिक आदर्शवाद की उद्घोषणा की जो समन्वयदर्शी है। यजुर्वेद के मंत्र 'मयुरसि मयू मयि घेहि पर भाष्य करते हुए दयानन्द ने लिखा है ' परमेश्वर। स्व मयुदुष्टाप्रति नोषकृदमि मय्यपि स्वमत्तया दुष्टाप्रति मयू घेहि।' अथवा भी उन्होंने लिखा है कि परम पुरोपाय से सम्राट पद और राज्यश्री को प्राप्त करना चाहिए। उनके अनुसार 'यायपालनावित पराक्रम और निमयता तथा निर्दिनता भी अपेक्षित है। इस प्रकार स्पष्ट है कि स्वामीजी केवल शुष्क वैराग्य और तथाकथित वैराग्य नहीं थे। अक्सर अनेक बरागी अपने मन की प्रबोध करने के लिए घोर वैतर्क्य और सत्तार की चरम उत्तारता की गाथा गान लगते हैं। कबीरदास ऐसे वैरागियों के अग्रगण्य थे। भले ही आज कबीर के रहस्यवाद पर टीकाएँ रचकर हम लोग डाक्टर की उपाधि प्राप्त कर लें किन्तु कबीर की साक्षियों के आधार पर एक नूतन भविष्योन्मुख सशक्त राष्ट्र की स्थापना नहीं की जा सकती है। महर्षि दयानन्द का समन्वय के पक्षपाती थे जिसका त्रियायवयन रामायणकालीन और महाभारतकालीन भारत में हुआ जब इस देश में भीष्म और कृष्ण ने समान योद्धा, तत्त्वज्ञानी तथा राम और युधिष्ठिर के समान धर्मराज उत्पन्न हुए थे। दयानन्द के जीवन चरित का पढ़ने से मुझे स्थिर महाभारतकालीन आधावत के तज का स्मरण हो जाता है और आय चरित की महत्ता और वंशवान उत्पन्न का दर्शन होता है।

वैदिक आदर्शों की पुनरुपि भारत और जगत में चरिताय करने का महान् स्वामी दयानन्द का विलक्षण प्रयत्न करता है। किन्तु वेदा की ओर प्रत्यावर्तन का विचार कोई प्रतिन्याय या प्रतिराय का मदेश नहीं है। जीवन के प्रत्यक्ष क्षण का घोर समन्वय में ध्वनीय करने वाला निधिलता और सुम्नी का मदेश कंस दे सकता था? एतत्तत्त्वज्ञान में कहा है परवति—आगे बढ़ो, आगे बढ़ो। कठोपनिषद् में कहा है—'उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वद का सदा' है कि हम काम करते हुए अदीन रहकर भी वय और उमा भी अधिक

समन्वय का त्रियात्मक उदाहरण प्राप्त होता है। तैत्तिरीयोपनिषद् में अन्नमय प्राणमय, मनोनय, विज्ञानमय और आनन्दमय कोशा की क्रमशः समन्वित साधना का उपदेश प्राप्त होता है। अपन प्रसिद्ध ग्रंथ 'निकोमाकियन एथिक्स' में अरस्तू ने कहा है कि केवल साधनजीवन और राष्ट्रनेता का जीवन ही सम्भव नहीं है। इस प्रकार के कममय जीवन से भी ऊपर तकपूण दिव्य विचिन्तन का जीवन है। आनन्द की व्याख्या करते हुए उसने कहा है कि शीलयुक्त कर्मों की सम्पन्न करना ही आनन्द का माग है। प्राचीन वैदिक सस्कृति और यूनानी सस्कृति में समन्वय का आदर्श प्राप्त होता है। किन्तु, बौद्धों के अनात्मवाद और निर्वाणवाद तथा अद्वैतवादियों के भावावाद के प्रचार के कारण भारतीय जीवन में यतिमाग और पलायनमाग का प्रारम्भ हो गया। अतः त्रिधेयस् की सिद्धि तो हुई और अपनी साधना से जगत का विस्मित करने वाले पुरुष उत्पन्न तो हुए, किन्तु इससे हमारा राष्ट्र का प्राणमय जीवन कुछ स्थिर अवश्य हो गया है। वेद और गीता में जिस निष्काम-कर्म योग का उपदेश किया गया है, वह हमारे सामने तात्त्विक ज्ञान और प्राणमूलिका शक्ति में समन्वय का माग प्रस्तुत करता है। मुसलमानों के शासन काल में जो अनेक क्षेत्रों में हमारी लज्जाजनक पराजय हुई, उनके कारण देश में निम्न आदर्शों का कुछ लोप-सा हो गया। दयानन्द, तिलक, विवेकानन्द, अरबिन्द और गांधी ने पुनरपि इस व्यापक स्वस्थ समन्वयवादी कर्मयोग की शिक्षा देकर भारतीय राष्ट्र का अत्यन्त महान् उपकार किया है। सात्त्विक आदर्शों के अभाव में जाति भूतप्राय हो जाती है। कमयोग का अनुशीलन व्यक्ति और राष्ट्रीय जीवन में जीवन् शक्ति संचारित करता है। भगवान् श्रीकृष्ण के समान स्वामी दयानन्द का भी अपने लिए कुछ सासारिक कतव्य था कोई प्राप्तव्य पदार्थ लोप नहीं रह गया था, तथापि लोक सग्रह और भूतकल्याण के लिए उन्होंने सबदा यजुर्वेद के निम्नलिखित मन्त्र का अपने जीवन में त्रियायवर्ण किया —

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेऽज्जत समा ।

एव ह्यपि नाययेतोऽस्ति न कर्म लिप्यत नर ॥ [यजुर्वेद, 40/2]

यदि वेदों को कर्मत्याग अभीष्ट रहता है तो कदापि ऐसा उपदेश वहाँ नहीं मिलता जैसा कि यजुर्वेद से प्राप्त होता है —

वायुरनिलममृतमधेद भस्मात्तं शरीरम् ।

अं जतो स्मर कृत स्मर जतो स्मर कृत स्मर ॥ [यजुर्वेद, 40/15]

अतः आवश्यक है कि मानव न केवल अमृत आत्मा के सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त करे, अपितु सम्पूर्ण कर्मात् का भी पान करे। इस प्रकार कर्मात् और वेदात् का समन्वय न केवल मानव के व्यक्ति जीवन को उन्नत बनाता है, अपितु राष्ट्र की सविविध उन्नति का भी प्रशस्त मशक्त पथ आलोकित करता है।

स्वामी दयानन्द का अनुपम और बलवान् व्यक्तित्व, इस प्रकार समन्वय-योग की उपासना के कारण, भारत के नूतन उत्थान में अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है। आज प्रायः सौ-सवा-सौ-वर्षों से भारतीय राष्ट्र का नूतन निर्माण हो रहा है। इस निर्माणकाल में विशाल आय वैदिक आदर्शों की पुनः वगवती उद्घोषणा कर, दयानन्द ने सज्जातिभक्त शक्ति का प्रवाह किया है। विशाल समन्वयदर्शनी आदर्शधारा अवश्यमय राष्ट्रीय जीवन को मजबूत और उदात्त बनाती है। प्राचीन आय आदर्शवादी, मनुष्य का धर्म और ओज की प्राप्ति कर विशिष्ट जाकृति और अध्यवसाय में प्रवृत्त होने की शिक्षा देता था। किन्तु साथ ही साथ श्रुत और सत्य की भी उपासना करने का मन्त्र प्रदान करता था। श्रुत उम सनातन नैतिक और आध्यात्मिक विराट नियम का नाम है जो समस्त जगत् की विपूत विम हुण हैं। साधु वही है जो श्रुत के स्वस्तिप्रदायक पथ का अनुसरण करता है। प्रत, दीक्षा, आजव और धर्मा के सहार ही शत्रु का अनुसरण सम्भव है। श्री और रवि की प्राप्ति के लिए बुद्धिमान माग का त्याग और सुषण पर आरोहण अत्यन्त आवश्यक है। इमी रवि की उपासना करने ॥ कल्याण का प्रमाण होता है। स्वामी दयानन्द भारत की दीन-हीन दशा से दुःखी हाकर दम देन का प्राण, रवि और श्रुत के माग के अनुसरण का सन्देश दे गये हैं। अवि-ध्यात मनि स दस क्रता-वेधी प्राणरविमाधक माग का, अपन जीवन में त्रियायवर्ण और भारतीय

जीवन में प्रचारित करने में ही ऋषि का जीवन व्यतीत हुआ। विराट श्रेयवाद से उनका जीवन अनुप्राणित था और अपने व्यक्तित्व को तेजस्वी आपराष्ट्र के निर्माण का वे नमूना बनाना चाहते थे। केवल प्रचार ही सबस्व नहीं है, प्रचार भी प्रभावशाली तभी बनता है जब उसके पीछे निमल व्यक्तित्व की साधना वतमान हो। दयानन्द के जीवन में यह व्यक्तित्व निखरा हुआ रूप धारण करता है।

केवल शक्तिवाद ऐतिहासिक दृष्टि से अकल्याणकारी है। शक्ति की अनियंत्रित उपासना शक्ति-माषको का परामव कर टालती है। एक जमाना था जब असीरिया के सम्राटों ने पश्चिमी एशिया में और मगोला ने पूर्वी एशिया में साम्राज्यवादी व्यवस्था की पुष्टि कर शक्तिवाद का मूल दृश्य उपस्थित किया था, किन्तु सहारक काल ने बड़ी क्रूरता से उनका सत्यानाश कर डाला। महाघ रावण, दुर्योधन और सीजर के भीषण अंत से हम शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए। शक्तिवाद कुछ दिना तक भले ही टिक जाय, किन्तु इसकी उद्दामता और भयकरता के कारण अवश्य ही इसके विरोध में प्रतिन्यात्मक आंदोलन आरम्भ हो जाते हैं। यदि एकांत शक्तिवाद व्यावहारिक दृष्टि से हेय है, तो दूसरी ओर एकांत विनयवाद भी अनम्युदय का प्रदाता है। भारतीय संस्कृति मध्ययुग में आत्मवाद और आदशवाद का प्रचार करती रही, किन्तु वेदांत और माध्यमिक दशन तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टि से अत्यंत उत्कृष्ट रहते हुए भी यवनों के आक्रमण को कुचलने में हम कोई ऐतिहासिक प्रेरणा नहीं प्रदान कर सके। नालंदा विश्वविद्यालय मध्ययुगीन शिक्षण संस्था का शीपस्थान था, किन्तु कुछ मुट्टी भर विदेशी यवनों ने उसको मिट्टी में मिला दिया। इससे मालूम पड़ता है कि ससार में जीवित रहने के लिए केवल वैराग्यवाद, मायावाद, निर्मणिवाद, शून्यवाद आदि से काम नहीं चलेगा। शील, क्षम्य, विषयना पर आधारित उच्च स्तर का तत्त्वज्ञान कुछ शांतचेता स्थविरा के लिए भले ही उपयुक्त हो, किन्तु सामाजिक और राजनीतिक स्तर पर हम शक्तिवाद और विनयवाद का समन्वय करना ही पड़ेगा। न तो केवल शक्ति से दीघस्थायिनी सफलता मिल सकती है और न केवल विनय से इन विघ्नकारिणी शक्तियों का सामना कर सकत है। उत्तरी भारत के भ्रमण के सिलसिले में स्वामी दयानन्द ने भारत के परामव को देखा था, अतएव उन्होंने उस वैदिक आदशवाद की उदघोषणा की जो समन्वयदर्शी है। यजुर्वेद के मंत्र 'मयुरसि मयु ममि धेहि' पर भाष्य करते हुए दयानन्द ने लिखा है 'परमेश्वर। त्वं मयुदुष्टाप्रति क्रोधकृदसि मय्यपि स्वसत्तया दुष्टाप्रति मयु धेहि।' अयन भी उन्होंने लिखा है कि परम पुरपाथ से सम्राट पद और राज्यश्री को प्राप्त करना चाहिए। उनके अनुसार मायपालनावित पराक्रम और निमयता तथा निर्दिनता भी अपक्षित है। इस प्रकार स्पष्ट है कि स्वामीजी केवल शुष्क वैयाकरण और तथाकथित वैरागी नहीं थे। अक्सर अनेक बरागी अपने मन की प्रवोध करने के लिए घोर वतर्ष्य और ससार की चरम असारता की गाथा गाने लगते हैं। कबीरदास ऐसे बरागीयों के अनुयायी थे। भले ही आज कबीर के रहस्यवाद पर टीकाएँ रचकर हम लोग डाक्टर की उपाधि प्राप्त कर लें, किन्तु कबीर की साखियों के आधार पर एक नूतन भविष्यो-मुख सशक्त राष्ट्र की स्थापना नहीं की जा सकती है। महर्षि दयानन्द उस समन्वय के पक्षपाती थे जिसका क्रियावयन रामायणकालीन और महाभारतकालीन भारत में हुआ, जब इस देश में भीष्म और कृष्ण के समान योद्धा, तत्त्वज्ञानी तथा राम और युधिष्ठिर के समान धर्मराज उत्पन्न हुए थे। दयानन्द के जीवन चरित को पढ़ने से मुझे स्वयं महाभारतकालीन आर्यावत के तेज का स्मरण हो जाता है और आय चरित की महत्ता और वेगवान उत्पत्ति का दशन होता है।

वैदिक आदर्शों को पुनरपि भारत और जगत में चरिताय करने का सदेश स्वामी दयानन्द का वलक्षण प्रकट करता है। किन्तु वेदा की ओर प्रत्यावतन का विचार कोई प्रतिप्रिया या गति-रोध का सदेश नहीं है। जीवन के प्रत्येक क्षण को घोर उपयोग में व्यतीत करने वाला पुरुष विप्लवता और सुस्ती का सदेश कैसे दे सकता था? ऐतरेय ब्राह्मण में कहा है—'चरवेति चरवेति—आगे बढ़ो, आगे बढ़ो। कठोपनिषद् में कहा है—'उत्तिष्ठन जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत।' वेद का सदेश है कि हम कार्य करत हुए अदीन रहकर सोच और उससे भी अधिक जीने की इच्छा

समन्वय का त्रिधात्मक उदाहरण प्राप्त होता है। तैत्तिरीयोपनिषद् में अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय काशा की त्रयश समन्वित साधना का उपदेश प्राप्त होता है। अपन प्रसिद्ध ग्रन्थ 'निबोमाधियन एथिक्स' में अरस्तू ने कहा है कि केवल धार्मिकजीवन और राष्ट्रनता का जीवन ही सबस्व नहीं है। इस प्रकार के वयमय जीवन से भी ऊपर तत्त्वपूर्ण दिव्य विचिन्तन का जीवन है। आनन्द की व्याख्या करते हुए उमने कहा है कि शीलयुक्त कर्मों को सम्पन्न करना ही आनन्द का माग है। प्राचीन वैदिक सस्कृति और यूनानी सस्कृति में समन्वय का आदर्श प्राप्त होता है। किन्तु, बोद्धा के अनात्मवाद और निर्वाणवाद तथा अद्वैतवादियों के मायावाद के प्रचार के कारण भारतीय जीवन में यतिमाग और पलायनमाग का प्रावृत्त्य हो गया। अतः निश्चयस की सिद्धि तो हुई और अपनी साधना से जगत को विन्मत्त करने वाले पुरुष उत्पन्न तो हुए, किन्तु इसमें हमारे राष्ट्र का प्राणमय जीवन कुछ शिथिल अवस्थ हो गया है। वेद और गीता में जिस निष्काम-कर्म योग का उपदेश किया गया है, यह हमारे सामने सात्त्विक ज्ञान और प्राणमूर्तिका शक्ति में समन्वय का माग प्रस्तुत करता है। मुसलमानों के शासन काल में जो अनेक क्षेत्रों में हमारी सज्जनन पराजय हुई, उससे कारण देश में निम्न जादशों का कुछ सोप-सा हो गया। दयानन्द, तिलक, विवेकानन्द, अरविन्द और गांधी ने पुनरपि इस व्यापक स्वस्थ समन्वयवादी कर्मयोग की शिक्षा देकर भारतीय राष्ट्र का अत्यन्त महान् उपकार किया है। सात्त्विक आदर्शों के अभाव में जाति मतप्राप हो जाती है। कर्मयोग का अनुशीलन वैयक्तिक और राष्ट्रीय जीवन में जीवन शक्ति संचारित करता है। भगवान् श्रीकृष्ण के समान स्वामी दयानन्द का भी अपन लिए कुछ सासारिक कृतव्य या कोई प्राप्तव्य पदार्थ छेप नहीं रह गया था, तथापि लोक सग्रह और भूतकल्याण के लिए उन्होंने सदा यजुर्वेद के निम्नलिखित मन्त्र का अपने जीवन में क्रिया-वर्णन किया —

कुचलेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छत समा ।

एव त्वमि नायमेतौऽस्ति न कम सिष्यत नरे ॥ [यजुर्वेद, 40/2]

यदि वेदों को कमत्याग अनीष्ट रहता है तो कदापि ऐसा उपदेश वहाँ नहीं मिलता जसा कि यजुर्वेद से प्राप्त होता है —

वायुरनिलममृतमयेद भस्मात्तं शरीरम् ।

ऊं क्रनो स्मर क्रतु स्मर क्रतो स्मर क्रतु स्मर ॥ [यजुर्वेद, 40/15]

अन आवश्यक है कि मानव न केवल अमृत आत्मा के सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त करे, अपितु सम्यक् कर्मात् का भी पालन करे। इस प्रकार कर्मात् और वेदात् का समन्वय न केवल मानव के वैयक्तिक जीवन का उन्नत बनाता है अपितु राष्ट्र की सबविध उन्नति का भी प्रशस्त सशक्त पथ आलाकित करता है।

स्वामी दयानन्द का अनुपम और बलवान् व्यक्तित्व, इस प्रकार समन्वय-योग की उपासना के कारण, भारत के नूतन उत्थान में अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है। आज प्रायः सौ सवा-सौ वर्षों से भारतीय राष्ट्र का नूतन निर्माण हो रहा है। इस निर्माणकाल में विशाल आय वैदिक आदर्शों की पुनः वेगवती उदघाषणा कर, दयानन्द ने सज्जनानिका शक्ति का प्रवाह किया है। विशाल समन्वयदर्शनी आदर्शधारा अवश्यमेव राष्ट्रीय जीवन का मजबूत और उदात्त बनाती है। प्राचीन आय आदर्शवाद, मनुष्य की वीम और ओज की प्राप्ति कर विशिष्ट आकृति और अध्यवसाय में प्रवृत्त होने की शिक्षा देता था। किन्तु साथ ही साथ ऋत और सत्य की भी उपासना करने का मन्त्र प्रदान करता था। ऋत उस सनातन नैतिक और आध्यात्मिक विराट नियम का नाम है जो समस्त जगत को विधत् किये हुए है। साधु वही है जो ऋत के स्वस्तिप्रदायक पथ का अनुसरण करता है। अतः दीक्षा आजव और श्रद्धा के सहारे ही ऋतु का अनुसरण सम्भव है। धी और रयि की प्राप्ति के लिए कुटिल माग का त्याग और सुपथ पर आरोहण अत्यन्त आवश्यक है। स्वामी दयानन्द ने इस उपासना करने स कल्याण का प्रसाधन होता है। स्वामी दयानन्द ने सौ रयि की स दुवी हाकर इस देश को प्राण, रयि और के माग थात गति स, इस ऋतावेपी के

जीवन में प्रचारित करने में ही ऋषि का जीवन व्यतीत हुआ। विराट् श्रेयवाद से उनका जीवन अनुप्राणित था और अपने व्यक्तित्व को तेजस्वी आराध्य के निमाण या वे नमूना बनाना चाहत थे। केवल प्रचार ही सत्य नहीं है, प्रचार भी प्रमाणावली तभी बनता है जब उसके पीछे निमल व्यक्तित्व की माधना यत्नमान है। दयानन्द के जीवन में यह व्यक्तित्व निरंतर हुआ रूप धारण करता है।

केवल शक्तिवाद ऐतिहासिक दृष्टि से अपर्याप्तकारी है। शक्ति की अनियंत्रित उपासना शक्ति-भाषका का परामर्श पर टालती है। एक जमाता या जन अमीरिया के सम्राट् ने पश्चिमी एशिया में और मगाना न पूर्वी एशिया में साम्राज्यवादी व्यवस्था की पुष्टि कर शक्तिवाद का मग्न दृश्य उपस्थित किया था, किन्तु सहारण काल न बड़ी शूरता से उनका सत्यानाश कर डाला। महापराजय, दुर्घोषण और गीजर के भीषण अंत से हम गिना प्रहण करनी चाहिए। शक्तिवाद कुछ दिना तक मने ही टिक जाय, किन्तु हमकी उद्दामता और मयवृत्ता के कारण अवश्य ही इसके विरोध में प्रतिश्रियात्मक आंदोलन आरम्भ हो जाते हैं। यदि एकांततः शक्तिवाद व्यावहारिक दृष्टि से हेय है, तो दूसरी ओर एकांततः विनयवाद भी अनभ्युदय का प्रदाता है। भारतीय संस्कृति मध्ययुग में आत्मवाद और आदरावाद का प्रचार करती रही, किन्तु वेदांत और माध्यमिक दशन तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टि से अत्यंत उत्कृष्ट रहत हुए भी यवना के आक्रमण को कुचलने में हम कोई ऐतिहासिक प्रेरणा नहीं प्रदान कर सके। नानदा विद्वद्विद्वानय मध्ययुगीन शिक्षण-सम्याभा का शीपस्थान था, किन्तु कुछ मुट्ठी भर विदेशी यवना न उसको मिट्टी में मिला दिया। इससे मालूम पड़ता है कि ससार में जीवित रहने के लिए केवल वैराग्यवाद, मायावाद, निर्माणवाद, शून्यवाद आदि स काम नहीं चलेगा। गीत, रामय, विषयना पर आधारित उच्च स्तर का तत्त्वज्ञान कुछ शांतचेता स्थविरा के लिए भले ही उपयुक्त हो, किन्तु सामाजिक और राजनीतिक स्तर पर हम शक्तिवाद और विनयवाद का समन्वय करना ही पड़ेगा। न तो केवल शक्ति से दीघस्यायिनी सफलता मिल सकती है और न केवल विनय से ही विघ्नकारिणी शक्तियाँ का सामना कर सकत हैं। उत्तरी भारत के भ्रमण के सिलमिले में स्वामी दयानन्द ने भारत के परामर्श का देखा था, जतएव उन्होंने उन वैदिक आदर्शवाद की उद्घोषणा की जो समन्वयदर्शी है। यजुर्वेद के मन्त्र 'मयुरसि मयु मयि धेहि पर भाष्य करते हुए दयानन्द ने लिखा है 'परमन्वर। त्व मयुदुष्टाप्रति श्रोत्रदृष्टि मय्यपि स्वसत्तमा दुष्टाप्रति मयु धेहि।' अयत्र भी उन्होंने लिखा है कि परम पुरुषाथ से सम्राट् पद और राज्यश्री को प्राप्त करना चाहिए। उनका अनुसार 'मायपालनाथित पराक्रम और निमयता तथा निर्दिनता भी अपक्षित है। इस प्रकार स्पष्ट है कि स्वामीजी केवल शून्य वैचारिक और तयाव्यथित वैरागी नहीं थे। अक्सर अनेक वैरागी अपने मन की प्रवोध करने के लिए घोर वीतण्य और ससार की चरम असारता की गाथा गान लगत हैं। कबीरदास ऐसे धरागिषा के अनुभा थे। भले ही आज कबीर के रहस्यवाद पर टीकाएँ रचकर हम लोग डाक्टर की उपाधि प्राप्त कर ले, किन्तु कबीर की साखियों के आधार पर एक नूतन भविष्योमुख सशक्त राष्ट्र की स्थापना नहीं की जा सकती है। महर्षि दयानन्द उस समन्वय के पक्षपाती थे जिसका त्रियावयव रामायणकालीन और महाभारतकालीन भारत में हुआ जब इस देश में भीष्म और कृष्ण के समान योद्धा, तत्त्वज्ञानी तथा राम और युधिष्ठिर के समान धर्मराज उत्पन्न हुए थे। दयानन्द के जीवन चरित का पढ़ने से मुझे स्वयं महाभारतकालीन आर्यावत के तज का स्मरण हो जाता है और आय चरित की महत्ता और वेगवान उत्कष का दशन होता है।

वैदिक आदर्शों की पुनरपि भारत और जगत में चरिताथ करने का सन्देश स्वामी दयानन्द का वलक्षण्य प्रकट करता है। किन्तु वेदों की ओर प्रत्यावतन का विचार कोई प्रतिश्रिया या गति-रोध का सन्देश नहीं है। जीवन के प्रत्येक क्षण को घोर कमयोग में व्यतीत करने वाला पुरुष शिथिलता और सुस्ती का सन्देश कैसे दे सकता था ? ऐतरेय ब्राह्मण में कहा है—'चरेवेति चरयति—आगे बढ़ो, आगे बढ़ो। कठोपनिषद् में कहा है—'उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत। वेद का सन्देश है कि हम बाध करते हुए अदीन रहकर सी वष और उससे भी अधिक जीने की इच्छा

समन्वय का क्रियात्मक उदाहरण प्राप्त होता है। तैत्तिरीयापनिषद् में अन्नमय प्राणमय, मनोनय, विज्ञानमय और आनन्दमय बोद्धा की त्रयता समन्वित साधना का उपदेश प्राप्त होता है। अपन प्रसिद्ध ग्रन्थ 'निबोमामियन एथिक्स' में अरस्तू ने कहा है कि वेबल क्षात्रजीवन और राष्ट्रनेता का जीवन ही सचस्व नहीं है। इस प्रकार के कममय जीवन से भी ऊपर तत्त्वपूर्ण दिव्य विचिन्तन का जीवन है। आनन्द की व्याख्या करत हुए उमने कहा है कि शीलयुक्त कर्मों को सम्पन्न करना ही आनन्द का माग है। प्राचीन वैदिक सस्त्रुति और यूनानी सस्त्रुति में समन्वय का आदर्श प्राप्त होता है। किन्तु, बोद्धा के अनात्मवाद और निर्वाणवाद तथा अद्वैतवादियों के मामावाद के प्रचार ने कारण भारतीय जीवन में यतिमार्ग और यत्नायनमाग का प्रावल्य हा गया। अतः नियमस की सिद्धि ता हुई और अपनी साधना से जगत को विस्मित करने वाले पुरुष उत्पन्न ता हुए, किन्तु इससे हमारा राष्ट्र का प्राणमय जीवन कुछ क्षिप्त अवश्य हो गया है। वेद और गीता में जिस निष्काम-कर्म योग का उपदेश किया गया है, वह हमारे सामने तात्त्विक ज्ञान और प्राणभूलिका शक्ति में समन्वय का माग प्रस्तुत करता है। मुसलमानों के शासन काल में जो अनेक क्षेत्रों में हमारी लज्जाजनक पराजय हुई, उसके कारण देश में निमल आदर्शों का कुछ लोप-सा हो गया। दयानन्द, तिलक, विवेकानन्द, अरविन्द और गांधी ने पुनरपि इस व्यापक स्वस्व समन्वयवादी कमयोग की शिक्षा देकर भारतीय राष्ट्र का अत्यन्त महान उपकार किया है। सात्त्विक आदर्शों के अभाव में जाति मतप्राय हो जाती है। कमयोग का अनुशीलन वैयक्तिक और राष्ट्रीय जीवन में जीवन-शक्ति संचारित करता है। मगवान् श्रीकृष्ण के समान स्वामी दयानन्द का भी अपने लिए कुछ सासारिक कतव्य था कोई प्राप्तव्य पदार्थ शेष नहीं रह गया था, तथापि साक सग्रह और भूतकल्याण के लिए उन्होंने सदा यजुर्वेद के निम्नलिखित मन्त्र का अपने जीवन में क्रिया-बयन किया —

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छन समा ।

एव स्वधि नाययेतोऽस्ति न कम लिप्यत नरे ॥ [यजुर्वेद, 40/2]

यदि वेदों को कमत्याग अभीष्ट रहता है तो कदापि ऐसा उपदेश वहाँ नहीं मिलता जैसा कि यजुर्वेद से प्राप्त होता है —

वायुरनिलमममयेद भस्मात्तं शरीरम् ।

ऊँ नतो स्मर कृत स्मर क्रनो स्मर कृत स्मर ॥ [यजुर्वेद, 40/15]

अन आवश्यक है कि मानव न केवल अमृत आत्मा के सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त करे, अपितु सम्यक कर्मात्मा का भी भालन करे। इस प्रकार कर्मात्मा और वेदात्ता का समन्वय न केवल मानव के व्यक्तिक जीवन को उन्नत बनाता है, अपितु राष्ट्र की सबविध उन्नति का भी प्रशस्त मशक्त पथ आलोकित करता है।

स्वामी दयानन्द का अनुपम और बलवान व्यक्तित्व इस प्रकार समन्वय-योग की उपासना के कारण, भारत के नूतन उत्थान में अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है। आज प्रायः सौ-सवा सौ वर्षों से भारतीय राष्ट्र का नूतन निर्माण हा रहा है। इस निर्माणकाल में विशाल आय वदिक आदर्शों की पुन वेगवती उदघोषणा कर, न्यानन्द ने सज्जनात्मिका शक्ति का प्रवाह किया है। विशाल समन्वयदर्शिनी आदर्शधारा अवश्यमेव राष्ट्रीय जीवन को मजबूत और उदात्त बनानी है। प्राचीन आय आदर्शवात् मनुष्य को धीम और आज की प्राप्ति कर विशिष्ट आकृति और अध्यवसाय में प्रवृत्त होने की शिक्षा देता था। किन्तु साथ ही साथ ऋत और सत्य की भी उपासना कर का मन्त्र प्रदान करता था। ऋत उस सनातन नैतिक और आध्यात्मिक विराट नियम का नाम है जो समस्त जगत को विधूत किये हुए है। साधु वही है जो ऋत के स्वस्तिप्रदायक पथ का अनुसरण करता है। व्रत दीक्षा, आजक और श्रद्धा के सहारे ही ऋतु का अनुसरण सम्भव है। धी और रथि की प्राप्ति के लिए मुटिल माग का त्याग और सुषय पर आरोहण अत्यन्त आवश्यक है। इसी रथि की उपासना करो स कल्याण का प्रसाधन होता है। स्वामी दयानन्द भारत की दीन-हीन दगा से दुखी होकर इस देश का प्राण, रथि और ऋत के माग के अनुसरण का सदर्श दे गये हैं। अवि थात्त गति में, इस ऋतावेयी प्राणरयिससाधक माग को, अपने जीवन में क्रियाचित और भारतीय

करें। इन आदर्शों को अपने जीवन में धारण करने वाला व्यक्ति किस प्रकार भारतीय इतिहास में प्रतिभिया उत्पन्न करता ? स्वामी दयानन्द को प्रतिगामी और यथास्थितिवाद का प्रचारक बवल पश्चिम के अधमक्त भारतीय ही कहते हैं। किन्तु इन अधमक्ता की आँखें खुल जानी चाहिए। मध्यकाल में ऐसा एक समय आया था जब बुद्ध तागा न ऐसा स्वप्न देता और जाल भी बिछाया कि मक्का, मदीना और तेहरान के आधार पर भारतीय सस्त्रुति और सम्प्रदाय का निर्माण हो। राणा प्रताप, शिवाजी, गाँधी सिंह आदि ने इन अरब फारसवादियों के कुचक्र को समाप्त कर लिया। उन्नीसवीं शताब्दी में भी एक ऐसा समय आया जब कुछ लोग ने यह प्रस्ताव रखा कि बिना लंदन और पेरिस की नक्कल बिना भारत बम्बी भी जिंदा नहीं रहे सकता। उनका यह आशय था कि शीघ्र ही हमें, केवल पारीर के पाले चमड़े को छाड़कर, सबत्र आंतरिक और बाह्य दृष्टिमा से पश्चिम का अधातुकरण करना चाहिए। परन्तु, भारतीय सस्त्रुति की रच्य के समान हठ आधार शिला पर अपने को तपाकर दयानन्द, रामतीथ, गाँधी आदि उच्चाशय महापुरुषा ने यह बताया कि इस प्रकार का कपित्व हमारे राष्ट्रीय आंतरिक स्वाभिमान के अनुरूप नहीं है। इन महापुरुषों ने वेद, वेदांत और गीता की शिक्षाआ को धारण कर पश्चिम को जबदस्त चुनौती दी। योगी अरविन्द ने कहा कि वेद और वेदान्त के दिग्ग उदात्त मन्त्र के उल्टू अर्थ कोई भी विचार इस जगतीतल पर नहीं है। इस प्रकार के उपदेश से धीरे धीरे फिर हम लोग स्वस्थ हुए। आज भारतीय सस्त्रुति पर एक तीसरा आनमण हुआ है। मक्का और मदीना के आक्रमण से और लंदन और लक्नासायर के आनमण से भी यह आक्रमण अधिक भयानक है। कुछ लोग भास्को, लेनिनवाद और पकिंग का राग अलापते हैं। रुपक और सवहारो-वग को मुक्ति दिलाने के नाम पर वे आय-सस्त्रुति को ही नष्ट करना चाहते हैं। उनकी दृष्टि में वेद, वेदांत, गीता, महाभारत आदि से कोई प्रेरणा नूतन भारत को नहीं मिल सकती। योग, ब्रह्मचर्य, आत्मवाद आदि महान सन्देश उनकी दृष्टि में निरर्थक और निराशावादी हैं। इस घोर आपत्काल में एक बार फिर हम ऋषि दयानन्द के व्यक्तित्व का अध्ययन करना है। स्वामी दयानन्द ससार का उपकार करना अपना लक्ष्य मानते थे। उनका उद्देश्य था कि समस्त जगत आय अर्थात् श्रेयपन्नावेपी बन। हमारे देश की प्रसुप्त शक्ति का विकास हो इसलिए ही उन्होंने वैदिक आदर्शवाद का मन्त्र हठ किया। वेदा की ओर लौटने का यह अर्थ नहीं है कि लोग सवदा इन्द्र और अग्नि की उपासना करेंगे और सोमरस पीकर निठले बड़े रहेंगे। यह तो वैदिक आदर्शवाद का विकृत तात्पर्य है। ऋषि दयानन्द के अनुसार वैदिक आदर्शवाद का निगूढ तत्व इस मन्त्र में है —

विश्वानि देव सवितदुरितानि परासुव। यद्भद्र तन्न आ सुव।

अर्थात्, हमारे वैयक्तिक, राष्ट्रीय और सासारिक जीवन के समस्त दुख और दुष्ट गुण दूर हो जायें और कल्याणप्रदाता, सवदु सरहित सत्यविद्याप्राप्ति मूलक अभ्युदय और निश्चयस की समवित सिद्धि देने वाला भद्र हमें प्राप्त हो। एक साधारण दुख को दूर करने में कितना परिश्रम करना पड़ता है, फिर समस्त दुखों को दूर करना कितनी कठिन साधना, दीघकालीन अभ्यास और अभ्यवसाय की अपेक्षा करता है। इस साधनामय कमयोग के सन्देश को जो साथ हो-साथ ब्राह्मशक्ति और क्षात्रवत् की प्राप्ति का मन्त्र देता है उसे कोई विचारशील पुरुष कदापि प्रतिगामी नहीं कह सकता। योगी अरविन्द ने लिखा कि ईश्वर की कायशाला में जब जय इस महान क्रम योगी अर्थात् दयानन्द का स्मरण मुझे आता है तब-तब सवदा बुद्ध, विजय, शक्ति का स्मरण कराने वाले शब्द मेरे मस्तिष्क में दौट लगते हैं। पुनरपि इतिहास भी बताता है कि उही आन्दोलनों में शक्ति आती है जो राष्ट्र की एतिहासिक आदर्शराशि में निष्ठा होकर आगे बढ़ते हैं। उदाहरणार्थ, पन्द्रहवीं शताब्दी का यूरोपीय पुनरुत्थान प्लेटो और अरस्तू के आदर्शवाद से प्रभावित था, लूथर और कल्विन को सत पीतर और सत पाल की प्राचीन गिशाआ से प्रेरणा मिलती थी और ससार में जनतन्त्र की घोषणा करने वाली फ्रांसीसी राज्यशक्ति यूनान और रोम के गणतन्त्रीय आदर्शवाद से प्रभावित थी। अमरीका में जब राज्यशक्ति हुई तब वाशिंगटन, जेफरसन आदि नेताओं ने अपनी विशेष शासनसंस्था सनेट का नामकरण प्राचीन रोमीय सेनेट के आधार पर ही किया। अतएव, ऋषि दयानन्द के इस विचार की कि वदों के शक्तिदायक मन्त्रों का पुनरापि कियावयन हो, हम

ध्यानपूर्वक समझना चाहिए। यदि भूठी आधुनिकता का राग सुनकर हमने उन महान मन्त्रों को भुला दिया, जिसके आधार पर यह सनातन आय-जाति अपना जीवन चला रही है, तो वह समय हम देश और समस्त जगत के महान परामर्श का दिन होगा। आज वेद और गीता की शिक्षाओं को धारण कर ही हम अपने वर्तमान को संसक्त और अपने भविष्य को आशावित बनाना है। निःसन्देह हमें केवल भूतकाल का गीत नहीं गाना है, वह कमयोगी का नहीं अपितु तामसिक वृत्तिवाला का काय है। भूतकाल की विराट शिक्षाओं को अपने जीवन में धारण कर हमें विजयी भविष्य का तेजपूण निर्माता बनना है। आज देश स्वतन्त्र है और आवश्यक है कि हम अपनी सांस्कृतिक दीक्षा से विभूषित हो अपना और ससार का उपकार करें। तत्त्ववेत्ता और कमयोगी महर्षि दयानन्द राष्ट्र-निर्माता के रूप में यही महान् सन्देश हमें दे गये हैं।

स्वामी दयानन्द ने सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों दृष्टियों से भारतीय राष्ट्रवाद को मजबूत और प्रशस्त किया है। उनके राष्ट्रवाद के व्यावहारिक समर्थन का ऊपर विवेचन किया गया है। सैद्धान्तिक दृष्टिकोण से उन्होंने हमारे सामने आत्मिक राष्ट्रवाद का चित्र प्रस्तुत किया है। तीन दृष्टियों से यह आध्यात्मिक राष्ट्रवाद आधुनिक राष्ट्रवाद से भिन्न है।

(क) आधुनिक राष्ट्रवाद मुख्यतः भौतिकवाद और धर्म निरपेक्षतावाद पर आधारित है। अपने देश के लोगों का अधिकतम मात्रा में सुख-संवर्धन करना इसका लक्ष्य है। सुख के साधनों का अपरिमित एकत्रीकरण ही इसकी दृष्टि में उन्नति और अम्युदय का संकेत है। विज्ञान और अर्थशास्त्र तथा तंत्रशास्त्र (Technology) के आधार पर तकनीकपूर्ण समाज (Rationalized society) का निर्माण ही इसका परम पुरुषार्थ है। अपने लक्ष्य की संसद्धि में यदाकदा अनतिक्रम साधना का प्रयोग भी यह विहित बताता है, क्योंकि लक्ष्य का वैशिष्ट्य साधना की अवरता और अधमता को छिपा देता है। इसके विपरीत, आध्यात्मिक राष्ट्रवाद समग्र उन्नति का पोषक है। अम्युदय की यह कदापि उपेक्षा नहीं करता। अम्युदय की पूर्ण उपासना यह करना चाहता है। यदि अम्युदय इसे अनमीष्ट होता तो यजुर्वेद में कदापि निम्नलिखित मन्त्र नहीं आता—

आग्रहान् ब्राह्मणो ब्रह्मवचसी जायतामारान्द्रे राजय शूर इषव्योऽतिम्याधो
महारथो जायता दोग्ध्री धेनुर्वोदानडवानाशु सन्ति पुरधियोपा जिष्णू
रयेष्ठा सभेयो युवास्य यजमानस्य वीरो जायता निकामे निकामे न पजयो
वपतु फलवत्यो नऽओपधय पच्यता योगक्षेमो न कल्पताम् ।

[यजुर्वेद, 22/22]

किंतु प्रेम, योगक्षेम और अम्युदय तथा रथि की प्राप्ति को ही आध्यात्मिक राष्ट्रवाद सर्वस्व नहीं मानता। यह आत्मिक कल्याण और निदिध्यासन का भी समर्थक है। इसके अनुसार राष्ट्रीय कल्याण के लिए आवश्यक है कि आत्मज्ञानवेत्ता ऋषि और महात्मा अपनी तेज शक्ति का जन-कल्याण के लिए उपयोग करें। तपस्विनियों के आत्मज्ञानमूलक लोकसंग्रहात्मक कमयोग से यह विशेष फल होगा कि राजकीय और आर्थिक शक्ति का नैतिकीकरण होगा। शक्ति का अतिरेक स्वार्थ और अनाचार में न हो जाय इसके निमित्त आत्मवान् पुरुषों का समाज में रहना और शासन-काय में अशक्त हिंसा लेना आवश्यक है। ऐसे पुरुष, सासारिक पदार्थों को ही सर्वस्व समझने के कारण उत्पन्न संघर्षों से समाज का परित्राण करते हैं। इस प्रकार की व्यवस्था को सगठित करने के लिए ऋग्वेद के एक मन्त्र पर आप्य करते हुए स्वामी दयानन्द ने तीन समाजों का उल्लेख किया है। प्रथम, राजा-समा, जहाँ पर विनोद राज-काय होता हो। द्वितीय, विद्या-समा, जहाँ विशेषतः विद्या प्रचार और उन्नति हो। तृतीय, धर्मा समा, जहाँ विशेषतः धर्मोन्नति और अधमहानि का उपदश हो। सामान्य काय में ये समाज मिलकर उत्तम व्यवहारा का प्रजाजो में प्रचार करें। इस दयानन्दक धर्मा समा और प्लेटो तथा जमन दार्शनिक फ्रिड्ट द्वारा प्रवर्तित दार्शनिक शासक¹ की कल्पना में आशिक समानता अवश्य है। इन विचारों के कारण स्पष्ट है कि ऋषि दयानन्द द्वारा समर्थित आध्यात्मिक राष्ट्रवाद सासारिक अम्युदय के साथ परमाथ और निःश्रेयस् का भी अनुमोदन

1 दार्शनिक शासक = Philosopher king

करें। इन आदर्शों को अपने जीवन में धारण करने वाला व्यक्ति किस प्रकार भारतीय इतिहास में प्रतिक्रिया उत्पन्न करता? स्वामी दयानन्द को प्रतिगामी और यथास्थितिवाद का प्रचारक केवल पश्चिम के अधमक्त भारतीय ही कहते हैं। किन्तु, इन अधमक्तों की आँखें खुल जानी चाहिए। मध्यकाल में ऐसा एक समय आया था जब कुछ लोगो ने ऐसा स्वप्न देखा और जाल भी बिछाया कि मक्का, मदीना और तेहरान के आधार पर भारतीय सभ्यता और नभ्यता का निर्माण हो। राणा प्रताप, शिवाजी, गोविन्द सिंह आदि ने इन अरब फारसवादियों के कुचक्र को समाप्त कर दिया। उन्नीसवीं शताब्दी में भी एक ऐसा समय आया जब कुछ लोगों ने यह प्रस्ताव रखा कि बिना लड़ने और परिश्रम की नवत नये भारत कभी भी जिंदा नहीं रह सकता। उनका यह आशय था कि शीघ्र ही हमें, केवल पानीर के पाले चमटे को छोड़कर, सबकुछ आंतरिक और बाह्य दृष्टियाँ से पश्चिम का अधानुकरण करना चाहिए। परन्तु, भारतीय सभ्यता की यश के समान हठ भाषा गिला पर अपने को तपाकर दयानन्द, रामतीर्थ, गाँधी आदि उच्चाध्याय महापुरुषों ने यह बताया कि इस प्रकार का कपित्व हमारे राष्ट्रीय आंतरिक स्वामिमान के अनुरूप नहीं है। इन महापुरुषों ने वेद, वेदांत और गीता की शिक्षाओं को धारण कर पश्चिम की जड़मूल खोती दी। योगी अरविन्द ने कहा कि वेद और वेदांत का दिव्य उदात्त में वे उलूख अथ कोई भी विचार इस जगत्तात्त्विक पर नहीं है। इस प्रकार के उपदेश से धीरे-धीरे फिर हम लोग स्वस्थ हुए। आज भारतीय सभ्यता पर एक तीव्र आक्रमण हुआ है। मक्का और मदीना के आक्रमण से और लखन और लकाशायर के आक्रमण से भी यह आक्रमण अधिक भयानक है। कुछ लोग मास्को, लेनिनग्राद और पेकिंग का राग अलापते हैं। कृपक और सबहारा-बग को मुक्ति दिलाने के नाम पर वे आध्यात्मिकता को ही नष्ट करना चाहते हैं। उनकी दृष्टि में वेद वेदांत, गीता महामारत आदि से कोई प्रेरणा नूतन भारत को नहीं मिल सकती। योग, ब्रह्मचर्य, आत्मवाद आदि महान संदेश उनकी दृष्टि में निरर्थक और निराशावादी हैं। इस घोर आपत्काल में एक बार फिर हमें ऋषि दयानन्द के व्यक्तित्व का अध्ययन करना है। स्वामी दयानन्द ससार का उपकार करना अपना लक्ष्य मानते थे। उनका उद्देश्य था कि समस्त जगत आय अर्थात् श्रेय प्राप्त करे। हमारे देश की प्रसुप्त शक्ति का विकास हो, इसलिए ही उन्होंने वैदिक आदर्शवाद का मात्र हठ किया। वेदा की ओर लौटने का यह अर्थ नहीं है कि लोग सबदा इद्र और अग्नि की उपासना करेंगे और सोमरस पीकर निठले बैठ रहेंगे। यह तो वैदिक आदर्शवाद का विवृत्त तात्पर्य है। ऋषि दयानन्द के अनुसार वैदिक आदर्शवाद का निगूढ तत्त्व इस मात्र में है —

विश्वानि देव सचिनदुरितानि परासुव। यद्भद्र तत्र आ सुव।

अर्थात्, हमारे वैयक्तिक राष्ट्रीय और सामाजिक जीवन के समस्त दुख और दुष्ट गुण दूर हो जायें और कल्याणप्रदाता सबहु खरहित सत्यविद्याप्राप्ति-मूलक अमृदय और निःश्रेयस की समीपवर्ति सिद्धि देने वाला भद्र हम प्राप्त हो। एक साधारण दुख को दूर करने में कितना परिश्रम करना पड़ता है, फिर समस्त दुखों को दूर करना कितनी कठिन माधना दीयकालीन अम्मास और अध्यवसाय की अपेक्षा करता है। इस माधनामय कर्मयोग के मद्देश्य का जो साथ ही साथ ब्राह्मशक्ति और शान्तिल की प्राप्ति का मात्र देता है उसे कोई विचारशील पुरुष ब्रह्मादि प्रतिगामी नहीं कह सकता। योगी अरविन्द ने लिखा कि ईश्वर की कायशान्ति में जब-जब इस महान कर्म योगी अथवा दयानन्द का स्मरण मुझे आता है तब-तब सबदा युद्ध, विषय, शक्ति का स्मरण करने वाले शब्द मेरे मस्तिष्क में दौड़ लगते हैं। पुनरपि इतिहास भी बताता है कि उन्होंने आदोलना में शक्ति आती है जो राष्ट्र की ऐतिहासिक आशाशक्ति में निष्ठा होकर आग बढ़त है। उदाहरणार्थ, पन्द्रहवीं शताब्दी का यूरोपीय पुनरुत्थान प्लेटो और अरस्तू के आदर्शवाद में प्रभावित था, लूथर और कान्तिन का सत्त पीतर और सत्त पान की प्राचीन शिक्षाओं से प्रेरणा मिलती थी और ससार में जनता की घोषणा करने वाली फ्रांसीसी राज्यक्रांति यूनान और रोम के गणतन्त्रीय आदर्शवाद से प्रभावित थी। अमेरिका में जब राज्यक्रांति हुई तब वाशिंगटन, जेफरसन आदि नेताओं ने अपनी विनोद सामन्तसत्त्वा सनेट का नामकरण प्राचीन रोमीय सनेट के आधार पर ही किया। अतएव, ऋषि दयानन्द के इस विचार की कि वेदों के शक्तिदायक मंत्रों का पुनराविष्कार किया जाना है, हम

ध्यानपूर्वक समझना चाहिए। यदि भूठी आधुनिकता का राग सुनकर हमने उन महान् मान्त्रों को मुला दिया, जिसके आधार पर यह सनातन आय जाति अपना जीवन चला रही है, तो वह समय इस देश और समस्त जगत के महान् पराभव का दिन होगा। आज वेद और गीता की शिक्षाओं को धारण कर ही हमें अपने वर्तमान को शसक्त और अपने भविष्य को आशावित बनाना है। निःसन्देह हम केवल भूतकाल का गीत नहीं गाना है, वह कमयोगी का नहीं अपितु तामसिक वृत्तिवालों का काय है। भूतकाल की विराट शिक्षाओं को अपन जीवन में धारण कर हमें विजयी भविष्य का तजपूण निर्माता बनना है। आज देश स्वतन्त्र है और आवश्यक है कि हम अपनी सांस्कृतिक दीक्षा से विभूषित हो अपना और ससार का उपकार करें। तत्वेत्ता और कमयोगी महर्षि दयानन्द राष्ट्र-निर्माता के रूप में यही महान् सन्देश हमें दे गये हैं।

स्वामी दयानन्द ने सैद्धांतिक और व्यावहारिक दोनों दृष्टियों से भारतीय राष्ट्रवाद को मजबूत और प्रशस्त किया है। उनके राष्ट्रवाद के व्यावहारिक समर्थन का ऊपर विवेचन किया गया है। सैद्धांतिक दृष्टिकोण से उन्होंने हमारे सामने आत्मिक राष्ट्रवाद का चित्र प्रस्तुत किया है। तीन दृष्टियों से यह आध्यात्मिक राष्ट्रवाद आधुनिक राष्ट्रवाद से भिन्न है।

(क) आधुनिक राष्ट्रवाद मुख्यतः भौतिकवाद और धर्म निरोधकतावाद पर आधारित है। अपने देश के लोगों का अधिकतम मात्रा में सुख सवधन करना इसका लक्ष्य है। सुख के साधनों का अपरिसीमित एकत्रीकरण ही इसकी दृष्टि में उन्नति और अम्युदय का लक्षण है। विज्ञान और अर्थशास्त्र तथा तंत्रशास्त्र (Technology) के आधार पर तकणायुक्त समाज (Rationalized society) का निर्माण ही इसका परम पुरुषार्थ है। अपने लक्ष्य की संसृद्धि में यदाकदा अनतिक साधना का प्रयोग भी यह विहित बताता है, क्योंकि लक्ष्य का वैशिष्ट्य साधनों की जबरता और अधमता का धिया देता है। इसके विपरीत, आध्यात्मिक राष्ट्रवाद समग्र उन्नति का पोषक है। अम्युदय की यह कदापि उपेक्षा नहीं करता। अम्युदय की पूर्ण उपासना यह करना चाहता है। यदि अम्युदय इसे अनमीष्ट होता तो यजुर्वेद में कदापि निम्नलिखित मन्त्र नहीं आता—

आग्रहान् ब्राह्मणो ब्रह्मवचसो जायतामाराष्ट्रे राजय शूर इष्व्योऽतिव्याधी
महारथो जायता दोग्ध्री धेनुर्वोदानइवानाशु सन्ति पुरधिर्योषा जिण्णू
रयेण्डा सभेयो युवास्य यजमानस्यवीरो जायता निकामे निकामे न पजया
वपतु फलवत्यो नऽओपधय पच्यता योगक्षेमो न कल्पताम् ।

[यजुर्वेद, 22/22]

किंतु प्रेय, योगक्षेम और अम्युदय तथा रथि की प्राप्ति को ही आध्यात्मिक राष्ट्रवाद सर्वस्व नहीं मानता। यह आत्मिक कल्याण और निदिध्यासन का भी समर्थक है। इसके अनुसार राष्ट्रीय कल्याण के लिए आवश्यक है कि आत्मज्ञानवेत्ता ऋषि और महात्मा अपनी तेज शक्ति का जन-कल्याण के लिए उपयोग करें। तपस्वियों के आत्मज्ञानमूलक लोकसंग्रहात्मक कमयोग से यह विशेष फल होगा कि राजकीय और आर्थिक शक्ति का नैतिकीकरण होगा। शक्ति का अतिरेक स्वार्थ और अनाचार में न हो जाय इसके निमित्त आत्मवान् पुरुषों का समाज में रहना और शासन-काय में अशत हिस्सा लेना आवश्यक है। ऐसे पुरुष, सासारिक पदार्थों को ही सर्वस्व समझने के कारण उत्पन्न सभयों से समाज का परिन्नाण करते हैं। इस प्रकार की व्यवस्था को संगठित करने के लिए ऋग्वेद के एक मन्त्र पर भाष्य करते हुए स्वामी दयानन्द ने तीन समाजों का उल्लेख किया है। प्रथम, राजाय-समाज जहाँ पर विशेषतः राज काय होता हो। द्वितीय विद्याय-समाज, जहाँ विनोपत विद्या प्रचार और उन्नति हो। तृतीय, धर्मा समाज जहाँ विशेषतः धर्मोन्नति और अधमहानि का उपदेश हो। सामाय काय में ये समाज मिलकर उत्तम व्यवहारा का प्रजापति में प्रचार करें। इस दयानन्दाक्त धर्माय-समाज और प्लेटो तथा जमन दार्शनिक फ्रिड्ट द्वारा प्रवर्तित दार्शनिक शासन¹ की कल्पना में आशिक समानता अवश्य है। इन विचारों के कारण स्पष्ट है कि ऋषि दयानन्द द्वारा समर्थित आध्यात्मिक राष्ट्रवाद सासारिक अम्युदय के साथ परमाय और निःश्रेयस का भी अनुमीदन

1 दार्शनिक शासन = Philosopher king

करता है। आध्यात्मिक दृष्टिकोण को स्वीकार करने के कारण, यह किसी भी प्रकार का अनतिक्रम साधना का प्रयोग विहित नहीं मान सकता।

(ख) आधुनिक राष्ट्रवाद यूरोप में उत्पन्न हुआ और प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप में इसमें उपनिवेशवाद और साम्राज्यवाद का समर्थन किया है। फ्रांसीसी राज्यशास्त्र के तीन नारे थे—स्वतन्त्रता, समानता और भ्रातृत्व। किंतु इन निम्न विचारों की उद्घोषणा करने में बावजूद, फ्रांस ने भी साम्राज्यवादी लूट मार में पूरा हिस्सा लिया। अमरीकन स्वातंत्र्य घोषणा पत्र में कहा गया था कि सभ्यता न मनुष्य को समान बनाया है। किंतु इसके बावजूद केन्द्रीय और दक्षिणी अमरीका में संयुक्त राज्य अमरीका का आर्थिक साम्राज्यवाद कायम रहा। उन्नीसवीं शताब्दी में वण श्रेष्ठतावाद के विद्वान दशम का प्रणयन कर, यूरोपीय जातियाँ ने स्वतंत्रता जातियों का एशियावासियों पर ईश्वर प्रदत्त महत्व (White man's superiority) घोषित किया। बीसवीं शताब्दी में जर्मनी के अधिनायकवादी नेता हिटलर ने जर्मन जातियों की रक्तमूलक श्रेष्ठता का ज़ोर से प्रतिपादन किया। छपे रूप में ही सही, यूरोपीय और अमरीकी देशों को इनके मानविक, आर्थिक और राजनीतिक उत्कर्ष में अवश्य ही मद्दाव बना डाला और संसार में सम्पत्ता और सभ्यता का आलोक फैलाने वाले एशिया को वे अपने से अधम मानने लगे। यह बीमारी अभी पूर्ण रूप से गयी नहीं है किंतु, ऋषि दयानन्द का आध्यात्मिक राष्ट्रवाद मानव की समानता पर आधारित है। जाति, रंग और बाह्य दोनों क्षेत्रों में ऋषि ने समानता की शिक्षा दी। निःसन्देह, भारतीय इतिहास में वह प्रातिक्रमिक और आलोकमय दिवस था जब चतुर्वेदज्ञाता, गुजराती ब्राह्मण और सन्तों होते हुए, काशी और हरद्वार जैसे रुढ़िवाद के केन्द्र में दयानन्द ने बुलन्द आवाज में घोषणा की कि जन्म या जाति से कोई महान और नीच नहीं होता, अपितु गुण, कर्म और स्वभाव से मनुष्य श्रेष्ठता या अधमता प्राप्त करता है। भयंकर ब्राह्मणवाद के गढ़ में यह घोषणा करना कि वेदों को पढ़ने का अधिकार मानवमान को है और अज्ञान प्रथा को अवैध बनाना भारतीय इतिहास में यदि सामाजिक स्वतन्त्रता का प्रथम घोषणापत्र नहीं माना जाय तो उम्मीद जरा भी अत्युक्ति नहीं होगी। दयानन्द की गम्भीर दृढ़ आवाज भारतीय आकाश में गूँज उठी और निहित स्वार्थों के पण्डितों को धक्का उठे। स्पष्ट है कि सामाजिक दृष्टि में भारतीय राष्ट्र को मजबूत करने का यह महान प्रयास था। यदि राष्ट्र के प्रत्येक नागरिक को मानवोचित स्वतन्त्रता नहीं मिलती तो वे कदापि राष्ट्रानुभूति नहीं प्रदर्शित करेंगे। किंतु आन्तरिक दृष्टि में राष्ट्रवाद को मजबूत करने का सन्देश देकर भी ऋषि मानव-असमानता तथा साम्राज्यवाद का समर्थन नहीं चाहते थे। वे अपने प्रथा में आप सब भीम चक्रवर्ती राज्य की स्थापना का मद्दाव दे गये हैं। किंतु सत्यत्व और हिंसा से सारे विश्व को भारत का अनुवर्ती वे कदापि नहीं बनाना चाहते थे। उनकी दृष्टि में समस्त मनुष्य एक ही ईश्वर की प्रजा हैं। ईश्वर ही मनुष्य नर नारियाँ का पिता और जनता है। अतएव हिंसात्मक दमन का वे समर्थन नहीं कर सकते थे। 'बुद्धिमान विद्वद्भ्याम्' का उनका सन्देश दमन, उत्पीड़न और अनुसूचकों का सन्देश नहीं है। समस्त विश्व में धर्मयुक्त, मायपूज, सभी समन्वित व्यवस्था स्थापित हो—यही इसका तात्पर्य है। और, धर्म का अनुशीलन कर ही देश और विदेश में आपत्त दृढ़ हो सकता है। स्वामी दयानन्द ने बताया है कि सबसे प्रीतिपूर्वक मयायोग्य व्यवहार करना चाहिए। इस प्रकार विदित है कि उनका आध्यात्मिक राष्ट्रवाद मानव-समानता और भ्रातृत्व का पोषक है। कह सकते हैं कि मानव-संगठन की प्राप्ति में आध्यात्मिक राष्ट्रवाद एक विशाल अगला कदम है। इसका लक्ष्य है मानवमात्र के साथ एकात्मकता, राष्ट्रिय मनुष्यों के साथ एकात्मकता और उनमें एक प्रसन्नता।

(ग) आधुनिक राष्ट्रवाद का दार्शनिक आधार यौतिकवाद और जड़वाद है। जर्मनी और इटली के उग्र राष्ट्रवाद में अत्यंत अविश्वेकवाद और मानववाद की प्रधानता थी। अनेक यूरोपीय विचारकों ने मानव को मानव प्रधान और सत्त्व प्रधान घोषित किया। इस प्रकार जन-समाज की भावनाओं को उन्मादने का वे पद्धत्य रचते थे। उनके अनुसार महान नेता की प्रजा और अतदृष्टि ही परम वस्तु है। जनता को किसी भी प्रकार नेता द्वारा प्रकटित बातों पर वाद विवाद और खण्डन मण्डन नहीं करना चाहिए। जर्मनी और इटली के राष्ट्रवाद में जिस मानववाद और सत्त्ववाद

का प्रचार किया गया, उनके पीछे यूरोपीय सस्कृति की बुद्धिनिष्ठ बातों को नष्ट करने का कुचक्र छिपा हुआ था। कोई भी सस्कृति और सम्यता केवल भावनावाद पर कदापि नहीं टिक सकती है। ठोस विवेचन-बुद्धि की भी अप्रतिहाय रूप से आवश्यकता है। वैदिक मनोविज्ञान में भावना और बुद्धि के समन्वय और समीकरण का संदेश है। ऋग्वेद में कहा गया है

समानिव आकूति समाना हृदयानि च ।

समानमस्तु वो मनो यथा व सुसहसति ॥

[ऋग्वेद, 10, 191, 4]

उपनिषदा में यदि एक ओर मनुष्य को काम, सत्त्व आदि से युक्त माना गया है, तो दूसरी ओर मनुष्य को विज्ञानवान और विज्ञानसारथी बनने का भी उपदेश दिया गया है। अतएव, स्पष्ट है कि आध्यात्मिक राष्ट्रवाद विवेकवाद सश्रित है।

इस प्रकार, सैद्धांतिक दृष्टि से आय साहित्य के आधार पर ऋषि दयानन्द ने उस आध्यात्मिक राष्ट्रवाद और समाज का चित्रण किया है, जो जड़वाद के स्थान में आत्मवाद को, मानव असमानता के स्थान में मानव समानता को और निरविवेकवाद के स्थान में बुद्धिवाद और भावनावाद के समन्वय को प्रथम देता है। ऋषि दयानन्द का यह आध्यात्मिक राष्ट्रवाद आज की विश्व राजनीति को एक जड़दस्त चुनौती है। यह आध्यात्मिक राष्ट्रवाद आरम्भ होता है देशस्थ मानवों के स्वतन्त्रतापूर्ण संगठन से और इसकी परिणति यजुर्वेद के निम्नलिखित मंत्र द्वारा उदघाटित आदर्शवाद में होती है—

हते हर्मा मित्रस्य मा चक्षुषा सर्वाणि भूता निसमीक्षताम् ।

मित्रस्याह चक्षुषा सर्वाणि भूतानि समीक्षे मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे ॥

[यजुर्वेद, 36/18]

व्यवहारवादी और अवसरवादी आलोचक शीघ्र फल प्राप्त करना चाहते हैं और इसी कारण वे आदर्शवाद की अवमानना करते हैं। किन्तु, ध्यान में रखना चाहिए कि सम्यक् आदर्शों के धारण करने से ही वास्तविक सफलता मिल सकती है। क्या हिटलर और मुसोलिनी के पास व्यावहारिक उपकरणों और साधना की कमी थी? किन्तु उचित आदर्शों के सम्यक् परिग्रहण के अभाव में उनका पतन हो गया। जब हम आदर्शों का विचारपूर्वक स्वीकरण करते हैं तो इससे बड़ी गहरी शक्ति उत्पन्न होती है। शक्ति का भी वास्तविक स्रोत हमारे मन में ही है। महात्मा गांधी की शक्ति उनके चरित्र बल में निहित थी। कहते हैं कि व्यवहारवादी नेपोलियन भी बड़े-बड़े सपने देखा करता था और इस प्रकार उसको काम करने की प्रेरणा और शक्ति मिलती थी। उचित कल्याण साधक आदर्शों को ग्रहण करना और ग्रहण करने के अनन्तर उनका क्रियाव्ययन करना ही कमयोग का वास्तविक स्वरूप है। ऋषि दयानन्द आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के पैगम्बर थे। भारतवासियों की सुप्त किन्तु प्रचण्ड शक्ति में उनका विश्वास था। वे चाहते थे कि पुनरपि समग्रदर्शी वैदिक आय आदर्शवाद का क्रियाव्ययन हो और देश और जगत में सबत्र कल्याण की सिद्धि हो।

जिस प्रकार हंसों के आदर्शवाद से फ्रांसीसी राज्यक्रान्ति की प्रेरणा मिली थी और मार्क्स की शिक्षाओं से रूसी क्रांति को बल मिला है, उसी प्रकार महर्षि दयानन्द, लोकमान्य तिलक और महात्मा गांधी के आध्यात्मिक राष्ट्रवाद से हमारा वर्तमान भारत उन्नत और स्वतन्त्र हुआ है। कभी-कभी कुछ भाइयों को ऐसी शका होती है कि यदि ऋषि दयानन्द आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के पैगम्बर थे तो उन्होंने इस्लाम और ईसाइयत का सत्याय प्रकाश में क्यों खण्डन किया है? ऐसी शका स्वाभाविक है। जवाहरलाल नेहरू को भी ऐसी शका हो गयी और इसमें कोई आश्चर्य नहीं। किन्तु विचारने की बात है कि ऋषि दयानन्द केवल कुछ मिद्दातों का खण्डन करते थे। मनुष्यों से उनको कदापि घृणा नहीं थी। दीर्घनिकाय और मज्जिमनिकाय का अध्ययन करने वाले विद्वार्थी जानते हैं कि भगवान बुद्ध ने अथ मागावलम्बिया का कितना उग्र खण्डन किया है। विनयपिटक में तो ऐसी भी शाखा आती है जिसमें बताया है कि गया के काश्यप-बधुओं को शास्त्रीय पराजय देने में बुद्ध ने ऋद्धि-बल का भी प्रयोग किया था। किन्तु क्या इससे बुद्ध की महाकरणा सिद्ध हो जाती है? स्वामी दयानन्द का ऐसा विचार था कि इस्लाम ने शस्त्रबल से अपने मज-

हय का प्रचार किया है। प्रत्यक्ष ऐतिहासिक इस बात को मानता है कि इस्लाम के प्रचार में हिंसा और दमन का हाथ बड़े जोरों में रहा है। यदि हम खलीफा आमेर, औरंगजेब और अशाफ के जीवन चरित का तुलनात्मक अध्ययन करेंगे तो यह विषय स्पष्ट हो जायगा। ईसाइयत के भी प्रचार में क्रूरता, हिंसा और बीभत्सता का काफी प्रयोग हुआ है। जिस तरह हमें और बंदों के साथ उत्तरी और दक्षिणी अमरीका के आदिम निवासियों का ईसाई धर्मावलम्बी जातियां ने शिकार किया और उन्हें घराशाही किया, वह विषय भी इतिहास के विद्यार्थियों से छिपा नहीं है। इन बातों को देखते हुए ऋषि दयानंद पर यह आक्षेप करना कि वह द्वेषी थे और बदला लेने की उनमें भावना थी, जसा विख्यात उपयासकार और विचारक रोम्या रोला ने कहा है, सबथा अनगल है। कम से कम भारतवर्ष के लोगों को यह विदित है कि ऋषि दयानंद ने विष पिलाते वाले हत्यारों को भी क्षमा कर दिया। ऐसा अप्रुब आत्मत्यागी क्षुद्र भावनाओं से प्रभावित होकर किस प्रकार कोई कार्य कर सकता था? दयानंद के इस अलौकिक क्षमादान की घटना पर स्वयं महात्मा गांधी बराबर श्रद्धा प्रकट करते थे। ऋषि दयानंद बुद्धिवाद और तत्त्व की बसोटी पर समस्त विद्वधर्मों को तालते थे, इसलिए संत्याय प्रकाश में लिखित उन खण्डों के बावजूद न तो स्वामी दयानंद के राष्ट्रवाद पर कोई और न तो 'शृण्वन्तो विश्वमायम्' द्वारा प्रवर्तित उनके विश्वमानववाद पर कोई धक्का लगता है। ऋषि दयानंद त्रियाशील उन्नयनकारी बौद्धिक श्रेयवाद का भारत और जगत में प्रचार और प्रसार चाहते थे। जब देश राष्ट्रभावपन्न हो और सशक्त हो तभी सत्य और पवित्रता का दिव्य मात्र जगत में उदघोषित हो सकता था। भारत में आध्यात्मिक राष्ट्रवाद को पुष्ट कर ही विश्व में आत्य प्रचारित और प्रसारित हो सकता था। इस प्रकार का विशाल विचार निस्त-देह उन्नीसवीं शताब्दी के महान उन्नायकों में ऋषि दयानंद को भी स्थान दिलाता है। दयानंद एक ही साथ धार्मिक निहित शक्तियों के विरोधी और मानव की एकता के प्रचारक थे। उन्नीसवीं शताब्दी के महान राष्ट्रनायक मेजिनी ही ऋषि दयानंद की तुलना में आ सकता है।

महर्षि दयानंद के राष्ट्रवाद की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि वह आत्मिक चैतन्य से दीक्षित था। जिस प्रकार आत्मिक चैतन्य के अभाव में शरीर मृतवत् हो जाता है, उसी प्रकार आत्मिक चैतन्य नहीं रहने पर जाति और राष्ट्र का पतन हो जाता है। राष्ट्रवाद के लिए आत्मिक चैतन्य अनिवार्य है। मनुष्य को अपने सज्जनत्मक चैतन्य का प्रथम बोध धर्म के क्षेत्र में ही होता है। यूरोपीय महासुधार (Reformation) ने जब धार्मिक क्षेत्र में आत्मिक स्वतंत्रता की घोषणा की तो उसका सामाजिक और राजनीतिक क्षेत्र पर भी बड़ा प्रभाव हुआ। आत्मिक चैतन्य से ही शक्तियों का पूणतम परिपाक होता है। भारतीय संस्कृति का यह सनातन सिद्धांत है। शक्ति का वास्तविक स्रोत आंतरिक है। धर्म मार्ग से ही उस आंतरिक शक्ति का पता लगता है। ससार में अनेक सन्ध्याएँ आयी और मिट गयी, किन्तु आत्मिक चैतन्य को धारण करने के कारण ही भारत में अमी जीवन शोष रह गया है। धर्म के क्षेत्र में ही इस राष्ट्र को अपनी त्रियात्मिका शक्ति का भान हुआ है। जिस दिन पराधीन और पराभूत भारत को ऋषि दयानंद ने यह वैदिक सन्देश दिया कि समस्त जगत को आय बनाना है उस दिन एक प्रचण्ड शक्ति का संचार इस देश के लोगों की धर्म नियों में हुआ। पराधीन देश के निराश लोगों ने अपने विश्वव्यापक उद्देश्य और काम का ज्ञान प्राप्त किया। इस प्रकार का आत्मविश्वासपूर्ण सन्देश इसीलिए दयानंद प्रदान कर सके क्योंकि उनमें स्वयं प्रचण्ड आत्मविश्वास था। अनेक बार ऋषि की हिंसात्मक आक्रमण की धमकियाँ दी गयीं, किन्तु जिसने नाय हतित न हयते का तत्त्वबोध कर लिया है वह कयाकर साधारण लोगों की धमकी से किंचित मात्र भय करता। ऋषि दयानंद ने ललकार कर अपने विरोधियों को कहा कि आत्मा अजर और अमर है और शाश्वत अविनाशी आत्मा में विश्वास रखने के कारण विरोधियों के समस्त आक्रमण ऋषि की तेजपूर्ण दृढ़ता के सामने बकार साबित हुए। दयानंद अमर के जीवित मूर्तरूप थे और इस प्रकार का जन्म ही पराधीन जाति का स्वतंत्रता का मात्र दे सकता था। कोई भी सासारिक शक्ति ऋषि को अपन यायोचित धर्मपूण मार्ग से नहीं हटा सकती थी। मृत्यु का भय भी उनको कदापि विचलित नहीं कर सकता था। उनकी धीरता और स्थितप्रज्ञता अचल अटल थी। इस प्रकार के पुष्प का जन्म धारण जोर जीवन ही इतिहास में सच्ची शक्ति को ला सकता

है। हम लोग जब ध्वनि विस्तारक यन्त्र का प्रयोग कर राष्ट्रभक्ति वीरता और तेजस्विता का संदेश चिल्लाते हैं, तब भी हमारे अन्दर कमजोरी और समझौते की भावना रहती है। स्वामी दयानन्द की परिभाषा में धर्म और सत्य के किसी दूसरे तत्व का समझौता नहीं हो सकता था। अन्याय, अत्याचार और पाखण्ड को सहना उन्होंने कभी सीखा न था। उनकी दृष्टि में असत्य से बगावत और अनाचार का दमन ही मनुष्यत्व है। इसी विराट आदर्शवाद पर उनका अपना जीवन निर्मित हुआ था। कभी-कभी ऋषि दयानन्द एक आध्यात्मिक अराजकतावादी के रूप में हमारे सामने जाते हैं और तब वे कहते हैं कि मैं किसी सासारिक शक्ति को नहीं मानता, एवमान ईश्वर ही मेरा राजा और प्रभु है। ऋषि ने प्रचण्ड आत्मबल से प्रभावित होने के कारण ही स्वामी श्रद्धानन्द ने दहली में अंग्रेजी सेना की सगीनों के सामने अपना वक्षस्थल खोल दिया और लाला लाजपत राय दश के उद्धार में अमर शहीद हो गये। निस्सन्देह, आने वाली सत्तान् ऋषि दयानन्द को भारत में आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के महान पैगम्बर के रूप में, उन्नीसवीं शताब्दी के भारतीय नेताओं में, सर्वश्रेष्ठ स्थान देगी।

रवीन्द्रनाथ, आत्म-स्वातन्त्र्यवाद तथा मानव-एकता

भारतीय साहित्यिक इतिहास में रवीन्द्रनाथ ठाकुर (1861-1941) का अतिशय महत्वपूर्ण स्थान है। अपनी कृतियों के बशिष्ठ्य के कारण, भारतवर्ष की जनता के हृदय में उनका अमर स्थान है और रहता। वे मुख्यतया साहित्यसंस्था थे। वे उस अर्थ में दार्शनिक नहीं थे, जिसमें हम कपिल, कणाद शंकर प्लेटो, हेगेल, वगैरा को दार्शनिक मानते हैं। अर्थात् जिस प्रकार सत्ताशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, तत्त्वशास्त्र अथवा अध्यात्म विषय पर एक सुसंगठित, सबद्ध विचारधारा बुनियाद प्रथम कोटि के दार्शनिकों ने हमें प्रदान की है, उस प्रकार की कोई तत्त्वज्ञानात्मक विचारधारा हमें रवीन्द्रनाथ में नहीं प्राप्त होती है। तथापि दो अर्थों में हम उनमें दार्शनिक तत्त्व प्राप्त होता है (क) प्रकृति की उत्पत्ति के विषय में तार्किक उपपन्न नहीं उपस्थित करते हुए भी मानव जीवन के लक्ष्य के विषय में प्रत्येक महान साहित्यिक अवश्य ही कोई विराट सन्देश हमें देता है। इस विराट जीवन-दर्शन के अभाव में, साहित्य महत्ता की उपलब्धि कर ही नहीं सकता। मानव जीवन के प्रति एक अवदस्त कुतूहल और उसमें रहस्या के उद्घाटन का एक महान प्रयास हम रवीन्द्रनाथ ठाकुर के ग्रंथों में पाते हैं। अतः, जहाँ तक जीवन दर्शन का प्रश्न है, रवीन्द्रनाथ की कृतियों में उसकी अवश्य प्राप्ति होती है। (ख) यद्यपि तत्त्वज्ञान का कोई दीर्घबाय, विशाल, गहन विकट ग्रंथ रवीन्द्रनाथ ने हमें नहीं दिया है, तथापि दर्शन के क्षेत्र में उनकी कुछ कृतियाँ अवश्य हैं उदाहरणार्थ, 'मनुष्य का धर्म' (Religion of Man) 'साधना', 'व्यक्तित्व' (Personality), 'सृजनात्मक एकता' (Creative Unity) आदि। उनके ग्रंथ राष्ट्रवाद (Nationalism) में उनका इतिहास-दर्शन तथा राज्य-दर्शन हम अक्षत प्राप्त होता है।

रवीन्द्रनाथ ठाकुर का मस्तिष्क समन्वयवादी था। उपनिषद् के आध्यात्मिक एकत्ववाद की विचारधारा से वे प्रारम्भ से ही प्रभावित थे। कह सकते हैं कि अपने पिता से विरासन के रूप में उन्हें उपनिषद्प्रोक्त ब्रह्म के प्रति अनुराग प्राप्त हुआ था। बंबोर के रहस्यवाद और वैष्णवधर्म के भक्तिवाद का उन पर प्रभाव था। बंगाल के रहस्यवादी साधुगण बाउल (Bauls) लोग का भी उन्होंने अपने ग्रंथों में बड़ी श्रद्धा से उल्लेख किया है। किंतु, पू्व की परम्पराओं में प्रभावित होने के साथ ही-साथ पश्चिमी ज्ञानधारा का भी उन पर प्रभाव था। पश्चिमी साहित्य का उन्होंने गहरा अध्ययन किया था, मुख्यतया बड्सवर्थ, शेली आदि का। उनका नेक्सपीयर का अध्ययन बड़ा गम्भीर था। किंतु पश्चिमी साहित्य और बाइबिल का अध्ययन करने के बाद भी, रवीन्द्रनाथ भारतीय ऋषि परम्परा और कवि परम्परा का ही हम विशेष स्मरण कराते हैं। समन्वयवादी होना हुए भी प्राच्य का वे वैशिष्ट्य स्वीकार करते हैं।

उपनिषद् के ऋषियों का मूलभूत सन्देश था अयत्मात्मा ब्रह्म तथा 'ईशावात्म्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्प्राजगत्'। सर्वत्र—आंतरिक जगत् ही अथवा बाह्य—उह आध्यात्मिक विषय ब्रह्म का अवग्राह्य होता था। ऋग्वेद के समय में ही ऋषियों की इस तत्त्व का ज्ञान हुआ और भारतीय वेदांत ने इसी वैदिक प्रेरणा को बौद्धिक दार्शनिक की युक्तियों और सन्दर्भों का प्रयोग कर पुष्ट किया। रवीन्द्रनाथ की मूर्त ही विषयपूर्णता का भास होता है। यह पूर्णता या अलण्ड भूमा ही उनके दर्शन का केन्द्र है। इसके समयेन भव तार्किक युक्ति का उपयोग नहीं करते। हृदय की

अनुभूति ही इसका सर्वश्रेष्ठ प्रमाण है। सबत्र उनको पूणतत्व के प्राणस्पन्दन का दर्शन होता है। बाह्य जगत में भी आत्मा का दर्शन करना, उनके अनुसार, प्राच्य सस्कृति की विशेषता है। 'महान् पुरुष' या 'पुरुष विशेष' की अभ्ययना और उपासना और उसके आधार पर मानव जीवन का निर्माण, भारतवर्ष के साधकों का महान् लक्ष्य था। 'वेदाहमेत पुरुष महात्मादित्यवर्ण तमस परस्तात्'—इस वेदवाक्य से रवींद्रनाथ अत्यधिक प्रभावित थे और परस्पर विलक्षण, पूण सत्ता को केवल पूणज्ञान न मानकर वे उसे पुरुष मानते थे। अद्वैत वेदात्त के निर्गुण ब्रह्म के स्थान में उन्होंने परम पुरुष की विचारधारा को समर्पित किया।

इस परम पुरुष का विलक्षण प्रकाशन मनुष्य के रूप में हो रहा है। मानव केवल भौतिक तत्वा का सघात नहीं है। उसके अंदर ईश्वर अधिष्ठित है। प्रत्येक रूप उस परम पुरुष का प्रकाशन ही है। मनुष्य, सृष्टि का सर्वश्रेष्ठ परिणाम है। जगत में विकास-क्रिया हो रही है। इस विकास क्रिया की पूणतम परिणति मानव के रूप में हुई है। यदि नीचो और अरविन्द अतिमानव (Superman) का सिद्धांत उपस्थित करते हैं, तो रवींद्रनाथ दिव्य मानववाद के प्रवक्तृ हैं। विश्वप्रज्ञानघन का साक्षात्कार करना हमारा पुराण है और इसके लिए सबत्र हमें आध्यात्मिक एकता और समरसता का साक्षात्कार करना है। जो कुछ है, वह ब्रह्म है। सबत्र ब्रह्म का अभिप्रकाशन हो रहा है, अतः सबके साथ एक आध्यात्मिक सूत्र में सहिल्लिप्त होना चाहिए। भारतीय अद्वैत वेदात्त ने सच्चिदानन्द की सत्ता की घोषणा की, किंतु उसके साथ-साथ अनेक विचारक जगत को माया समझने लगे। सांसारिक अम्युदय और पारिवारिक समृद्धि को मिथ्या समझने के विचार का जन्म हुआ। 'ब्रह्म सत्यम्' के साथ 'जगमिथ्या' विचार भी समर्पित हुआ। रवींद्रनाथ मायावाद के दर्शन का दो दृष्टिकोण से खण्डन करते हैं। (क) यह ब्रह्म की पूणता का विरोधी है। पूण सत्ता, सृष्टि का अवसान करने पर नहीं प्राप्त होती है। सब कुछ पूण का अंश है। पूणता कोई गणितात्मक रेखा नहीं है। नाना अपूणताओं को पूणता में सध्वनि प्राप्त होती है। सबभूतात्मा ही नाना रूपों में प्रकाशित हो रहा है, अतः नानात्व को भ्रम या मिथ्या मानना ठीक नहीं है। (ख) आज हजारों वर्षों से ज्ञान और उन्नति के लिए मनुष्य घोर प्रयत्न करता आ रहा है। इस विशाल अनवरत परिश्रम के द्वारा सम्प्राप्त सामग्री को माया या भ्रम कहने का कोई कारण नहीं है। अतः अपने ग्रन्थ 'साधना' में ठाकुर ने कहा है कि परिवार, समाज, राज्य, कला, विज्ञान और धर्म के क्षेत्र में हमें पूर्णता का साक्षात्कार करना है। साधना और साक्षात्कार के द्वारा हमें विलक्षणत्व और सामान्य का पूण बोध होता है।

परम पुरुष या पूर्णता का साक्षात्कार का साधन प्राचीन और मध्यकालीन जगत में योग और निदिध्यासन को ही समझा जाता था। किंतु, रवींद्रनाथ के अनुसार, मानव जीवन के बहिष्कृत—रसनीयता और लावण्य—की उपेक्षा करना ठीक नहीं। सृष्टि का वणन करते हुए ऋग्वेद में इसे विशाल काव्य कहा गया है। "पश्य देवस्य काव्यं न भ्रमर न जीयति।" प्लेटो भी सौंदर्यप्रत्यय या पूण सौंदर्य के विचार का समर्थक था। रवींद्रनाथ का कवि हृदय सौंदर्य की विश्वात्मक मधुमय कल्पना से भरा हुआ है। पूर्णता शुष्क चितिशक्ति नहीं है, वह परम शिव है और अनन्त आनन्द से भरा है। सौंदर्य उसके आनन्द का प्रकाशन है। जितना ही अधिक मानव अपनी भावना का विस्तार और चेतना का प्रस्तारण करता है, उतना ही अधिक वह पूण सौंदर्य के प्रति यत्नता है। व्यक्ति अनुभूति की तीव्रतम अवस्था में ही हम ईश्वर का दर्शन होता है। इस अवस्था की प्राप्ति के लिए हमें मानवता के साथ तादात्म्य करना है। एकांत में बैठकर तपस्या करना ठीक है, किंतु वही सबस्व नहीं है। हमें मानव-जीवन की एकता को भी हृदयगमन करना होगा। इस विशाल समष्टि को अपनी सेवा और साधना की अजलि अर्पित करनी होगी। पूर्णता का बोध करने के लिए समस्त मानव जीवन और समस्त विद्वत् हमें एकता का दर्शन करना होगा। इस एकता का क्रमिक दर्शन हम विद्वत्-सौंदर्य का क्रमिक दर्शन कराता है। इस प्रकार बुद्धि का विस्तार और भावना का विस्तार साथ-साथ होता है। देवत्व और मानवत्व का इस प्रकार समन्वय होता है। अपने ग्रन्थ 'सज्जनात्मक एकता' में रवींद्रनाथ ने बुद्ध के जीवन के बहिष्कृत का समर्थन किया है। बुद्ध ने 'शुद्ध अहं' के नाश का उपदेश किया और प्रेम की साधना करने का, ~~कहा~~।

‘धर्मकाम’ की व्याख्या करते हुए ठाकुर का कहना है कि यह अनन्त ज्ञान और प्रेम का समन्वय है। उनके अनुसार, इसी सिद्धान्त का निरूपण नागाजुन के ‘बोधि हृदय’ नामक विचारधारा में भी हुआ है।

दिव्यमानववाद पर अथवा देवत्व और मानवत्व के सहयोग और समन्वय पर बल देना ही ठाकुर के दर्शन का आधार है। हठर और गेटे ने जिस मानववाद की जमनी में प्रवृत्तता की थी, उसमें मानव की त्रियात्मिका शक्ति पर अतिरिजित बल तो दिया गया था, किन्तु उसमें देवत्व के लिए कोई स्थान नहीं था। दूसरी ओर, दिव्य मानववाद का मूल सूत्र है—‘समोऽहं सर्वभूतेषु’। शरीर की दृष्टि से मरणधर्मा होते हुए भी मानवता के रूप में मनुष्य अमर है। समस्त भौतिक शक्तियाँ संगठित होकर भी उस विलक्षण अमरता का नाश नहीं कर सकती, जिसका सामान्यतया प्रकाशन मानव जीवन में हो रहा है। इस प्रकार पूर्णसत्ता का भी मानवीकृत प्रकट रूप है। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने पूर्ण सत्य का मृदुल मानव रूप प्रस्तुत किया है। अपने ग्रन्थ ‘मानवधर्म’ में उन्होंने कहा है ‘पूर्ण सत्ता मानवी है, यह वही है जिसका हमें चेतन्य है, जिसके द्वारा हम प्रभावित होते हैं, जिसकी हम अभिव्यक्ति करते हैं’। शाश्वत मानव की, जो सृष्टि है, उसकी प्राप्ति, उसकी अनुभूति और अपने रचनात्मक कार्यों के द्वारा उसका प्रतिनिधित्व करना चाहिए। मानव सभ्यता, परात्पर मानवता के सतत अनुसंधान का इतिहास है। पूर्ण सत्ता ही पूर्ण मानव है और वह सनातन है। क्षुद्र व्यक्तिवाद कभी भी टिकाऊ नहीं हो सकता। क्षुद्र व्यक्तिवाद के कारण ही दुःख और पाप की उत्पत्ति होती है। सम्पूर्णता को छोड़कर सीमित की उपसर्ग करने के कारण असन्ध्वनि और संघर्ष उत्पन्न होते हैं। यत रवीन्द्रनाथ ठाकुर के दर्शन में मग्न होने आध्यात्मिक पूर्णता के सिद्धांत का समय मिलता है। पूर्णसत्ता केवल ज्ञानमय नहीं है, वह आनन्दमय है। जो भूमा ह, वह अनन्त सौन्दर्य का घनीभूत रूप है। जगत प्रत्येक क्षण में नतन की उत्पत्ति कर ईश्वर की साक्षी दे रहा है। मरुतु अनन्त जीवन प्रवाह का ही एक सामयिक आध्यात्मिक वाहन रूप है। परम आनन्द को न समझने के कारण ही पाप और दुःख उत्पन्न होते हैं। इस विशाल पूर्ण समष्टि में सम्बन्ध विच्छेद करना ठीक नहीं। कष्टना, मैत्री, सहानुभूति, सहयोग के द्वारा हमें पूर्णता का बोध होता है। ममत्व, स्पृहा, आकांक्षा, लिप्सा के बढते आत्मप्रसारण का तिमिल मार्ग ही श्रेयस्कर है। इस प्रकार हम देखते हैं कि यदि आध्यात्मिक अद्वैततत्त्व का दर्शन रवीन्द्रनाथ ठाकुर को उपनिषद् से मिला है, तो उसका विवेचन करने में वे वैष्णव धर्म और अष्टाद बौद्धधर्म के विचारों का भी आश्रय लेते हैं। विज्ञान द्वारा समर्थित ‘नियम’ का विचार भी उनकी अभीष्ट है, किन्तु नियम की नीरमता और गुण्यता को उन्होंने दैवी आनन्द से अभिभूत माना है। नियम की बकसता को कमनीय मनीतात्मक भावमय दवी प्रेरणा से उन्होंने आच्छादित माना है। क्षण-क्षण परिवर्तन के द्वारा प्रकृति ब्रह्म की असीम कल त्वशक्ति का प्राणपूर्ण परिचय दे रही है। अनासक्त शुद्ध क्रम के द्वारा तथा शुद्ध भावना और प्रेम के द्वारा हम सत्ता की आध्यात्मिक एकता का बोध प्राप्त करते हैं। सत्य की प्राप्ति करने के लिए जिस प्रकार श्रुत का समयन वेद में मिलता है और जिस प्रकार ‘अग्ने नय सुपथा’ यह प्रायना ईशोपनिषद् में मिलती है, उसी प्रकार की नैतिक विचारधारा का आश्रय कर रवीन्द्रनाथ भारतीय परम्परा का समयन करते हैं।

पूर्ण पुण्य या परात्पर अनन्त सौन्दर्य में विश्वास करने के कारण मानव इतिहास की नैतिक व्याख्या में रवीन्द्रनाथ का विश्वास है। शाश्वत सत्य, इतिहास में अपना प्रकाशन करता है। सीमा, असीम को यद्ध नहीं करती, उसकी अभिव्यक्ति आर्थिक रूप में ही सही करती है। अनन्त, अखण्ड, घनीभूत चेतन आनन्द का साकार प्रकाशन जगत में हो रहा है। संसार का इतिहास और मानव इतिहास परात्पर सत्य के तजोमय प्रकाणपूर्ण अभिव्यक्तिचरण के माध्यम हैं। यह अभिव्यक्ति आध्यात्मिक सत्ता की है, अतः नैतिक नियमों में इसमें प्राधान्य है। नैतिक नियमों के अभाव में अध्यात्म एक क्षिपिल रूप मात्र रह जाता है। यूरोप के आधुनिक इतिहास में इस नैतिकता का अभाव पाया जाता है। निस्मृति यूरोपीय सभ्यता का ज्ञात आध्यात्मिकता से प्रभावित था। महान साहित्य की सृष्टि कर, कला की रचना कर और सामाजिक तथा राजनीतिक आदर्शवाद को जन्म देकर यूरोप में आध्यात्मिकता का परिचय दिया था। किन्तु, आधुनिक यूरोप में संशयवाद का प्राधान्य है और

मानव-जीवन का समुचित उत्थान करने वाले विचार का वहा अभाव है और यदि उनकी कुछ दूर तक प्राप्ति है भी तो उसकी निया में निम्पत्ति नहीं होती। यूरोप में नैतिकता के अभाव का दूसरा प्रमाण साम्राज्यवाद के नारकीय कृत्यों के द्वारा प्राप्त होता है। एशिया और अफ्रीका की कमजोर जनता का अपमान कर यूरोप अपनी उददाम सगठित पाशविकता का परिचय दे रहा है। यूरोप न विज्ञान की उपासना की और इस प्रकार विशाल सगठित यांत्रिक सम्पत्ता की उत्पत्ति हुई, जिससे बल और सम्पत्ति की अभूतपूर्व वृद्धि हुई। किंतु इससे राज्य और पूँजी का ही विकृत विवर्धित रूप हमें देखने को मिला। नैतिक और आध्यात्मिक भावनाओं का विलक्षण प्रतिनिधित्व जिस व्यक्तित्व से होता है उसका विलदान, विशाल अमृत वैज्ञानिक शक्ति के नाम पर किया जा रहा है। एशिया के ऋषि के रूप में रवीन्द्रनाथ ने नैतिकता के ह्रास पर यूरोप को कड़ी चेतावनी दी। यह ठीक है कि यूरोप ने सामाजिक हित, राजनीतिक स्वतंत्रता तथा कानून का महत्व प्रकटित किया है, किंतु साम्राज्यवाद के बीमत्स और दारुण वृद्धियों के कारण यूरोपीय सम्पत्ता आध्यात्मिक मानव एकता और विश्वमैत्री की भावनाओं से दूर हट गयी है। यूरोप की सम्पत्ता की उत्पत्ति यूनान के शहरों में हुई, जो शहर बड़ी-बड़ी दीवारों से घिरे हुए थे, अतः उसी समय सीमित जन क्षेत्र के आधार पर ही सोचने की आदत यूरोप को पड़ी। इसी कारण, आधुनिक यूरोपीय सम्पत्ता सगठित हत्यापूर्ण बबरता और उमत्तता का रूप उपस्थित करती है। यह सम्पत्ता राजनीतिक है और राज्य, व्यक्ति नहीं, इसके ध्यान का केन्द्र स्थान है। यह बौद्धानिक सम्पत्ता है, मानव-सम्पत्ता नहीं। इस प्रकार के कुचक्र का कारण यह है कि यूरोप ने अपने मानवता का, राष्ट्रवाद की सगठित शानव लीला कर, नाश कर डाला है। जब कोई जनसमूह केवल राजनीतिक और आर्थिक रूप धारण कर लेता है, तब राष्ट्रवाद का जन्म होता है, आधुनिक युग में रवीन्द्रनाथ राष्ट्रवाद के सबसे जवदस्त आलोचक थे। राष्ट्रप्रेम को वे एक प्रकार का नशा कहते थे। राष्ट्रवाद का अवश्यभावी परिणाम है साम्राज्यवाद और साम्राज्यवाद देश के सबनाश का पूर्व रूप है। यूरोपीय सम्पत्ता, इसी साम्राज्यवाद के कारण, पतनोन्मुख है। इसी दुरवस्था का घणन करते हुए रवीन्द्रनाथ ने लिखा है

“पश्चिमी समुद्र के किनारे

चिताओं से निकल रही हैं

आखिरी शिखरें

एक स्वार्थी पतनोन्मुख सम्पत्ता के दीप से फटी हुई।

शक्ति की उपासना

मुदक्षेत्रों और फविट्रों में

तुम्हारी उपासना नहीं है,

आ सत्तार के पालनकर्ता।”

इस साम्राज्यवादी पश्चिमी सम्पत्ता से त्राण पान का सन्देश उद्धान एशिया का दिया। पश्चिमी राष्ट्रवादी सम्पत्ता सधप और विजय पर आधारित है। एकता और सहयोग की वे भावनाएँ, जो आध्यात्म से उत्पन्न होती हैं, उनका इसमें अभाव है। जापान अपनी प्राचीन और मध्यकालीन नैतिक आधारशिला को छोड़कर यूरोप का अधानुकरण कर रहा था और इस कारण ठाकुर ने उसका विरोध किया और मानवता की उपासना करने का सन्देश दिया। भारतवर्ष की सम्पत्ता की मुख्य धारा राजनीतिक नहीं अपितु सामाजिक है। अपन इतिहास के आरम्भ से ही भारत सामाजिक प्रदना के समाधान में लगा है। अनेक जातियाँ और वर्णों का समन्वय करना ही यहाँ का मुख्य प्रश्न है। आपुनिक बाल भी जा नेता और विचारक यहाँ की समस्याओं का केवल राजनीतिक समाधान खोजते हैं, वे भूल करते हैं। सामाजिक दानता की आधारशिला पर राजनीतिक स्वतंत्रता की इमारत नहीं खड़ी हो सकती।

स्वतंत्रता एक आन्तरिक विचार है। इसे केवल बाह्य वानावरण की एक वस्तु मानना, इसका आर्थिक रूप देखना है। आन्तरिक स्वतंत्रता हमारे बायीं की शक्ति और विशालता प्रदान करती है। सच्ची स्वतंत्रता का उपमाण बढी कर मक्ता है जो अपनी स्वतंत्रता के माय अया भी स्वतंत्र देखना चाहता है। जब भारत ने अमर विचारों की रचना की, उस समय उन

प्रदान करने वाला तत्त्व स्वातन्त्र्य ही था। महाभारत में जिज्ञासा की पूर्ण स्वतन्त्रता का हमें दर्शन होता है। बौद्धकाल में मानसिक स्वतन्त्रता पर जो बल दिया गया, उसी कारण रचनात्मक शक्ति का पूरा विकास हुआ और उसका अन्धका परिणाम समस्त एशिया में देखने को मिला। स्वतन्त्रता के अभाव में भारत में एक सामाजिक कट्टरपन और रुढ़िवाद का जन्म हुआ जो समस्त नूतन रचना का विरोधी है। स्वतन्त्रचिन्तन के निमित्त आवश्यक है स्वतन्त्रता में पूर्ण विश्वास। इस प्रकार के विश्वास के अभाव में इससे प्ररक्षण के लिए कष्ट सहने की हमारी शक्ति क्षीण हो जाती है। स्वतन्त्रता के बिना नवीन की सृष्टि नहीं हो सकती और नूतन की सृष्टि ही आध्यात्मिकता का लक्षण है। अतः, आध्यात्मिक जीवन की सिद्धि के लिए हमें पूर्ण स्वतन्त्रता के आदर्श को अपनाना ही पड़ेगा।

रवीन्द्रनाथ के जीवन काल में भारतवर्ष स्वतन्त्रता को नहीं प्राप्त कर सका था। पूर्ण स्वतन्त्रता तो अभी भी वह प्राप्त नहीं कर सका है और जिस विशाल अथ म आध्यात्मिक स्वतन्त्रता का ठाडुर ने अपने ग्रन्थों में प्रतिपादन किया है, उस अथ में प्रत्येक मानव और प्रत्येक देश के लिए वह परम साध्य ही रहेगी। तथापि कम-से-कम आज राजनीतिक स्वराज्य हमें प्राप्त हो गया है। राजनीतिक स्वराज्य के अभाव में पग-पग पर देश और विदेश में हमारा अपमान होता था। दक्षिण अफ्रीका में 1893-94 में किस प्रकार गांधीजी का अपमान हुआ, उसका वर्णन पढ़कर आज भी हमारा मस्तक लज्जा से झुन जाता है। किन्तु, पराधीन दुखी भारत को आशावाद का संदेश रवीन्द्रनाथ ने दिया। बड़े जोरदार शब्दों में उन्होंने कहा कि निराशावादी दर्शन उस समय उपस्थित होता है जब हमारे मन में दुःख समाया रहता है। किन्तु, सत्य के विजय के सम्बन्ध में निराशा होना, आध्यात्मिकता में अविश्वास का परिचय देना है। अस्वाभाविक परिस्थितियाँ में जीवन व्यतीत करने वाला को निराशावादी दर्शन प्रिय लगता है। किन्तु, अवसादवाद ससति के मूल में व्याप्त ईश्वरीय कृपा का विरस्कार है। बड़े बुलन्द शब्दों में उन्होंने कहा 'आज हमारे मस्तक धूलि में गड़े हैं, किन्तु नित्य-देह यह धूलि, उन इटो से, जिनसे शक्ति का अभिमान पदा जाता है, अधिक पवित्र है।' भारत को उन्होंने कहा कि यहाँ के लोग को ईश्वर और मानव-आत्मा में विश्वास नहीं खीना चाहिए। निरपराध अपमानित व्यक्ति की, शक्ति में निक्ली हुई आत्मा से, धीरे-धीरे वह भयंकर शक्ति उत्पन्न होगी, जिससे बड़े-बड़े साम्राज्य भी नष्ट हो जायेंगे। कमजोर पीड़ित मानव का अत-बाह आत्मककारियों को प्रलयकर उदधि में डुबो देगा। उन्होंने कहा —

'भारत ! जागते रहो !

उस पवित्र सूर्योदय के लिए अपनी पूजा-सामग्री ले आओ !

इसके स्वागत का पहला मात्र तुम्हारी आवाज में गुंजे और गाओ—

'आओ, शांति, तुम ईश्वर के अपने महान दुःख पुत्री हो,

अपने सत्ताप की सम्पत्ति, धैर्य के खड्ग के साथ आओ,

सरलता तुम्हारे मस्तक का शृंगार हो !'

लज्जित मत होओ माद्यों, शक्तिशाली और अभिमानी के सामने खड़े होने में अपने सरल श्वेत वस्त्रों में।

तुम्हारा मुकुट नम्रता का हो, तुम्हारी स्वतन्त्रता आत्मा की स्वतन्त्रता हो।

अपनी निधनता के प्रचुर अभाव पर

प्रतिदिन ईश्वर के सिंहासन का निर्माण करो

और जान लो कि जो स्थूलबाय है वह महान नहीं है

और अभिमान चिरस्थायी नहीं है !'

अपने जीवन के प्रारम्भिक काल में रवीन्द्रनाथ पश्चिम से अधिक प्रभावित थे। उन्होंने लिखा था कि पूर्व का ज्ञानदीप बुरा चुका है और आवश्यक है कि पश्चिम की नान सलाखा से फिर इसका उद्दीप्त किया जाय। किन्तु, आयु और ज्ञान के परिपाक के साथ उनको पश्चिमी सम्प्रदाय के खोखले

पन का बोध हुआ और अपने अंतिम समय में बड़े जोर से उठाने घोषणा की कि ससार के परित्राण का माग भारतवर्ष की पुरातन आध्यात्मिक परम्परा में है, न कि वैज्ञानिक बौद्धिकता और यांत्रिक सम्यता में।

आध्यात्मिकता से रवीन्द्रनाथ का तात्पर्य पूणता से था। उनको उस योग पद्धति से अनुराग नहीं था जो केवल निग्रह और दमन की शिक्षा देती है। स्वयं अपने जीवन से अनेक अत्यन्त आत्मीय जना की मृत्यु के दुख को उन्होंने अनुभव किया था। पत्नी, कनिष्ठ पुत्र और ज्येष्ठ पुत्री की मृत्यु को देखकर भी जीवन दुःखमय है, ऐसा उन्होंने नहीं कहा। उनको जगन्निष्ठता की अत्यन्त कष्टनाशीलता में विश्वास था और यावज्जीवन वे हँसते रहे। वे कलाकार थे और उनका मत था कि शक्ति की प्रचुरता और अधिकता (Surplus) से ही कला की उत्पत्ति होती है। वे सच्ची कला को पूण सौन्दर्य की अभिव्यक्ति का माध्यम मानते थे। प्लेटो, कला को तत्त्वज्ञान का विरोधी और सत्य का विकृत रूप मानता था, किन्तु रवीन्द्रनाथ कला को पूणता की सम्प्राप्ति का माग मानते थे। वे अपने दार्शनिक सिद्धांत को इसी कारण 'एक कलाकार का धर्म' कहते थे।

रवीन्द्रनाथ ठाकुर के दार्शनिक विचारों की विशेषता उनके नूतन होने में नहीं है। स्वयं उन्होंने कभी भी मौलिक दार्शनिक होने का दावा नहीं किया। आज पश्चिमी जगत का दर्शन, सामाजिक शास्त्रों से और भौतिक विज्ञान की पद्धति से प्रभावित है। रवीन्द्रनाथ ने कभी जगत के गूढ़ तात्त्विक ग्रन्थों के पाण्डित्य का दावा नहीं किया। तथापि उनकी विशेषता है कि भारतीय आध्यात्मिक विचार के मूल सूत्रों का उन्होंने विशद समर्थन किया है। अपनी दीर्घकालीन व्यक्तिक और साहित्यिक साधना के आधार पर उन्होंने आध्यात्मिकता को ही प्रशस्त बताया। अज्ञेयवाद, अनात्मवाद, भौतिकवाद, सशयवाद के जमाने में, जब बुद्धिजीवी बग विश्वास को खो चुका है, रवीन्द्रनाथ ने अपने अनुभव की मुहर अध्यात्म पर लगाई। अपने निजी अनुभव से बढ़कर सत्य की साक्षी देने का क्या साधन मानव को उपलब्ध है? उनके ग्रन्थों में गम्भीर तार्किक वाग्विलास नहीं है। तथापि, उनके सरल भावपूर्ण उद्गार हमारे ऊपर एक गहरा प्रभाव स्थापित करते हैं। विश्वास की वह गरिमा उनके छोटे छोटे वाक्यों में मिलती है जो हमारे जीवन को विश्वास और आस्था से पूण कर मुक्ति और आनन्द की प्राप्ति का सन्देश देती है। प्रकृति के साथ रागात्मक तल्लीनता और मानव की रचनात्मक स्वतन्त्रता का प्रकटीकरण ही रवीन्द्रनाथ के अनुसार मुक्ति के साधन हैं। इस मुक्ति से हम ईश्वर का सबसे बड़ा बोध होता है। यही रवीन्द्रनाथ के दर्शन का सार है।

परिशिष्ट 4 लोकमान्य तिलक¹

सन 1856 में रत्नागिरि शहर में एक धार्मिक विद्याभिमुख महाराष्ट्रीय ब्राह्मण परिवार में लोकमान्य बलवत्तराव गंगाधर तिलक का जन्म हुआ था। कहने की आवश्यकता नहीं कि नि मीम देशभक्त, अलौकिक राष्ट्रनिर्माता, विलक्षण वेदवेत्ता, महान गणितज्ञ, भगवद्गीता के विशाल भाष्य-प्रणेत तिलक का हमारे देश के इतिहास में एक अन्धा, अप्रतिम स्थान है। महाराष्ट्र में वे देवता की भाँति पूजे जाते थे। समस्त देश उस राष्ट्रसेनानी का अनुसरण करता था। ससार के विद्वान उसकी बौद्धिक विलक्षणता और मेधा की स्तुति करते थे। निष्कलक, विगतकल्मष, गाहस्थ्य का चित्र प्रस्तुत कर वे प्राचीन ऋषियों की कोटि में गिने जाते थे।

लोकमान्य के पिता श्री गंगाधर पत शिक्षा विभाग में कार्य करते थे। गणित और सस्कृत के प्रति तीव्र अनुराग उनके हृदय में था। यह अनुराग सर्वाधिक रूप से उनके पुत्र बलवत्तराव में प्रकट हुआ था। स्वामिमान की भावना भी तिलक को पिता से विरासत में प्राप्त हुई थी। तिलक की माता श्रीमती पावती दाई धार्मिकता और सरलता की मूर्ति थी। धार्मिक वातावरण में ही तिलक का पोषण हुआ और यावज्जीवन वे हिंदू सस्कृति और धर्म के नैष्ठिक उपासक रहे।

बाल्यकाल में ही तिलक की तेजस्विता और मेधा के उदाहरण मिलने लग। स्कूल और कॉलेज में पढ़ते समय की बनायी उनकी सस्कृत कविताएँ आज भी मनोहारिणी प्रतीत होती हैं। उनकी स्मरण शक्ति बड़ी तीव्र थी। पंद्रह वर्ष की अवस्था में उनकी दस वर्ष की ही अवस्था की वष के थे उसी समय उनके पूज्य पिता का निधन हो गया। जब उनकी दस वर्ष की ही अवस्था की उसी समय उनकी पूजनीया माता का देहांत हो गया था। इस प्रकार, जीवन की अल्पावस्था में ही उनकी महान कष्टा का सामना करना पड़ा, किंतु असीम धर्म, अनवरत अध्यवसाय और कष्ट-सहिष्णुता की अत्यधिक मात्रा का विवास भी उनके चरित्र में इन प्रारम्भिक आपदाओं के साथ संचय करने में ही हुआ था। बीस वर्ष की अवस्था में ही ए और तेईस वर्ष की अवस्था में कानून की परीक्षा भी उन्होंने उत्तीर्ण की।

कॉलेज में पढ़ने के प्रथम वर्ष में तिलक का स्वास्थ्य ठीक नहीं था। वे कमजोर थे। अतः एव एक वर्ष उन्होंने स्वास्थ्य-सुधार में लगाया। कसरत कुश्ती और दुग्धपान के द्वारा उन्होंने अपने शरीर को पूरा मजबूत बनाया। तैरन का उन्हें खूब अभ्यास था। उस समय जो उन्होंने अपने दोस्तों के साथ बनाया उसी कारण पोछे जेल जीवन की यात्राएँ और यातनाएँ वह सहन कर सके।

कॉलेज में पढ़ते समय तिलक का हृदय देशभक्ति से भर चुका था। उनके जन्म के एक वर्ष बाद ही मई 1857 का राष्ट्रीय सग्राम हुआ था। बाल्यकाल में देशभक्ता की बीरता और सरकार के भीषण दमन चक्र के बारे में उन्होंने अवश्य ही सुना होगा। जब वे कॉलेज में पढ़ते थे उसी समय बामुदेव बलवत्तराव पंडने का असफल सरकार विरोधी नाटक हुआ। उसका भी प्रभाव उन पर पड़ा ही होगा। स्वयं तिलक उसी ऐतिहासिक चित्रपावन कुल में उत्पन्न हुए थे, जिसने पेशवाओं को जन्म दिया था। अवश्य ही बालाजी विश्वाय और बाजीराव के कारनामों उनका सुनन और पढ़ने का

1 तिलक की जन्म तारीख (23 जुलाई, 1956) व अवसर पर भी ब्रह्मा का भाषण।

मिले होंगे। सन् 1818 में पेशवाई का अंत हुआ था और रत्नागिरि तथा पूना के निवासियों के मुख से मराठा इतिहास के गौरवपूर्ण अध्याया का श्रवण कर विलक्षण उत्साह से तिलक का हृदय भर जाता होगा। इसीलिए, हम देखते हैं कि जीवन के उप काल में ही तिलक ने एक भीष्म प्रतिज्ञा की। उन्होंने दृढ़ स्वरूप धारण किया कि वे सरकारी नौकरी में नहीं प्रवृत्त होंगे। कॉलेज के दिनों के अपने सहपाठी गोपाल गणेश आगरकर के साथ तिलक ने अपने जीवन की शिक्षण में व्यतीत करने का अविचल निश्चय किया।

इसी समय विष्णु शास्त्री चिपलूणकर का भी साहाय्य तिलक को मिला। मराठी साहित्य के बहुस्पति, निवधमाला के यशस्वी लेखक, उग्र देशभक्त चिपलूणकर का महाराष्ट्र में बड़ा प्रशस्त स्थान है। चिपलूणकर और तिलक ने पूना यू इंगलिश स्कूल की स्थापना 1880 में की और पूरे एक वर्ष तक तिलक ने बिना एक पैसा लिए इस शिक्षणशाला में अध्यापन किया। 1884 में डेक्कन एजुकेशन सोसायटी की स्थापना हुई और 1885 में फर्ग्युसन कॉलेज खोला गया। पाँच वर्षों तक इस कालेज में तिलक ने संस्कृत और गणित का अध्ययन किया। अपने पवित्र चरित्र, गम्भीर पांडित्य और सरलता के कारण आचार्य के रूप में तिलक अत्यंत ही श्रद्धाभाजन सिद्ध हुए। सामाजिक प्रश्नों पर मतभेद होने के कारण तिलक डेक्कन एजुकेशन सोसायटी से सन् 1890 में अलग हो गये और स्वतंत्र रूप से इसी साल से 'बेसरी' और 'मराठा' इन दो पत्रों का सम्पादन करने लगे।

1881 में 'बेसरी' और 'मराठा' इन समाचार-पत्रों की स्थापना हुई थी। 1882 में कोल्हापुर दरबार के दीवान के विरोध में तीन पत्रों को छापने के कारण तिलक और आगरकर को चार महीने की सादी बंद की सजा हुई थी। दीवान के अत्याचारों का भंडाफोड़ करने के कारण तिलक मराठी जनता के हृदय के समीप अधिक आ गये। डेक्कन एजुकेशन सोसायटी से अलग होकर 1890 से तिलक इन दो पत्रों द्वारा महाराष्ट्र की जनता में एक उग्र देशभक्ति की भावना भरने लगे।

1893 में उन्होंने गणपति-उत्सव का प्रारम्भ किया। इस उत्सव का मुख्य उद्देश्य था हिंदुओं में निम्नता और मर्त्य शक्ति की भावनाओं को मरना। शीघ्र ही यह सामूहिक गणपति उत्सव महाराष्ट्र में अत्यंत जनप्रिय हो गया। 1895 में तिलक ने शिवाजी उत्सव का आरम्भ किया। मराठा-स्वराज्य के जनक, विभूति-सम्पन्न शिवाजी की स्मृतियों का पुनरुद्धार कर तेजहीन निष्प्राण जाति में शक्ति का संचार करना तिलक का उद्देश्य था। उस समय अंग्रेजी साम्राज्यवाद के आतंक के कारण खुलकर राजनीतिक अधिकारों के लिए सघर्ष करना कठिन था। अतएव, सामाजिक और धार्मिक पर्वों के अवसर पर एकत्रित होकर वीरपूजा करना राष्ट्रीयता का एक महान् काम हो सकता है—इसे तिलक के समान दूरदर्शी लोकनायक ही समझ सकते थे। यद्यपि 1885 में कांग्रेस की स्थापना हो चुकी थी और यद्यपि 1889 से ही तिलक और गोखले कांग्रेस के अधिवेशनों में सम्मिलित होते थे, तथापि कांग्रेस अभी शक्तिहीन संस्था थी। विदेशी राजनीति शास्त्रों की शब्दावली का प्रयोग कर, तीन चार दिन अंग्रेजी में वाक्कौशल दिखाना ही कांग्रेस का काम था। गणपति और शिवाजी उत्सवों के द्वारा देश की धार्मिक और ऐतिहासिक परम्परा और आदर्शों में राष्ट्रीय आन्दोलन को निष्ठ करना तिलक का उद्देश्य था। इस प्रकार, जनता में देशभक्ति की भावना का संचार कर तिलक कांग्रेस का भी एक ठोस धरातल प्रदान कर रहे थे।

सन् 1896 में पश्चिम भारत में भीषण अकाल पड़ा और उस समय जनता में आर्थिक अधिकारों के सम्बन्ध में चेतना उत्पन्न करने में तिलक ने अथक परिश्रम किया। पूने की प्रसिद्ध संस्था, सावजनिक सभा के द्वारा उन्होंने जनता की उचित भावों को सरकार तक पहुँचाया। जनता की भय छाड़ने का उपदेश दिया। सारे महाराष्ट्र में उनके द्वारा प्रशिक्षित कार्यकर्ता घूमने लगे और जात जनता को अपनी सम्पत्ति बचकर रख कर नहीं देने का उपदेश देने लगे। इन सब कार्यों में सम्भवतः आयरलैण्ड के जमीन सघ (Land League) के उदाहरण से तिलक प्रभावित थे।

1897 में भीषण प्लेग के जमाने में लोकमाय तिलक ने पूना के निवासियों की बड़ी सेवा की। जब जय नेता पूना छोड़ कर भाग गये थे, उस समय आत्मा की अमरता में अखण्ड विदवास करने वाले तिलक जीवन का मोह छोड़कर जनता की सेवा कर रहे थे। प्लेग के समय कुछ अंग्रेजी सैनिकों ने जारशाही के मांग का अनुसरण किया। प्लेग दवाने के नाम पर जनता पर अनर्क अत्या-

पार किया गया। ज्वेग का दमन के लिए अर्पित कराई व माफिया का काम में सतत व किए मदिरा और तियाज-गुहा की विविधता पर आक्रमण व भी अवसर आए। अद्वितीय दशनरा नियर न बदे सुलत राजा मे हम अजाय का विराय निपा। पम्पवहन, व नोकराही की अला में दहन संग। 1896 व अजाय-आ दोला और 1897 व ज्वेग आ दानना के समय नोकराही न स्पष्ट रूप में दग सिपा कि महाराष्ट्र म मूय व सयान उध और अम्य एव नता का आविर्भाव हुआ है जो साम्राज्यवाद का मूले रूप म सलवार मारता है। 1897 म तियाजी उत्सव व अवसर पर तिनव 7 एव व्याख्यात म गीतोत्त सत्यज्ञा व आधार पर तियाजी द्वारा अग्रजम सा की हत्या का सम धन किया। तियाजी वक्तव्य-मुक्ति व काम कर रत थ, न कि व्यतिगा स्वाय का योग्य। 22 जून, 1897 को दामादर पापकर 7 ज्वेग के जमाने के दा जुल्मी अग्रज—रैण और आयस्ट—की हत्या कर डाली। बलावदन गन्तीर हा गया और तिलक विरपनार कर लिये गए। यद्यपि रैण की हत्या का प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष वित्तो रूप म तिलक का सम्बन्ध नहीं निद्र हो मरा, तथापि तियाजी-उत्सव पर दिय गए और नेतरी म प्राप्ति उनके व्याख्यान को अमतोप प्रचारक मान कर उन्हें 18 महीन की वद की मजा मिली। जिस वीरता और धीरता मे तिलक न इम वष्ट का सहा उसने राष्ट्र उनका ऋणी हो गया। कांग्रेस मे व्याख्यान देते हुए मुरेड्रवाप वनजी न कहा कि तिलक के बदी होन के कारण तारा राष्ट्र रो रहा है (A Nation is in tears)।

जैन से छूटन पर तिलक महाराष्ट्र और देग के राष्ट्रीय काम म लग रहे। 1905 मे बंगाल का विभाजन हुआ। इस औरगजेवी नीति से बंगाल और ममस्त दश बर्चन और धुष्य हा गया। इस समय तिलक 7 विलक्षण राष्ट्रनायकत्व का परिचय दिया। बंगाल विभाजन के विरोध म निय गय आंदोलन की राष्ट्रीय दासता विमोचन-आंदोलन म परिणत कर देना उन्हीं का काम था। स्वराज्य, स्वदेशी, राष्ट्रीय शिक्षण और बहिष्कार के चतु मूत्री ने देग म एव जबदस्त हलचल मचा दी। महाराष्ट्र मे 'समय विद्यालय' की स्थापना की गयी। स्वदेशी आंदोलन का उत्तर और विााल तर होना देखकर सरकार का दमनयत्र वेग से काम करने लगा। किंतु दमन और पीडन के फल स्वहृष प्रातिवारी आत्मकषाद का देग म प्रचार हुआ। बम का भी प्रयोग प्रातिवारिया न किया। मुजफ्फरपुर म सुदीराम बोस ने बम फका। इस प्रातिवारी बम-कांड के सम्बन्ध मे अनेक लेख बेसरी म निकले। इन्ही लेखों से कारण तिलक को छह वर्षों तक मांडले म दश निर्वासन हुआ। सर 1905 से लेकर 1908 तक तिलक न जो काम निय थे, उसने नोकराही परी गयी थी। बम्बई के सरकारी गवनर सिडेनहम न थार्ले (तत्कालीन भारत मंत्री) ॥ कहा था कि जून 1908 म बम्बई सरकार के सामने एक ही प्रश्न था—दक्षिण भारत मे तिलक का शासन चलेगा या अंग्रेजी सरकार का। इससे स्पष्ट है कि कितना प्रयण्ड प्रभाव तिलक ने कायम कर लिया था और अंग्रेजों सरकार उनसे कितना मय खाती थी।

तिलक छह वर्ष तक मांडले के कारावास मे रहे। इसी समय उनकी घयपत्नी का देहांत हो गया। मांडले के दीघ कारावास ने तिलक को असमय म ही बूढ़ा बना दिया। किंतु उनकी आत्मा पहले से भी अधिक दृढ और बलवान बन गयी थी। इसी कारावास मे उन्होंने अपना जगन प्रसिद्ध वाचनिक और नीतिशास्त्रात्मक ग्रंथ 'गीता-रहस्य' लिखा जो उनके छूटने पर 1915 म प्रकाशित हुआ। जून सन् 1914 म तिलक मांडले से छूटे। अब तक के एक महान राष्ट्र योद्धा थे। मांडले की दीघकालीन साधना ने उनमें व्यक्तित्व म श्रुतिव का अनुप्रवेश कराया। 1916 में होमरूल नीम की स्थापना हुई। तिलक के परम विरोधी ब्लेडिन शिरोल ने भी स्वीकार किया है कि जब लक्ष्मण काग्रस के मलात मे तिनक ने प्रवेश किया तब देवता के समान उनका स्वागत किया गया। लक्ष्मण काग्रस म अनेक प्रसिद्ध नता उपस्थित थे, किंतु जा प्रभाव तिलक का था वह अणों के लिए अमृत दुलम था। इसी अवसर पर उन्होंने वह सन्देश दिया जो भारतीय इति हास म सदा अमर रहेगा—स्वराज्य हमारा जमसिद्ध अधिकार है। 1917 1918 म देश भर मे और विशेषकर पश्चिम भारत मे स्वराज्य का महामन्त्र बूज उठा। 1918 मे जब तिलक महा राष्ट्र का, होमरूल-नीम डेपुटेशन ले जाने के समय, दौरा कर रहे थे, तब तोषा ने उनके प्रति देवदुलम श्रद्धा और भक्ति प्रकटित की। 1918 म तिलक डेपुटेशन के नेता होकर विलायत के

लिए रवाना हुए, किन्तु बोलम्बो से ही उनके दल को लौटा दिया गया। फिर, बम्बई युद्ध परिषद में वे शामिल हुए। वहाँ गवर्नर बेलिंगटन के मना करने पर भी उन्होंने अपने राजनीतिक मतव्यापार पर बोलना प्रारम्भ किया। गवर्नर के द्वारा हस्तक्षेप होने पर वे समा से उठकर चले गए।

1918 के अंतिम त्रिमास में वे विलायत गये। वैलेटिन शिरोल ने अपनी पुस्तक 'भारतीय अमृतोष' (Indian Unrest) में उनके राजनीतिक कार्यों की अनुचित आलोचना की थी। शिरोल साम्राज्यवाद का भीषण समर्थक था। तिलक ने उस पर मुकदमा चलाया। यद्यपि सर जॉन सायमन ने बड़ी सफलता से तिलक की वकालत की थी तथापि वासन (विराधी पक्ष के वकील और जज डालिंग की आवेदपूर्ण युक्तियाँ से प्रभावित होकर अग्रेज जूरी ने तिलक के विरुद्ध ही फैसला किया। अग्रेजी कोर्ट का फैसला कुछ भी हो, भारतवर्ष की जनता की दृष्टि में राष्ट्रपितृ तिलक की असीम देशभक्ति और विरुद्ध देवोचित चरित्र की पुष्टि के लिए नये पक्ष समर्थन की आवश्यकता नहीं थी। शीघ्र ही तीन लाख रुपये तिलक को अर्पित कर (प्रायः तीन लाख रुपये इस मुकदमे में खर्च हुए थे) जनता ने अपनी असीम तिलक भक्ति का परिचय दिया।

विलायत प्रवास में अपनी राजनीतिक दूरदर्शिता का अभूतपूर्व परिचय तिलक ने दिया। ब्रिटिश मजदूर-दल के साथ उन्होंने राजनीतिक सम्बन्ध स्थापित किया। अतः मजदूर दल ने ही भारत को स्वतन्त्रता प्रदान की। निस्सन्देह तिलक महान् राजनीतिज्ञ थे।

अमृतसर कांग्रेस में तिलक अपने शिरोमणि रूप में आसीन थे। पंजाब की जनता उनके दर्शन के लिए पागल थी। उस समय उन्होंने प्रति-सहकारी सहयोग (Responsive Co-operation) का प्रस्ताव समर्पित किया। गीता में बताया गया प्रसिद्ध श्लोक—'ये यथा मां प्रपद्यते तास्तथैव भजाम्यहम्' का ही यह एक राजनीतिक उदाहरण था। मोंटगू चेम्सफोर्ड सुधारों के सम्बन्ध में जा प्रस्ताव कांग्रेस ने पास किया, वह तिलक के राजनीतिक उत्कर्ष के विजय का एक उदाहरण था। अप्रैल 1920 में तिलक ने कांग्रेस प्रजातांत्रिक-दल की स्थापना की। इधर कुछ महीना से उनका स्वास्थ्य ठीक नहीं था और देश के महान् संकट के समय जनता को रोता छोड़कर 31 जुलाई को रात्रि में बारह बजेकर चालीस मिनट पर उन्होंने महाप्रयाण कर लिया। चेतनावस्था में गीता का 'यदा यदा हि धर्मस्य' वाला प्रसिद्ध श्लोक उनके मुख से सुना गया अंतिम शब्द था। मरणकाल में भी हिंदू धर्म और संस्कृति के मूल तत्वों पर उनकी अडिग और अविचल आस्था का ही यह उदाहरण था।

लोकमाय तिलक सिंह के समान निमग्न देशभक्त थे। किसी प्रकार का प्रलोभन या तीव्रतम भीषण भय उनके स्वतन्त्र निर्वाचित पथ से उन्हें विमुख नहीं कर सकता था। मोंटगू चेम्सफोर्ड एक्ट के सम्बन्ध में श्री सत्यभूमि ने तिलक का विचार पूछा था। उस समय तिलक ने कहा—

रत्नमहार्हं तुतुपुनदेवा न भेजिरे भीमविषेण भीतिम् ।

मुधा विना न पययविरामम न विनिश्चतार्थाद्विरमति धीरा ॥

जीवन में तिलक का एक ही उद्देश्य था—भारतवर्ष का सवर्तोभावेन उत्कर्ष। इस महान् कार्य की सिद्धि के लिए अपने समस्त जीवन को उन्होंने एक अखण्ड यत्न बना डाला। निरंतर साधना, अटूट अध्यवसाय, दीधनालीन देशनिमित्तक क्रमयोग—तिलक के जीवन का यही सार है। देशभक्ति के प्रचण्ड उद्दीप्त अग्निबुद्ध में अपने समस्त जीवन को समिधा के रूप में उन्होंने अर्पित कर दिया। यह कहने में कोई अत्युक्ति नहीं कि जितना कष्ट जन्मभूमि के लिए तिलक ने सहा, शायद उतना किसी प्रमुख नेता ने नहीं सहा। त्याग की तो वे मूर्ति थे। कभी भी धन-संचय करने की उनकी इच्छा नहीं थी। 1916 में महाराष्ट्र ने उनके साठ वर्ष की आयु पूरी करने पर एक लाख रुपये की धौली उह भेंट की, किंतु उन्होंने उसे देशवाय में अर्पण कर दिया। उनकी कानूनी प्रतिभा विलक्षण थी। कानूनी पान की विशदता का परिचय उनके सन 1908 वाले उस व्याख्यान से मिलता है जो 21 घण्टे 10 मिनट में समाप्त हुआ था। यदि तिलक चाहते तो अपने कानूनी पान का फायदा उठाकर लाखों अर्जित कर सकते थे किन्तु सदा मुक्त में उन्होंने अया को अपने कानूनी पान का लाभ लेने दिया। 1894 में अपने सहपाठी मित्र वापट की घोर विपत्ति के समय अत्यंत

निष्काम भाव से तिलक न सहायता की। अनेक वर्षों तक 'बेमरी' और 'मराठा' को वे घाट पर चलाते रहे।

इस प्रचण्ड, अभय, यज्ञभावनामय, सपोगय, त्यागमय जीवन के पीछे उनकी शक्ति दन वाला महान् सत्य उनकी निष्कलक वैयक्तिक जीवन था। चरित्र की विगुडता ही उनकी महान् अमर या इसी महान् परित्र के कारण ही उनका वह दबोपम प्रभाव था। उनके चरित्र के ऊपर जब मरा ध्यान जाता है, तो कोई व्यक्ति शीघ्र सामने नहीं दिखायी देता जिसमें उनकी तुलना की जाय। मर्यादा पुरुषोत्तम राम और पितामह भीष्म के उदात्त, पवित्र, विगुड जीवन से ही तिलक के जीवन की तुलना की जा सकती है।

तिलक का भारतवर्ष के इतिहास में एक विलक्षण स्थान है। अंग्रेजी साम्राज्यवाद, पूँजीवाद, सनिक्वाद की संगठित शक्ति का विरोध में भारतीय स्वराज्य का नारा सुनाद करना और चालीस वर्ष तक असंख्य रूप में उस स्वराज्य के लिए लड़ते रहना कमयोगी तिलक का ही काम था। धीरे-धीरे सत्तह के द्वारा तिलक ने स्वराज्य की इमारत की आधारशिला का मजबूत किया। उन्होंने अपने सचस्व का हवन कर, स्वराज्य के यज्ञ की समृद्ध कर, वैदिक सभ्यता 'धर्म' यन्मयजत देवास्तानि धर्माणि प्रथमायासन् को पुष्ट किया। गीता की भाषा में यज्ञदापितरुत्तम होकर स्वराज्य-यज्ञ के महान् अर्घ्य और उदगाता का रूप में तिलक हमारे इतिहास में अमर रहेंगे। 1857 के बाद पश्चिमी साम्राज्यवाद और पश्चिमी सम्मता का भारत में प्रभाव सतत विविधित हो रहा था। उससे परित्राण के लिए तिलक जैसे जवदस्त राष्ट्रनायक और निर्भीक नेता की अत्यन्त आवश्यकता थी। यह भारतवर्ष का अहोभाग्य था कि स्वातन्त्र्य संग्राम के प्रारम्भिक दिना में ऐसे महान् नेता का नेतृत्व उसे प्राप्त हुआ।

राजनीतिक नेतृत्व और राष्ट्र निर्माण में जितना महत्वपूर्ण स्थान तिलक का है उतना ही वैशिष्ट्यपूर्ण उनका स्थान विद्या के क्षेत्र में भी है। ज्योतिष की पद्धति का आश्रय लेकर उन्होंने अपने प्रिय आरामन में सिद्ध किया कि ऋग्वेद के कतिपय मंत्र आज से साढ़े छह हजार वर्ष पूर्व रचे गये। भूगमशास्त्र तथा तुलनात्मक पुराणशास्त्र के आधार पर उन्होंने बताया कि भाव जाति का मूल निवास स्थान उत्तरी ध्रुव के पास था। उनके अनुसार प्राचीन प्राग्वहिक और वैदिक सम्मता और संस्कृति के पाँच विभाग हैं—

(1) 10 000—8,000 ई पूव—हिमयुग का आगमन और भाव जातियाँ का उत्तरी ध्रुव से प्रस्थान।

(2) 8,000—5,000 ई पूव—प्राग-भूगर्भिया अथवा अदिति युग।

(3) 5,000—2,500 ई पूव—भूगर्भिया युग।

(4) 2,500—1 400 ई पूव—कृत्तिका युग।

(5) 1,400—600 ई पूव—प्राग बुद्ध अथवा सूत्र युग।

वारेन (Warren) ने तिलक के उत्तरी ध्रुव सम्बन्धी सिद्धान्त की गम्भीरता की मुक्त कंठ से प्रशंसा की। 'ओरायन ग्रन्थ की ब्लूमफिल्ड और मक्समूलर ने भी प्रशंसा की। पुरातत्व और प्राचीन इतिहास में शाश्वत सिद्धान्त नहीं बन सकते, किन्तु इतना निश्चित है कि तिलक विलक्षण मेधा-सम्पन्न व्यक्ति विद्वान् थे। इसका प्रामाणिक उदाहरण उनके इन दो ग्रन्थों—'ओरायन तथा 'आकटिक हाम इन दि वेदाज'—से मिलता है।

तिलक का गीता रहस्य उनकी सबसे बड़ी कृति है। तत्त्वज्ञान की दृष्टि से तिलक अद्वैतवाद का समर्थन करते थे, किन्तु नीतिशास्त्र की दृष्टि से गीता को वे प्रवर्तिपरक मानते थे। 'तपोस्तु कमम-यासात् कमयोगो विणिष्यते' इस श्लोक पर पूरा बल दत्त हुए तिलक ने कहा कि ज्ञान प्राप्ति के निमित्त और जानात्तर व्यवसायात्मिका बुद्धि की प्राप्ति के बाद लाकसग्रहाम निष्पन्न अनासक्ति पूर्वक विहित, ज्ञानाधारित भक्तिमय कमयोग ही गीता का चरम प्रतिपाद्य है। इस प्रथम से तिलक के अलौकिक शास्त्रज्ञान का पता चलता है। मैं मानता हूँ कि इधर एक हजार वर्षों में गीता का इतना बड़ा मर्मज्ञ जगत में नहीं उत्पन्न हुआ।

तिलक सब प्रकार से महान् थे। मैं इतना ही कहूँगा कि भगवान् तिलक अद्वितीय थे। उनकी तुलना उन्हीं से की जा सकती है।

परिशिष्ट 5

तिलक का गीता-रहस्य

1 प्रस्तावना

लोकमाय तिलक ने माडले के कारागार में प्रसिद्ध 'गीता रहस्य' की रचना की थी। यह बहुत और चिरस्थायी ग्रन्थ गीता का विद्वत्तापूर्ण भाष्य ही नहीं है, अपितु उसने आधुनिक भारतीय राष्ट्रवाद की आधिकारिक पाठ्यपुस्तक का भी काम किया है। उसने देश के नवयुवकों को निष्काम क्रम का अनुप्रेरित सन्देश दिया। तिलक को विश्वोरावस्था से ही भगवद्गीता से प्रेम था। 1892 में ही उन्होंने विवेकानन्द के साथ वार्तालाप के दौरान कहा था कि गीता निष्काम क्रम का उपदेश देती है।¹ जनवरी 1902 में उन्होंने नागपुर में गीता पर एक भाषण दिया। 1904 में भी उन्होंने शंकराचार्य की अध्यक्षता में शकेस्वर मठ में गीता पर प्रवचन किया। बहुत समय से तिलक यह कहते आये थे कि गीता सत्यास की शिक्षा नहीं देती। वह यह नहीं सिखाती कि मनुष्य सामाजिक जगत के दायित्वों से पृथक् रहकर जीवन बिताये, बल्कि वह क्रम के सिद्धांत की शिक्षा देती है। उनके मन में गीता पर एक पुस्तक प्रकाशित करने का भी विचार था किन्तु उन्हें माडले के कारागार में पहुँचकर ही ऐसा अवसर मिला कि वे अपने जीवन की साधना पूरी कर सकें। पाण्डुलिपि के प्रथम प्रारूप को तैयार करने में उन्हें 2 नवम्बर, 1910 से 30 मार्च, 1911 तक केवल पांच महीने लगे। पुस्तक महान् कठिनाइयों के बीच लिखी गयी, क्योंकि लेखक को कारागार के कठोर नियमों का पालन करना पड़ता था। गीता रहस्य के सम्बन्ध में उन्होंने 1911 में माडले से निम्नलिखित पत्र लिखा था जो मार्च 1911 में 'मराठा' में प्रकाशित हुआ था "गीता के सम्बन्ध में मैंने उस ग्रन्थ को समाप्त कर लिया जिसे मैं गीता रहस्य कहता हूँ। यह एक स्वतंत्र तथा मौलिक ग्रन्थ है। इसमें गीता के उद्देश्य का अवेषण किया गया है और यह दर्शन का प्रपञ्च किया गया है कि उसके अन्तर्गत हमारे धार्मिक दर्शन को आचारनीति की समस्याओं का समाधान करने के लिए किस प्रकार प्रयुक्त किया गया है। मेरी दृष्टि में गीता आचारनीति का ग्रन्थ है। उसका दृष्टिकोण न उपयोगितावादी है और न अन्तःप्रनात्मक, बल्कि पारमौलिक है, जो बुद्ध ग्रीन के 'प्रोली-गोमना टु ईथिक्स' (आचारनीति का उपोद्घात) से मिलता जुलता है। गीता-ग्रन्थ की पारमौलिक धार्मिक तथा आचारनीतिक दर्शन से तुलना की है और न निम्न का प्रयत्न किया है कि हमारा दर्शन क्रम से क्रम पारमौलिक दर्शन से घटिया किसी दर्शन से है। गीता-ग्रन्थ के अध्याय है और एक परिशिष्ट है जिसमें महामारन के 18 अध्यायों में गीता की व्याख्या की गयी है और उसकी तिथि आदि का निर्देश किया है। इस पत्र में इस सम्बन्ध में इससे अधिक कुछ लिखना अभ्यस्त है। मैं इसे त्रिपुर में लिख रहा हूँ। आपको देखते हुए वह डिमाई अठपत्ती (दिमाई अठपत्ती, अठपत्ती के 300 से अधिक) हो जायगी। इसमें मुझे अपने दृष्टिकोण में बहुत कुछ बदलाव आ रहा है। अनुवाद काय में लगा हुआ है और यह बहुत अच्छा नहीं है।

1 विश्वनाथ प्रसाद वर्मा, 'The Person of Tilak and Vivekananda', मद्रास, क्रि. 45, पृ. 7-8, 251-92.

मैंने पूरा कर लिया है। मेरा विश्वास है कि 'ओरामन' की भाँति यह भी मूल ग्रन्थ सिद्ध होगा। गीता का अनुवाद अथवा भाष्य करने में अभी तक इस प्रकार के माँग का अनुसरण करने का साहस किसी ने नहीं किया है। किन्तु जहाँ तक मेरा प्रश्न है, मैं पिछले 20 वर्षों से गीता के सम्बन्ध में हम दृष्टिकोण से सोचता आया हूँ। मैं उन सब पुस्तिका का प्रयोग किया है जो इस समय यहाँ मेरे पास हैं। किन्तु पुस्तक में ऐसे ग्रन्थ का भी सन्दर्भ है जो यहाँ मेरे पास नहीं हैं। इनके द्वारा मैंने अपनी स्मृति से भी उद्धृत कर दिया है। अतः पुस्तक को प्रकाशित करने से पहले इन उद्धरणों की जाँच करनी पड़ेगी। इसलिए प्रकाशन का काम मेरी मुक्ति के बाद ही पूरा हो सकता है। इस रहस्य तथा गीता के मराठी अनुवाद को मिलाकर 500 पृष्ठों का ग्रन्थ बन जायगा। मैं मर्म करता हूँ कि मैं दो महीने में अनुवाद का काम पूरा कर लूँगा। अतः मैं आपका यह भी वक्तव्य दूँ कि 'अपनी पुस्तक' में मैंने जिन अंग्रेजी ग्रन्थों का सहारा लिया है उनमें बाट का 'मिडिक ऑफ़ प्यूर रीजन' और 'ग्रीन' का 'प्रोलीपोमना टु ईथिक्स' मुख्य हैं। वस मेरे ग्रन्थ का आधार ब्रह्मसूत्र (शांकर भाष्य), महाभारत और गीता है, और इसमें हिन्दुओं के कमयोग दर्शन का विवेचन किया गया है।"

1914 में गणपति उत्सव के अवसर पर तिलक ने गीता रहस्य में प्रतिपादित गीता के विषय पर चार व्याख्यान दिये थे।² उन्होंने बतलाया था कि गीता में ब्रह्म के साथ एकारम्य स्थापित हो जाने पर भी काम करते रहने का उपदेश दिया गया है। ईश्वर-साक्षात्कार के पूर्व तथा पश्चात्, दोनों ही अवस्थाओं में, काम करना आवश्यक है।

1915 में गीता-रहस्य प्रकाशित हुआ। उसका छह हजार का प्रथम संस्करण एक सप्ताह के भीतर ही बिक गया। लोकमान्य तिलक के जीवन काल में पुस्तक के मराठी तथा हिन्दी में अनेक संस्करण प्रकाशित हुए। उसका भारत की लगभग सभी महत्वपूर्ण भाषाओं में अनुवाद हो चुका है। कई वर्ष पहले एक अंग्रेजी संस्करण भी प्रकाशित हुआ था।

1917 में लोकमान्य ने अमरावती में गीता-रहस्य पर एक भाषण दिया। इस भाषण का माराश तिलक के ही शब्दों में पुस्तक की सुन्दर रूपरेखा प्रस्तुत कर देता है। तिलक ने कहा, "प्रारम्भ में ही मैं आपको यह बतला दूँ कि मैंने भगवद्गीता का अध्ययन क्या आरम्भ किया। जब मैं बालक ही था उस समय मेरे बड़े-बूढ़े प्रायः कहा करते थे कि बुद्ध धार्मिक और दार्शनिक जीवन तथा प्रतिदिन के तुच्छ एवं नीरस जीवन के बीच सामंजस्य नहीं हो सकता। यदि किसी व्यक्ति में जीवन के उच्चतम लक्ष्य मोक्ष को प्राप्त करने की महत्वाकांक्षा है तो उसे सांसारिक इच्छाएँ त्याग देनी चाहिए और जगत से संन्यास ले लेना चाहिए। मनुष्य ईश्वर तथा संसार, इन दो स्वामियों की साथ साथ सेवा नहीं कर सकता। मैंने इसका अर्थ यह समझा कि यदि कोई व्यक्ति स्वधर्मानु-कूल सत जीवन का अनुसरण करना चाहता है तो उसे सांसारिक जीवन का शीघ्रातिशीघ्र परित्याग कर देना चाहिए। इस विचार ने मुझे साधने के लिए प्रेरित किया। मेरे मन में जो प्रश्न उठा और जिसका समाधान मुझे ढूँढना था वह इस प्रकार था क्या मेरा धर्म यह सिखाता है कि मैं मानव-जीवन का पूर्णत्व प्राप्त करने का प्रयत्न करने से पहले ही संसार का परित्याग कर दूँ अथवा मुझे पूर्णत्व प्राप्त करने के लिए उसका परित्याग करना है? मेरे बाल्यकाल में मुझे यह भी बतलाया गया था कि भगवद्गीता एक ऐसा ग्रन्थ है जिसमें हिन्दू दर्शन के सभी सिद्धांतों का समावेश है, और उसकी इस विशेषता को सारा विश्व स्वीकार करता है। मैंने सोचा कि यदि ऐसी बात है तो मुझे अपने प्रश्न का उत्तर इस ग्रन्थ में मिलना चाहिए। इस प्रकार मैंने भगवद् गीता का अध्ययन आरम्भ कर दिया। गीता को प्रारम्भ करने से पहले मेरे मन में किसी दर्शन के सम्बन्ध में कोई पूर्वनिर्धारित विचार नहीं था, और न मेरा ही ऐसा कोई सिद्धांत था जिसका समर्थन मुझे गीता में ढूँढना था। जब किसी मनुष्य के मन में पहले से कोई विचार विद्यमान होता है तो वह किसी ग्रन्थ को पक्षपातपूर्ण दृष्टि से पढ़ता है। उदाहरण के लिए जब कोई ईसाई गीता को

2 तिलक का 15 अगस्त 1914 के 'कसरी' में प्रकाशित लेख; देखिए, *Tilak's Writings in the Kesari* (मराठी में) 4 ब्रह्म विन्द 4 पृ 515-27

पढ़ता है तो वह यह जानने का प्रयत्न नहीं करता कि गीता क्या कहती है, बल्कि वह यह दूढ़ता है कि गीता में ऐसे कौन से सिद्धांत हैं जिन्हें वह पहले बाइबिल में पढ़ चुका है, और फिर वह बिना सोचे-समझे इस निष्कर्ष पर पहुँच जाता है कि गीता में बाइबिल की नकल कर ली गयी है। मैंने अपने ग्रंथ गीता-रहस्य में इस विषय का विवेचन किया है, इसलिए यहाँ मुझे अधिक कुछ नहीं कहना है। किन्तु मैं जिस बात पर बल देना चाहता हूँ वह यह है कि जब आप किसी ग्रंथ को पढ़ना और समझना चाहते हैं, विशेषकर गीता जैसे महान ग्रंथ को, तो आपको उसे निष्पक्ष भाव से और पूर्वाग्रहों से मुक्त होकर पढ़ना चाहिए। मैं जानता हूँ की ऐसा करना अत्यधिक कठिन काम है। जो ऐसा कर सकने का दावा करते हैं उनके मन में कोई पक्षपातपूर्ण विचार अथवा पूर्वाग्रह छिपा होता है जिससे ग्रंथ का अध्ययन कुछ अथो में विकृत हो जाता है। कुछ भी हा, मैं केवल यह बतला रहा हूँ कि यदि आप सत्य तक पहुँचना चाहते हैं तो आपकी मन स्थिति कसी होनी चाहिए। उम मन स्थिति को प्राप्त करना कितना ही कठिन क्या न हो, फिर भी उसे प्राप्त करना ही है। दूसरी चीज यह है कि पाठक को उस काल तथा परिस्थितियों पर विचार करना होगा जिनमें पुस्तक लिखी गयी थी, और जिस उद्देश्य से वह लिखी गयी थी उसे भी समझना होगा। संक्षेप में किसी पुस्तक को उसके सद्म को ध्यान में रखे बिना नहीं पढ़ना चाहिए। भगवद्गीता जैसे ग्रंथ के सम्बन्ध में यह बात विशेषकर महत्वपूर्ण है। विभिन्न भाष्यकारों ने पुस्तक के अपने-अपने दृष्टिकोण से भाष्य किये हैं। किन्तु यह निश्चित है कि लेखक ने पुस्तक इसलिए नहीं लिखी होगी कि उसके उत्तरे अर्थ लगाये जायें। उसका सम्पूर्ण ग्रंथ में एक ही अर्थ और एक ही उद्देश्य रहा होगा, और मैंने उसी को दृढ़ निकालन का प्रयत्न किया है। मेरा विश्वास है कि मैं अपने प्रयत्न में सफल हुआ हूँ क्योंकि मेरा अपना कोई सिद्धांत नहीं था जिसका समर्थन मैं इस विश्ववर्दित पुस्तक में ढूँढ़ने का प्रयत्न करता, और इसलिए कोई कारण नहीं था कि मैं मूल पाठ को अपने सिद्धांत की पुष्टि के लिए तोड़ मराड़ करता। गीता का ऐसा कोई भाष्य नही हुआ जिसने अपने एक प्रिय सिद्धांत का प्रतिपादन न किया हो और जिसने यह दिलाव का प्रयत्न न किया हो कि भगवद्गीता उसके सिद्धांत का समर्थन करती है। मेरा निष्कर्ष है कि गीता के अनुसार मनुष्य को ज्ञान अथवा भक्ति के द्वारा परब्रह्म के साथ एकात्म्य प्राप्त कर लेने के उपरांत इस ससार में बंध कर रहना चाहिए। कम इसलिए है कि यह ससार निवास के उम माग पर चलता रहे जो सृष्टि में इसके लिए निर्धारित किया है। कमबत्ता को बंधन में न डाले, इसके लिए आवश्यक है कि कमफल को कामना किये बिना सृष्टि के इस उद्देश्य की पूर्ति में योग देने के प्रयाजन से किया जाय। मेरे विचार में गीता का यही उपदेश है। मैं मानता हूँ कि उमम ज्ञानयोग है। उसमें भक्तियोग भी है। इससे इनकार कौन करता है? किन्तु ब दोनो उसमें प्रतिपादित कमयोग के अधीन हैं। यदि गीता का उपदेश विमनस्क अंजुन को मुद में रत करने अर्थात् कम में प्रवृत्त करने के लिए दिया गया था तो यह कैसे कहा जा सकता है कि गीता का परम उपदेश भक्ति अथवा ज्ञान है? तथ्य यह है कि गीता में इन सभी योगों का समन्वय है। जिन प्रकार वायु न केवल आँकसीजन है, न हाइड्रोजन और न कोई अन्य गैस, बल्कि किसी विनिष्ट अनुपात में इन तीनों का मिश्रण है, उसी प्रकार गीता सब यागों का मिश्रण है।

“मेरा कथन है कि गीता के अनुसार ज्ञान और भक्ति में पूर्णता प्राप्त कर लेने तथा इन साधनों के द्वारा परब्रह्म का साक्षात्कार कर लेने के उपरांत भी बंध बरना चाहिए। इस दृष्टि में मेरा अर्थ सभी भाष्यकारों से भिन्न है। ईश्वर, मनुष्य तथा प्रकृति इन तीनों में आध्यात्मिक एकात्म्य है। विश्व का अस्तित्व इसलिए है कि ईश्वर की ऐमी इच्छा है। उमी की इच्छा में यह दिया हुआ है। मनुष्य ईश्वर के माय एकात्म्य प्राप्त करता चाहता है और जब यह एकात्म्य प्राप्त हो जाता है तो व्यक्ति की इच्छा सर्वशक्तिमान् मावनीम इच्छा में विनीन हो जाती है। क्या इस स्थिति में पहुँच जान पर व्यक्ति यह कहेंगा ‘कि मैं बंध नहीं करूँगा मैं ससार को महापता नहीं करूँगा’—उस ससार को जिसका अस्तित्व इसलिए है कि जिन इच्छा के माय उमन अपना एकाकार कर दिया है वही ऐसा चाहती है? यह बात तर्कमय नहीं है। यह मेरा मन नहीं है, गीता का यही उपदेश है। श्रीकृष्ण ने स्वयं कहा है कि विद्वत् में ऐमी कोई बन्धु नहीं है जिन प्राप्ति करने की मुझे

आवश्यकता है, फिर भी मैं कम करता हूँ। वे इसलिए कम करते हैं कि यदि वे न करें तो विश्व का विनाश हो जायगा। यदि मनुष्य ईश्वर के साथ एकाकार होना चाहता है तो उसे विश्व के हिता के साथ भी एकात्म्य स्थापित करना पड़ेगा, और उसके (विश्व के) लिए कम भी करना पड़ेगा। यदि यह ऐसा नहीं करता तो एकता अपूर्ण होगी, क्योंकि उस स्थिति में तीन तत्वा म से दो (मनुष्य और ईश्वर) के बीच एकता स्थापित हो जायगी और तीसरा तत्व (विश्व) छूट जायगा। अतः मैं अपने लिए तो ममत्ता का समाधान ढूँढ़ लिया है। मेरा विचार है कि ससार की सेवा करना और उसके द्वारा उसकी इच्छा (ईश्वर की इच्छा) की सेवा करना मोक्ष प्राप्ति का सर्वाधिक सुनिश्चित मार्ग है, और इस मार्ग का विश्व में रहकर अनुसरण किया जा सकता है, न कि उसका परित्याग करने।³

लोकमान्य तिलक के अनुसार गीता एक महान् और गम्भीर ग्रन्थ है।⁴ उसमें अद्वैतवादी तत्त्वशास्त्र का प्रतिपादन किया गया है और साथ ही साथ उसमें मण्टिशास्त्र और ग्रहणात्म्यशास्त्र का भी विवेचन है। वह परम आध्यात्मिक अनुभूति का भाग बतलाती है, किन्तु इसके साथ यह ससार में कम के महत्त्व से भी इनकार नहीं करती। उसका निष्काम कर्मयोग ज्ञान, भक्ति तथा कम के बीच समन्वय स्थापित करता है। गीता एक उदात्त तथा अनुप्रेरित शैली में वैदिक धर्म का सार प्रस्तुत करती है। अपनी शैली की सरलता तथा सन्देश की उच्चता के कारण वह ससार में बहुत ही लोकप्रिय बन गयी है। गीता वेदात्त के इस सिद्धांत को स्वीकार करती है कि मनुष्य तब तक मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता जब तक कि उसे परमात्मा तथा आत्मा की एकता का ज्ञान नहीं हो जाता किन्तु साथ ही साथ उसका यह भी उपदेश है कि कम जिताना तथा ज्ञानी दाना के लिए आवश्यक है। इसी सिद्धांत के आधार पर उसने यह समझने का प्रयत्न किया है कि दक्षी सम्पत्ति से विभूषित व्यक्ति भी युद्ध जैसे भीषण कम में क्यों प्रवृत्त होता है। गीता का मुख्य उद्देश्य जनता की सत्ता का उपदेश देना तथा उसका आधार पर कम की आधारभूत समस्याओं का निपट कराना है।⁵ दूसरे शब्दों में गीता आचारनैति का ऐसा ग्रन्थ है जिसका आधार आध्यात्मिक तत्व शास्त्र है।

तिलक के अनुसार गीता सालिवाहन शक से पाँच सौ वर्ष पूर्व विद्यमान थी।⁶ भण्डारकर, तेलग, सी. बी. बच्च तथा दीक्षित का यही मत है। तिलक ने गीता की तिथि के सम्बन्ध में रिचाड गार्व के मत का खण्डन किया है। वर्तमान गीता जिसमें सात सौ श्लोक हैं वर्तमान महाभारत का ही अंग है और दोनों एक ही लेखक की रचनाएँ हैं, गीता महाभारत में कोई श्लोक नहीं है। वह महायान धर्म तथा दशन के उदभव से पहले विद्यमान थी।⁷

2 भगवद्गीता रहस्य व्याख्या तथा विश्लेषण

चकि गीता वेदाती प्रश्नप्रयोग का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है, इसलिए मध्ययुगीन भारत के सभी महान् आचार्यों ने उस पर टीकाएँ की हैं। शंकर, रामानुज, माधव बल्लभ और निम्बार्कर सभी ने उस पर भाष्य लिखे हैं। किन्तु तिलक के अनुसार इन आचार्यों ने गीता का अपने-अपने वेदाती सम्प्रदाय के धर्मशास्त्रीय मतवादी का समर्थन करने के लिए एक बौद्धिक उपकरण के रूप में प्रयोग किया है। तिलक ने इस बात पर बल दिया है कि गीता का निवचन करते समय हम उस ऐतिहासिक परिस्थिति की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए जिसमें यह उपदेश दिया गया था। यह उपदेश अज्ञा को दिया गया था जो कष्ट और विपाद से अभिभूत होकर अपनी सम्पूर्ण शक्ति खो बैठा था और निकतव्यविमूढ हो गया था। उपदेश के फलस्वरूप उसने पुनः अपनी कमर कस ली और युद्ध के लिए उत्तम हो गया। इससे निष्पन्न निकलता है कि अर्जुन ने यही समझा कि गीता कतव्य करने

3 बाल गंगाधर तिलक, भगवद्गीता-रहस्य, पुना (हिंदी संस्करण 1950)।

4 बी. जी. तिलक, गीता रहस्य (हिंदी संस्करण), पृ. 506।

5 वही, पृ. 570।

6 वही पृ. 584। तिलक के अनुसार यह सम्भव है कि महायान धर्म में प्रवृत्तिप्रधान भक्तिमार्ग का आदेश गीता में दिया गया हो। वही पृ. 582।

का उपदेश देती है। तिलक का कहना है कि अर्जुन को इसलिए आध्यात्मिक दृष्टि से शून्य मानना कि कृष्ण ने उसे दैवी सम्पद से विभूषित परम भक्त माना है, उचित नहीं है। उपक्रम और उपस-हार की इस कसौटी के अतिरिक्त, भीमासका ने भी इस बात पर बल दिया है कि गीता में जिन तत्वों को धार धार दुहराया गया है उनको महत्व दिया जाना चाहिए। इस कसौटी से भी गीता कमयोग का ही सदेश देती है, क्योंकि कृष्ण सूक्ष्म तत्वशास्त्रीय विवेचन के मध्य बार बार अर्जुन को अपने स्वधर्म का पालन करने तथा युद्ध में रत होने की प्रेरणा देते हैं। गीता रहस्य के प्रथम अध्याय में इन तथा अन्य प्रारम्भिक चीजों की समीक्षा है।

गीता रहस्य के दूसरे अध्याय में भारतीय तथा पाश्चात्य साहित्य में से ऐसे उदाहरण दिये गये हैं जबकि मनुष्य को घम सकट का सामना करना पड़ा है। प्रायः मनुष्य को ऐसी परिस्थितियाँ का सामना करना पड़ता है जबकि उसके लिए कम का कोई निश्चित भाग अपनाता कठिन हो जाता है। क्या परशुराम को अपने पिता की आज्ञा का पालन करके अपनी माता का वध कर देना चाहिए, अथवा उन्हें चाहिए कि अपने पिता की अवज्ञा करदे और मातृघात के घृणित अपराध से बच जायें? क्या विश्वामित्र को अपने जीवन की रक्षा के लिए चाण्डाल के घर से कुत्ते का मांस चुरा लेना चाहिए अथवा उन्हें आत्मरक्षा के लिए भी मांस नहीं चुराना चाहिए? क्या अर्जुन को अपने आचार्यों तथा प्रिय बंधुओं को मारकर क्षत्रिय गृहस्थ के कतव्यों का पालन करना चाहिए अथवा उसे सत्सार को त्याग कर सत्यास का भाग अपना लेना चाहिए? क्या सत्य और अहिंसा के सिद्धांत निरपेक्ष अलघनीय हैं अथवा उनके अपवाद भी हो सकते हैं? यदि अहिंसा को निरपेक्ष मान लिया जाय तो मनु ने यह क्या लिखा है कि आततायी को तुरन्त मार देना चाहिए चाहे वह आचार्य, ब्राह्मण बालक अथवा बूढ़ ही क्यों न हो? यदि क्षमा को सावभौम रूप से व्यवहाय मान लिया जाय तो महाभारत में प्रह्लाद ने यह उपदेश क्यों दिया है कि न शत्रु निरपेक्ष है और न क्षमा? यदि सत्य निरपेक्ष है तो कृष्ण, जो कि ईश्वर का अवतार माने जाते हैं, युधिष्ठिर को युद्ध क्षेत्र में 'अश्वत्थामा मर गया है', इस प्रकार का झूठा वचन कहने के लिए क्यों प्रेरित करते हैं? अतः स्पष्ट है कि नैतिकता की समस्या बड़ी कठिन है। जब मनुष्य के सामने कम के ध्वत्पिक और कभी-कभी परस्पर विरोधी मांग उपस्थित होती हैं तो उसके लिए अपनी बुद्धि से उनमें से किसी एक का चुन लेना सरल नहीं होता। जो लोग नैतिक दृष्टि से संवेदनशील हैं उनके जीवन में जब निरंतर कम के परस्पर विरोधी विकल्प उत्पन्न होते रहते हैं तभी आचारनीति की समस्या का वास्तविक निरूपण हो पाता है। इसलिए कम, अकम और विकम क्या हैं, यह जान लेना महत्वपूर्ण है।

कमयोग का आचारशास्त्र बहुत ही महत्वपूर्ण है। हिंदू दशान में कम शब्द का बहुत ही व्यापक अर्थ है। भीमासा के अनुसार कम के चार विशिष्ट प्रकार हैं (1) नित्य कम जिसमें दैनिक स्नान, संध्या आदि सम्मिलित होते हैं, (2) नैमित्तिक कम जिनमें यात्रा-सम्बन्धी अनुष्ठान और ग्रहों की शांति के लिए किये गये वाय शामिल रहते हैं, (3) काम्य कम सत्तान, वर्षा आदि की प्राप्ति के लिए किये जाते हैं, और (4) निषिद्ध कम जिनका करना वर्जित है। गीता में कम का एक भिन्न वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। तिलक का कहना है कि गीता के अनुसार अकम का अर्थ सात्विक कम और कम का अर्थ राजस कम है, विकम में व कम सम्मिलित होते हैं जिन्हें मनुष्य भ्रांतिवश करता अथवा छोड़ देता है।⁷ कमयोग में 'योग' शब्द का विशेष महत्व है। योग के अनेक अर्थ हैं।⁸ कभी-कभी इसका अर्थ होता है ब्रह्माण्ड की सृजनात्मक शक्ति और कभी-कभी इसका अर्थ चित्तनिरोध अथवा समाधि लगाया जाता है। पतंजलि ने योग की प्रसिद्ध परिभाषा में इसी अर्थ का प्रयोग किया है। जमरकोश में योग का इससे भी अधिक व्यापक अर्थ दिया गया है। तिलक का कहना है कि गीता में यदि योग शब्द का पूर्व कोई विशेषण नहीं लगाया गया है तो उसका अर्थ सदैव कमयोग है। तिलक के अनुसार कमयोग का अर्थ उम कम से है जो व्यवसायिकता बुद्धि

7. जान गयाधर तिलक, गीता रहस्य (हिंदी संस्करण) पृ. 675।

8. देखिए 'योग समाधि तथा युक्तियोग'। अन्वेषण में लिखा है 'युक्तये मया'।

को प्राप्त करने की प्रक्रिया में तथा उसके बाद किया जाता है। और व्यवसायत्मिका बुद्धि वह बुद्धि है जिसमें सतुलन, समता तथा अविचलता का भाव विद्यमान होता है। गीता का कमयोग भाग प्राप्त करने तथा संसार में कम करने का एक पुरातन मार्ग है। गीता स्वीकार करती है कि संसार से भी मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है। निश्चय ही गीता संसार मार्ग की निंदा नहीं करती। उसका बल केवल इस बात पर है कि कमयोग संसार से अलग है। विश्व के कल्याण की दृष्टि से कमयोग का मार्ग संन्यास से अच्छा है। तिलक के अनुसार समय रामदास ने भी कमयोग का ही उपदेश दिया है। तिलक ने गीता के संदेश को स्पष्ट करने के लिए वसिष्ठ स्थला पर दासबाध का भी उद्धृत किया है।

भगवद्गीता महाभारत का एक अंग है। उस उस महाकाव्य में सम्मिलित करने का उद्देश्य उस महापुरुषों और धूर्तवीरों के चरित्र और आचरण के नैतिक और आध्यात्मिक औचित्य का सिद्ध करना है जिनके जीवन और कार्यों का उसमें वर्णन है।⁹ गीता एक ऐसा ग्रंथ है जिसमें भगवत् धर्म की आधारभूत शिक्षाओं को स्वीकार कर लिया गया है। अनुश्रुतियों के अनुसार नर और नारायण दो ऋषि थे जो अर्जुन और कृष्ण के रूप में अवतरित हुए थे। उन्होंने नारायणीय अथवा भगवत् धर्म का प्रतिपादन किया जिसमें निष्काम काम को महत्व दिया गया है।¹⁰ भगवत् धर्म अनैतिक सात्वत और पंचतन्त्र के नाम से भी विख्यात है। महाभारत के अनुसार मूल भगवत् धर्म में निष्काम काम पर बल दिया गया है। इसलिए शांतिपर्व में लिखा है

समुपोद्वेनीकेषु कुरूपण्डवमोमृधे ।

अजुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

+ + +

नारायणपरा धम पुनरावर्तिदुर्लभ ।

प्रवृत्तिलक्षणश्च धर्मो नारायणात्मक ॥

चूँकि भगवद्गीता भगवत् धर्म का ग्रंथ है और भगवत् धर्म में प्रवृत्ति मार्ग का उपदेश दिया गया है, इसलिए यह इस बात का अतिरिक्त प्रमाण है कि उसमें हम कमयोग का संदेश मिलता है।

भगवद्गीता के चौथे अध्याय में कृष्ण ने अर्जुन के समक्ष इस ग्रंथ में प्रतिपादित योग का ऐतिहासिक विकास का वर्णन किया है। यह सनातन योग पहले विद्वन्मान का सिखाया गया था। विद्वन्मान ने उसे मनु को और मनु ने इक्ष्वाकु को सिखाया। कृष्ण ने अर्जुन से कहा कि इस पुरातन योग को अब मैं तुम्हें पुनः दे रहा हूँ। कृष्ण राजपि जनक का उदाहरण देते हैं। जनक तथा उनके सहस्र अर्ध लोग ने स्वधर्म का पालन करके आध्यात्मिक परमपद का प्राप्त कर लिया था, इसलिए कृष्ण अर्जुन को प्रेरित करते हैं कि तुम भी उस परम्पराप्राप्त और पुरातन मार्ग का अनुसरण करो।

तिलक का मत है कि गीता आध्यात्मोद्भूत आचारनीति का ग्रंथ है और उसकी तुलना दो एक ग्रीन के प्रोलीगोमैना टु एथिक्स से की जा सकती है। तिलक ऑगस्ट कॉम्ट की पद्धति सम्बन्धी आधारभूत मान्यताओं के विश्लेषण से अपना विवेचन आरम्भ करते हैं। उनका कथन है कि कॉम्ट ने जिसे नान की धर्मशास्त्रीय अवस्था माना है उसे प्राचीन भारतीय ज्ञान की आधिदैविक अवस्था कहते थे। जिसे कॉम्ट नान की तत्त्वशास्त्रीय अवस्था कहता है उसकी तुलना भारतीयों की आध्यात्मिक पद्धति से की जा सकती है। और जो कॉम्ट की मापा में विध्यात्मक पद्धति है उसे प्राचीन भारतीय आधिभौतिक पद्धति कहते थे। काम्प्ट विध्यात्मिक पद्धति को अलग मानता था। किंतु

9 या जी तिलक भीना रहस्य (हिन्दी संस्करण), पृ 556। पृ 523 और पृ 511 भी देखिए।

10 तिलक का अनुसार भगवत् धर्म की उत्पत्ति 1400 ई पू के लगभग हुई होगी। मूल भगवत् धर्म में निष्काम्य पर बल दिया गया है किन्तु बाद में उसमें भक्ति मार्ग का समावेश कर दिया गया। गीता रहस्य, पृ 552-55। भगवत् धर्म के विद्यमान ग्रंथों में गीता भक्तिपर्व का अन्तिम अंश अथवा आध्यात्मिक सूत्र, भगवत् पुराण, नारदपंचरत्न नारदसूत्र तथा रामानुज का ग्रंथ मुख्य हैं।

तिलक आचारनीतिक प्रश्नों के सम्बन्ध में आध्यात्मिक पद्धति के पक्ष में थे और उनके अनुसार काट, हेगेल, शोपेनहाउअर, डीयसन तथा ग्रीन भी इसी दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं।

गीता रहस्य के चौथे और पाचवें अध्यायों में तिलक ने दुःख और सुख की प्रकृति का विश्लेषण किया है। विश्लेषण के उद्देश्य से वे भौतिकवादी सुखवाद के सम्प्रदाय का अनेक अनुभागों में विभक्त करते हैं। प्रथम, चारवाक, जाबलि आदि का घोर सुखवाद और सवेदनवाद का सिद्धांत है। गीता की भाषा में इस सम्प्रदाय के प्रवक्ता को आसुरी सम्पद से युक्त कहा जा सकता है। द्वितीय, हॉव्स और हेल्वेसियस का परिष्कृत सुखवाद है। उन्होंने आत्मपरिरक्षण की धारणा पर आधारित दूरदर्शी स्वाध्याय के सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। हॉव्स के अनुसार स्वाध्यायमूलक मय दानशीलता का आधार है। तृतीय, एक ऐसा सम्प्रदाय भी है जो पराध्यायवाद की वास्तविकता को स्वीकार करता है। यह सम्प्रदाय भी लौकिक कल्याण को ही महत्व देता है, किंतु उसका कहना है कि किसी कार्य के नैतिक मूल्य की परख करते समय हमें पराध्यायवाद को भी ध्यान में रखना चाहिए। सिजविक इस सम्प्रदाय का समर्थक है। इसे प्रबुद्ध स्वाध्यायपरता का सम्प्रदाय कहा जा सकता है।

चतुर्थ, वैथम, मिल और शेपट्सबरी का उपयोगितावाद है। उन्होंने अधिकतम लोगों के अधिकतम सुख पर बल दिया है। यद्यपि मिल ने परिमाणात्मक और गुणात्मक सुख के बीच भेद किया और कहा कि सन्तुष्ट मूल से असन्तुष्ट सुखरात अच्छा है, फिर भी उपयोगितावाद नैतिक गणित की धारणा पर आधारित है क्योंकि उसका विश्वास है कि सुख और दुःख की परिमाणात्मक नाप-तोल सम्भव है। उसका आदेश दुःख को यूनतम करना और सुख की अधिकतम वृद्धि करना है। यह आदेश इस धारणा पर टिका हुआ है कि सुख और दुःख की सापेक्ष तौल निर्धारित की जा सकती है।

तिलक ने इन सब सम्प्रदायों की आलोचना की है। उन्होंने सुखवादियों की इस परिकल्पना का खण्डन किया है कि मनुष्य स्वभाव से स्वार्थी है, और स्वीकार किया है कि मनुष्य में परोपकारिता की प्रवृत्ति उतनी ही स्वाभाविक है जितनी कि आत्मसन्तुष्टि की स्वाध्यायमूलक भावना। काट की भांति तिलक का भी विचार है कि बल मनुष्य के सार्वभौमिक नैतिक और बुद्धिसंगत बनाने पर दिना जाना चाहिए न कि उसके ठोस कार्यों के बाह्य परिणामों पर। कुछ पाश्चात्य लेखकों ने नैतिक मूल्यों की सापेक्षता का प्रतिपादन किया है। तिलक ने उनका खण्डन किया और कहा कि महा-भारत में प्रतिपादित धर्म की नित्यता की धारणा कभी अधिक समीचीन है।

यद्यपि आचारनीति का उपयोगितावादी सिद्धांत मानव जाति के आचारनीतिक विकास में एक उच्चतर अवस्था का द्योतक है, फिर भी उस सिद्धांत में दोष हैं। तिलक उपयोगितावादी आचारनीति की सविस्तार आलोचना करते हैं। उपयोगितावाद का दोष यह है कि वह श्रेयस तथा सुख का एक ही मानता है। आचारनीतिक धर्म की यह कसौटी मानसिक आनंद, आत्मसन्तोष तथा लोक-उत्तर श्रेयस को समुचित रूप से समझने में असमर्थ है। उपयोगितावादी कसौटी का आधार अस्तित्ववादी दृष्टिकोण है, क्योंकि वह अधिकतम लोगों के सुख अथवा आनंद को गिनती अथवा नापती है, और सार्वभौमिक श्रेयस की आवश्यकता पर बल नहीं देती। किंतु बाइबिल (मैथ्यू 5, 528) दौढ़ धर्म तथा मनु मनुष्य के प्रेरकों को अधिक महत्वपूर्ण मानते हैं।

तिलक के अनुसार उपयोगितावादी दृष्टिकोण में अनेक भ्रांतियाँ, कमियाँ और कठिनाइयाँ हैं। प्रथम, वह एक परिमाणात्मक प्रतिमान है और अधिकतम लोगों के अधिकतम सुख को प्राप्त करना चाहता है। किंतु अधिकतम शब्द भ्रम उत्पन्न कर सकता है। उदाहरण के लिए कोरवा की सना ग्यारह अक्षरों की और पाण्डवा की सात अक्षरों की थी। उपयोगितावादी दृष्टिकोण में पाण्डवा की तुलना में कोरवा का दावा अधिक उचित माना जाना चाहिए। किंतु व्यवहार में यह परिमाणात्मक प्रतिमान भ्रामक सिद्ध होता है। सामान्य सम्मति यही है कि एक श्रेष्ठ पुरुष का कल्याण सहस्र दुष्टों के कल्याण की तुलना में अधिक महत्वपूर्ण है। अतः श्रेयस अथवा सुख की परिमाणात्मक नाप-तोल कभी भी समुचित और सम्यक् नैतिक कसौटी नहीं मानी जा सकती।

दूसरे, कभी-कभी देखने में आता है कि जो वस्तु अधिकतम लोगों का सुख और श्रेयस्क

जान पड़ती है वह एक अथवा अधिक ऋषिया की दूर दृष्टि और कल्पना के प्रतिकूल होती है। अर्सेस और फिलिस्तीन के जनसमुदायों का सोचने और समझने का अपना एक ढंग था। उसका विपरीत थ्येस के सम्बन्ध में सुकरात और ईसा मसीह के विचार भिन्न थे। इतिहास ने सुकरात और ईसा की अतर्दृष्टि को ही अंत में उचित सिद्ध किया। जनता ने सोचा था कि अधिकतम लोगों का अधिकतम कल्याण इन महान विभूतियों की मृत्यु के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। अतः स्पष्ट है कि उपयोगितावादी दृष्टिकोण खतरनाक और भयास्पद है। जनता के समक्ष ऐसी कसौटी रखी जानी चाहिए जो हर बाल में निरपवाद रूप से अपनायी जा सके। अधिकतम लोगों का अधिकतम सुख किस चीज में निहित है इसका निर्णय करने का कोई बाह्य साधन नहीं है।

उपयोगितावादी कसौटी के विरुद्ध पूर्वोक्त दो आपत्तियाँ प्रमुख हैं। इनके अतिरिक्त उनमें एक तीसरी भ्रांति भी है। वह यार्जिव है और मनुष्य के आचरण को प्रेरित करने वाले तत्वा को महत्व नहीं देती। मनुष्य कोई यंत्र नहीं है। उसके हृदय तथा व्यक्तित्व होता है। इसलिए उसके कार्यों के स्रोत पर ध्यान देना आवश्यक है। तिलक का कहना है कि सामान्य जीवन में प्राप्त देखा जाता है कि यदि किसी परोपकार के कार्य के लिए एक गरीब मनुष्य बहुत थोड़ा धन और एक धनी व्यक्ति भारी धनराशि के रूप में देता है तो उन दोनों के दान के नैतिक मूल्य को लोग समान समझते हैं। इससे प्रकट होता है कि कार्य के मूल में निहित प्रेरणा अधिक श्रेष्ठ वस्तु है। तिलक ने डॉ. पॉल वॉल्स की 'दि एथिकल प्रोब्लम' (आचारनीतिक समस्या) का उदाहरण दिया है। एक बार अमेरिका के एक बड़े नगर में एक व्यक्ति दाम-पथ की व्यवस्था करना चाहता था। किंतु सरकारी अधिकारियों से उसे काम के लिए आवश्यक अनुज्ञा प्राप्त करने में बड़ी देर हो रही थी। इसलिए दाम-पथ के प्रबंधक ने सरकारी अधिकारियों को घूस देकर अनुज्ञा प्राप्त कर ली और दाम-पथ प्रारम्भ कर दिया। किंतु कुछ समय उपरांत मामला खुल गया, और दाम-पथक पर अभियोग चलाया गया। पहली बार जूरी के सदस्यों में निर्णय के सम्बन्ध में मतभेद हुआ गया। अतः दूसरी जूरी नियुक्त की गयी। प्रबंधक को अपराधी घोषित किया गया और उसे दण्ड दिया गया। तिलक का कहना है कि दाम-पथक नगरवासियों के लिए सस्ती और द्रुत परिवहन व्यवस्था का निर्माण करके अधिकतम लोगों का अधिकतम कल्याण कर रहा था, फिर भी उसे अपराधी माना गया। यह उदाहरण उपयोगितावादी कसौटी की अनुपयुक्तता और भ्रांति को सिद्ध करता है। कभी-कभी यह कहा जा सकता है कि किसी कानून की उपयोगिता की परख करने समय हम विधायकों के मन की प्रवृत्तियों की ओर ध्यान नहीं देते, हम केवल यह देखते हैं कि विशिष्ट कानून से अधिकतम लोगों का अधिकतम कल्याण होता है अथवा नहीं। किंतु यह कसौटी ऐसी सरल नहीं है कि इसे सभी परिस्थितियों में लागू किया जा सके। तिलक स्वीकार करते हैं कि शुद्ध बाह्य दृष्टि से 'अधिकतम लोगों का अधिकतम सुख' से अच्छी अन्य कोई कसौटी नहीं हो सकती, किंतु आचारनीति की मांग है कि इससे अधिक सुनिश्चित, सुसंगत और उपयुक्त प्रतिमान की स्थापना की जाय। वे फाट के इस सिद्धांत का समर्थन करते हैं कि आचारनीति कर्ता के शुद्ध सङ्कल्प से आरम्भ होनी चाहिए। जान स्टुअर्ट मिल अपनी 'यूटीलिटेरियनिज्म' (उपयोगितावाद) नामक पुस्तक में लिखता है "कार्य की नैतिकता पुण्य आशय (अभिप्राय) पर अर्थात् कर्ता जो कुछ करने का मकल्प करता है, उस पर निर्भर होती है। किंतु यदि प्रेरक हेतु थे, अर्थात् उस भावना से जिससे प्रेरित होकर वह काम करता है, कार्य में कोई अंतर नहीं पड़ता तो उससे (उस कार्य की) नैतिकता में भी कोई अंतर नहीं पड़ता।" तिलक का कहना है कि मिल का यह कथन उनके पक्षपातपूर्ण दृष्टिकोण का द्योतक है। ऐसे दो कार्यों में जिसके बाह्य रूप अथवा परिणाम एक से हों, किंतु उनके प्रेरक हेतु भिन्न हों, भेद न करना बुद्धिमानी नहीं है। इसलिए उपयोगितावादी कसौटी सीमित रूप में ही लागू की जा सकती है।

तिलक ने उपयोगितावादी आचारनीति में एक चौथी कमी भी ढूँढ निकाली है। उनका कहना है कि उपयोगितावादी सम्प्रदाय इस बात का समुचित उत्तर नहीं देता कि परोपकार स्वायत्त से क्या अच्छा है। यह सत्य है कि मिजबिन के प्रबुद्ध स्वायत्तवाद के सिद्धांत के विपरीत उपयोगितावादी स्वीकार करते हैं कि जब स्वायत्त और परोपकार के बीच द्वन्द्व हो तो परोपकार के भाग को

ही अपनाना चाहिए। किंतु उन्होंने अपने इस दृष्टिकोण को सैद्धांतिक औचित्य प्रदान करने का प्रयत्न नहीं किया है। यह कोई उत्तर नहीं है कि यह मानव स्वभाव के अनुकूल है। अतः तिलक का कहना है कि आध्यात्मिक दृष्टिकोण को अपनाना और मानव-आत्मा की शक्तियों को साक्षात्कृत करना आवश्यक है। वे मानते हैं कि आचारनीतिक मूल्य अपरिवर्तनशील होते हैं। वे महामारत के इस सिद्धांत के अनुयायी हैं कि धर्म नित्य होता है और दुःख एवं सुख क्षणिक होते हैं।

आचारनीति के सुखवादी सम्प्रदाय का आधार भौतिकवादी ब्रह्माण्डशास्त्र है। तिलक के अनुसार भौतिकवाद पूर्णतः असंतोषजनक है क्योंकि उसमें आचारनीति के प्राथमिक सिद्धांत तक के लिए स्थान नहीं है। भौतिकवाद मानव आत्मा को स्वतंत्रता से सम्बन्धित आधारभूत प्रश्नों तक का उत्तर नहीं दे सकता। तिलक के अनुसार परम सुख विवेक तथा आध्यात्मिक दृष्टि में निहित होता है। दार्शनिक अथवा आंतरिक प्रकार का सुख ऐंद्रिक तथा भौतिक दोनों प्रकार के सुख से श्रेष्ठ होता है। ब्रह्मयोग का विज्ञान सुख की समस्याओं के सम्बन्ध में आध्यात्मिक दृष्टिकोण का समर्थन करता है। भारत में याज्ञवल्क्य और पश्चिम में ग्रीन ने इसी प्रकार के दृष्टिकोण का समर्थन किया है।

गीता-रहस्य के छठवें अध्याय में तिलक ने आचारनीति के अंतःप्रवादी सम्प्रदाय का विश्लेषण और खण्डन किया है। इस विचार सम्प्रदाय का प्रवर्तन ईसाई लेखकों ने किया है। तिलक के अनुसार यह सम्प्रदाय भी अनुपयुक्त है, क्योंकि मन और बुद्धि के अतिरिक्त अंतःकरण अथवा अंतःप्रज्ञा (सदसद्विवेक शक्ति) नाम की किसी पृथक् वस्तु की सत्ता को स्वीकार करने का कोई समुचित आधार नहीं है।¹¹ इसके अलावा भारतीय चिंतन के अनुसार उन लोगों के अंतःकरण का ही नैतिक महत्व हो सकता है जिनका आध्यात्मिक पुनर्जनन हो चुका है। जिनकी भावनाएँ और सवेग परिष्कृत और उदार नहीं हुए हैं उनके अंतःकरण का कोई नैतिक मूल्य नहीं हो सकता। भूक, सुखवादी और अंतःप्रवादी सम्प्रदाय अनुपयुक्त है, इसलिए तिलक तत्त्वशास्त्रीय अथवा आध्यात्मिक दृष्टिकोण के समर्थक हैं।

तत्त्वशास्त्रीय (आध्यात्मिक) दृष्टिकोण गीता, महामारत तथा बाट, हेगेल और ग्रीन की रचनाओं में प्रतिपादित किया गया है। तिलक के अनुसार ब्रह्मविद्यायाम योगशास्त्र का अर्थ है कि गीता की आचारनीति का आधार सत (वास्तविकता) के सम्बन्ध में आध्यात्मिक दृष्टिकोण है। यह सत्य है कि गीता और महामारत दोनों ही सामाजिक संगठन की समस्याओं तथा सत्य प्राप्ति के कल्याण (सर्वभूतहित) की विवेचना करते हैं, किंतु आत्मा की मुक्ति के सम्बन्ध में आध्यात्मिक दृष्टिकोण को वे बड़ी आख से ओझल नहीं होने देते। इस आध्यात्मिक दृष्टिकोण के कारण ही गीता की आचारनीति बौद्ध के उस प्रत्यक्षवाद (वस्तुनिष्ठावाद) से थोड़ा है जो अपने उच्चतम रूप में भी केवल मानवता के धर्म तक पहुँच पाता है। तिलक के अनुसार गीता का आध्यात्मिक दृष्टिकोण 'निकोमेखियन एथिक्स' में प्रतिपादित आत्मसुखवाद के सिद्धांत से भी श्रेष्ठ है। तिलक ने गीता का जो निबन्धन किया है उसके अनुसार आध्यात्मिक सावभौमवाद की दृष्टि से किया गया धर्म ही सर्वोपरि है। गीता के अनुसार कम तीन प्रकार का होता है—सात्विक, राजसिक तथा तामसिक। इस वर्गीकरण का आधार मनुष्य का स्वरूप है। यह वर्गीकरण भी सिद्ध करता है कि गीता के अनुसार वर्तों का स्वरूप प्राथमिक महत्व की चीज है।

चूँकि भगवद्गीता का आचारशास्त्र (आचारनीति) परम आदि गता (वास्तविकता) की प्रवृत्ति के सम्बन्ध में आध्यात्मिक दृष्टिकोण को लेकर चलती है, इसलिए तिलक ने गीता के सामर्थ्य, आठवें तथा नवें अध्यायों में मृष्टिशास्त्र तथा तत्त्वशास्त्र का विवेचन किया है। दावर की नीति तिलक भी स्वीकार करते हैं कि गीता अद्वैतवादी तत्त्वशास्त्र का प्रतिपादन करती है। गीता के निबन्धन के सम्बन्ध में दावर तथा तिलक के बीच मतभेद तत्त्वशास्त्र के सम्बन्ध में नहीं। यन्त्रि नीति शास्त्र के सम्बन्ध में है। दावर तथा तिलक दोनों का कहना है कि जगत् में आदि आध्यात्मिक गता

11 तिलक के अनुसार ब्रह्मसाधारणिक बुद्धि में सदसद्विवेकशक्ति सम्मिलित है—गीता रहस्य (हिन्दी संस्करण) पृ. 427

है, आधारभूत तथा परम तत्त्व है, और वह चिन्मय तथा आनन्दमय है। किन्तु आध्यात्मिक सत्ता को सच्चिदानन्द बतलाना उसका केवल उच्चतम प्रत्ययात्मक निरूपण है। वस्तुतः वह अनिवचनीय है, और सभी प्रकार के निरूपण से परे है। परम सत्ता (सत्) परम ज्ञान और परम आनन्द भी है। वह तीन तत्त्वा का योग नहीं है, वास्तव में तीनों तत्त्व एक ही चीज हैं। परम आध्यात्मिक सत्ता (परब्रह्म) का ऋग्वेद के दीर्घतम सूक्त में उल्लेख किया गया है और नासदीय सूक्त में उसकी अत्यन्त ओजस्वी ढंग से व्याख्या की गयी है। तिलक का कहना है कि आदि आध्यात्मिक सत्ता की मूल प्रकृति के सम्बन्ध में यह निरूपण दाशनिक् चिन्तन की उच्चतम उपलब्धि है। पॉल डॉयसन की भाँति उनका भी विश्वास है कि भविष्य में दाशनिक् सोध के क्षेत्र में कितनी ही अधिक प्रगति क्या न करली जाय, मानव का मन इस अद्वैतवादी कल्पना से आगे नहीं जा सकता। तिलक रहस्यात्मक अनुभूतियाँ की वास्तविकता को स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि परम सत्ता (परब्रह्म) के साक्षात्कार के लिए तुरीयावस्था तथा उनके उपरांत निर्विकल्प समाधि की अवस्था आवश्यक है। अद्वैतवादी वेदांतियों की भाँति तिलक का भी विचार है कि विश्व परब्रह्म की आभासी तथा दृश्यमान अभिव्यक्ति है। वह परब्रह्म का नमित्तिक (कारणात्मक) विकास अथवा रूपांतर नहीं है। वे परम्परावादी अद्वैत वेदांतियों के विवत के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं। वेदांत के अनुसार तत्त्वशास्त्रीय दृष्टि से सच्चिदानन्द परम सत् है। समाधिस्य अवस्था में पहुँच कर ध्यानी को भी ऐसा ही अनुभूति हाती है। किन्तु आराधना की दृष्टि से उसी सच्चिदानन्द (परब्रह्म) का ईश्वर मान लिया जाता है। परब्रह्म आध्यात्मिक सत्ता को परम, आदि प्रकृति का वाचक है, जबकि ईश्वर आस्तिक भक्त के लिए स्वयं परब्रह्म का रूप है। अस ईश्वर अयत्त (परब्रह्म) का व्यक्तीकृत रूप है। उपनिषदों में भी उपासना के लिए अनेक प्रकार की विद्याओं का प्रतिपादन किया गया है।

गीता वेदांत के तत्त्वशास्त्र तथा सारय वं ब्रह्माण्डशास्त्र के बीच समन्वय स्थापित करती है। ईश्वर कृष्ण द्वारा प्रतिपादित सारय अनीश्वरवादी है। सम्भवतः कपिल द्वारा प्रतिपादित मूल साख्य भी अनीश्वरवादी था। केवल विमानभिन्नु न जो साख्य के एक परवर्ती भाष्यकार थे सारय का ईश्वरवादी दृष्टिकोण से निबचन करने का प्रयत्न किया है। सारय प्रकृति की वस्तुगत सत्ता को स्वीकार करता है। उसके अनुसार प्रकृति सत्त्व, रजस तथा तमस इन तीन तत्वों के सन्तुलन की अवस्था है। सारय के अनुसार प्रकृति का अतिरिक्त अगणित पुरुष है जो तेजोमय, शुद्ध और निष्काम होते हैं। पुरुष के साथ सम्पर्क होने से प्रकृति की सृजनात्मक व्यवस्था नियाशील हो उठती है जिसके परिणामस्वरूप अंत में मानसिक तथा बौद्धिक घटकों का तथा विश्व का निर्माण करने वाले तत्वों का भी विकास होता है। सारय के अनुसार महत् तत्त्व तथा अहंकार ब्रह्माण्डव्यापी होते हैं। गीता में वेदांत तथा सारय का समन्वय किया है। उसने वेदांत से इस धारणा को ग्रहण किया है कि परब्रह्म जादि तथा अद्वैत तत्त्व है। साख्य से उसने प्रकृति के विकास का सिद्धांत लिया है। इस लिए गीता में कहा गया है

अपरममितस्त्वया प्रकृति विद्धि मे पराम ।

जीवभूता महाबाहो ययेद धामते जगत् ॥ (7, 5)

+ + +

मयाध्यक्षेण प्रकृति सूयते सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौतेय जगद्विपरिवर्तते ॥ (9, 10)

गीता सत्त्व, रजस और तमस इन तीन प्रकार के गुणा को स्वीकार करती है, और इस सिद्धांत के आधार पर उमन बुद्धि के तीन प्रकार, दान के तीन प्रकार, आदि की विपद व्यवस्था का निर्माण किया है। यही नहीं कि गीता सारय सम्प्रदाय के आधारभूत तत्त्वा को सशोधित रूप में स्वीकार करती है, बल्कि वह सारय का विवेक और ॥ यास के पयाय के रूप में भी प्रयुक्त करती है। सारय प्रकृति के वर्धना से मुक्ति के लिए विवेक पर बल देता है। वेदांत के अनुसार मोक्ष के लिए परब्रह्म का पान आवश्यक है जबकि साम्य के अनुसार मोक्ष तब प्राप्त होता है जब मनुष्य अपन को प्रकृति के चगुल से मुक्त करके आत्मा के पृथक् रूप का ज्ञान कर लेता है।

यद्यपि गीता के अनुसार आदि आध्यात्मिक तत्त्व (परब्रह्म) ही परमात्म सत् है किन्तु वह विद्वत् को भी ब्रह्म की ही सृष्टि मानती है। सृष्टि की रचना का मुख्य कारण माया है। माया और कम एव ही चीज है, यदि कम उस काय के अर्थ में लिया जाय जा विश्व के परिरक्षण के लिए किया जाता है (भूतभावोदभवकरो विसर्ग)। वेदात्त का कहना है कि प्रकृति अथवा माया स्वतन्त्र नहीं है, धरन वह परब्रह्म के निरीक्षण में कार्य करती है। वेदात्त के अनुसार मायात्मक कम भी अनादि है। माया इस अर्थ में अनादि है कि उसकी उत्पत्ति जानी नहीं जा सकती। यदि विश्व के सम्बन्ध में शुद्ध भौतिकवादी दृष्टिकोण अपना लिया जाय जैसा कि हैकल ने प्रतिपादित किया है तो हमें मानना पड़ेगा कि मनुष्य एक यन्त्र है जो द्रव्य (पदार्थ) की गति के भोका के अनुसार विभिन्न दशाओं में मारा मारा फिरता है। किन्तु विद्वत् का आध्यात्मवादी दृष्टिकोण यह मानकर चलता है कि प्रकृति की निरन्तर होने वाली घटनाओं और प्रक्रियाओं के बीच भी मनुष्य में कुछ स्वतन्त्रता तथा स्वतः स्फूर्ति विद्यमान रहती है। मनुष्य में सकल्प की स्वतन्त्रता निहित है, और इस सकल्प की अभिप्राति नव होती है जब वह कम और इन्द्रिया के बन्धन से मुक्ति पाने के लिए ज्ञान प्राप्त करने का प्रयत्न करता है। मनुष्य में परब्रह्म को जानने की इच्छा और क्षमता होती है जिसके द्वारा वह मुक्ति पाने का प्रयत्न करता है, यह तथ्य ही हमें सकल्प की स्वतन्त्रता का प्रमाण है। किन्तु वेदात्त के दृष्टिकोण से सकल्प की स्वतन्त्रता की धारणा समीचीन नहीं है, क्योंकि सकल्प अन्तर्गत मन का गुण है और साध्य के अनुसार मन प्रकृति की उपज है। गीता साध्य के दृष्टिकोण को स्वीकार करती है। वेदात्त के अनुसार स्वतन्त्रता न तो मन का गुण है और न बुद्धि का, आत्मा की अव्यक्त स्वकूपोपलब्धि और पूर्णता ही स्वतन्त्रता है। मानव-आत्मा ज्ञान प्राप्त करने के लिए स्वतन्त्र है, और जब वह ज्ञान प्राप्त करने के लिए दृढ़ता से निरन्तर अभ्यास करती है तो समयानुसार उसे ज्ञान उपलब्ध हो जाता है। गीता का कहना है कि इस प्रकार कमविपाक और मानव-आत्मा की स्वतन्त्रता, इन दोनों का सम्बन्ध किया जा सकता है। गीता रहस्य के दूसरे अध्याय में इस विषय का विवेचन किया गया है। मोक्ष आध्यात्मिक ज्ञान के द्वारा प्राप्त होता है, उसकी प्राप्ति के लिए गीता कमत्याग का उपदेश नहीं देती। उसका उपदेश है कि मनुष्य को केवल कम के फल के सम्बन्ध में अहंकार और स्वाय का भाव त्याग देना चाहिए। तिलक के अनुसार गीता की सर्वोपरि शिक्षा यह है कि मनुष्य को वण व्यवस्था पर आधारित अपने स्वधर्म का पालन करना चाहिए और साथ ही साथ उसे स्थितप्रज्ञ की अवस्था तथा ब्रह्म के साथ एकात्म्य प्राप्त करने की भी चेष्टा करनी चाहिए। किन्तु इस अवस्था और इस एकात्म्य भाव के प्राप्त हो जाने पर भी मनुष्य को स्वधर्म का परित्याग नहीं करना चाहिए। उसका कतव्य है कि वह स्वधर्म का असंग और ईश्वरापण की भावना से पालन करे। मोक्ष तथा अहंकार के बीच अंतर्विरोध है, किन्तु निष्काम कम और मुक्ति के बीच कोई विरोध नहीं है। गीता ने मनुष्य जाति के समस्त स्वयं कृष्ण का उदाहरण रखा है। उह अपना कोई निजी अथवा वैयक्तिक उद्देश्य पूरा नहीं करना है, फिर भी वे लोकसंग्रह के लिए निरन्तर कार्य करते रहते हैं। ईश्वर इस ब्रह्माण्ड के चक्र को सुरक्षित रखना चाहता है, इसीलिए वह अधम के विनाश और धर्म की रक्षा के लिए बार बार अवतार लेता है। अतः मनुष्य को कृष्ण का उदाहरण अपने सामने रखना चाहिए, और अपने श्रेयस तथा लोकसंग्रह के लिए निरन्तर कार्य करते रहना चाहिए। किन्तु जसा कि पहले कहा गया है, जीवन का परम उद्देश्य परब्रह्म का साक्षात्कार करना है।

गीता रहस्य के ग्यारहवें अध्याय में सत्यास तथा कमयाग की आचारनीति की विवेचना की गयी है। गीता के अनुसार आचारस्यास का आधारभूत प्रश्न यह है कि मनुष्य को कम का परित्याग कर देना चाहिए जयवा परम ज्ञान की प्राप्ति के उपरांत भी कम करते रहना चाहिए। सत्यास तथा कमयोग दोनों ही नैतिक जीवन की पुरातन तथा प्रामाणिक पद्धतियाँ हैं यद्यपि गीता के अनुसार लोक संग्रह की दृष्टि से कमयोग का मार्ग श्रेष्ठतर है। शंकर के मत में मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान से होती है। अतः जब कम मोक्ष के लिए अनावश्यक है तो ज्ञान की प्राप्ति के उपरांत उसका परित्याग कर देना चाहिए। किन्तु गीता के अनुसार केवल आंतरिक सत्यास आवश्यक है। गीता के मत विवेकी पुरुष को परम ज्ञान की प्राप्ति के उपरांत भी लोक कल्याण के लिए कम करते रहने

कृष्ण ने अजुन भी कम मे नियोजित किया, इसी से स्पष्ट है कि कृष्ण कम का परित्याग करने के पक्ष में नहीं थे। प्राचीन भारत के इतिहास से भी यही प्रमाणित होता है। यदि शुक्र और याज्ञवल्क्य ने सत्यास का माग अपनाया था तो दूसरी ओर जनक, कृष्ण आदि न कमयाग का अनुसरण किया था। व्यास भी कम करते रहे थे। प्रवृत्ति और निवृत्ति—दोना ही माग पुरातन है। गीता का मत स्पष्ट है कि परम ज्ञान पर आधारित निष्काम कम ही मोक्ष का सर्वोत्तम माग है। ज्ञान से दूय यज्ञादि कम के द्वारा, जिसका समयन भीमासना ने किया है, मनुष्य को मोक्ष नहीं मिल सकता, उससे केवल स्वर्ग की प्राप्ति हो सकती है। इससे अतिरिक्त कम का पूण त्याग अमम्मव भी है। ज्ञान प्राप्त करने के उपरांत भी विवेकी पुरुष का शरीर की आवश्यकताओं की पूर्ति करनी पड़ती है। जब शरीर की भूम उसे भिक्षा जैसे तुच्छ कम करने के लिए प्रेरित करती है तो फिर कम के परित्याग के लिए कोई बुद्धिसंगत औचित्य नहीं हो सकता।¹² इसलिए मनुष्य को पूण निष्काम भाव से अपने कर्तव्य का पालन करना चाहिए और साथ ही साथ निरंतर ब्रह्म के ध्यान में दृढतापूर्वक स्थिर रहना चाहिए। ब्रह्माण्ड की सत्ता का चक्र ईश्वरीय यज्ञ के सदृश है। स्वयं ईश्वर ने इसकी सृष्टि की है, और इसका उद्देश्य जाना नहीं जा सकता। इसलिए मनुष्य को अपना कम नहीं छोड़ना चाहिए। कम तथा उसके परिणामों की मृत्तला अपरिहाय है। इसलिए विवेकी पुरुष के लिए आवश्यक है कि ज्ञान प्राप्ति के उपरांत भी कम करता रहे। आवश्यकता केवल इस बात की है कि उसे कम के फलों के सम्बन्ध में पूणत निरासक्त हो जाना चाहिए। उसे कम का परित्याग नहीं करना है। विवेकी पुरुष को अपने कर्मों के द्वारा लोक कल्याण के काम में योग देना है। पूण निरासक्त और निष्काम भाव से किया गया कम ही परम पुरुषार्थ है। विवेकी के लिए परोपकार और मानव सेवा नैतिक अधिवेशन नहीं होते, वे तो परम तत्व के साथ एकात्म्य के साक्षात्कार की भावना से स्वभावतः प्रसूत होते हैं। बुद्धिमान लोग श्वेतकेतु की भांति सामाजिक परिवर्तनों का भी सूत्रपात कर सकते हैं। जीवन मुक्त की स्थिति की प्राप्ति आध्यात्मिक साधना की परिणति है। बुद्धिमान को ईश्वर की भांति लोक संग्रह के लिए कम करना चाहिए। गीता का बल इस बात पर है कि विवेकी को भी निर्धारित कम करने चाहिए। गीता का किसी विशिष्ट समाज व्यवस्था से लगाव नहीं है, यद्यपि उस युग के हिंदू समाज के सदस्य में चार वर्णों के कर्तव्य ही आदश थे जिनका अनुसरण करना आवश्यक था। किंतु गीता का सिद्धांत सावभौम है, वह किसी सामाजिक व्यवस्था तक सीमित नहीं है। प्रमुख धारणा यह है कि मनुष्य को ईश्वरापण की भावना से और निरासक्त होकर कम करना चाहिए। गीता का सम्बन्ध भागवत धर्म से है जिसमें प्रवृत्ति माग का उपदेश दिया गया है। शंकर स्मार्त सम्प्रदाय के थे। यह सम्प्रदाय सिखाता है कि एक विशिष्ट अवस्था के बाद मनुष्य को कम का परित्याग कर देना चाहिए। इससे विपरीत गीता ईशोपनिषद् के इस उपदेश का समर्थन करती है कि मनुष्य को जीवन पयंत निरासक्त भाव से कम करना चाहिए। तिलक ने वेदांत सूत्रों (3, 4, 26 और 3 4 32-35) की व्याख्या अपने ढंग से की है और सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि ज्ञान प्राप्त करने के उपरांत मनुष्य के सामने सत्यास और कमयोग दो वैकल्पिक जीवन प्रणालियाँ होती हैं। स्मार्त सम्प्रदाय कर्मों के परित्याग पर बल देता है और गीता कम फल की इच्छा के परित्याग का उपदेश देती है। मनु और याज्ञवल्क्य कमयोग को सत्यास का विकल्प मानते थे किंतु आपस्तम्ब तथा वोद्यायन के धर्म सूत्रों में गृहस्थ जीवन को प्राथमिकता दी गयी है और कहा गया है कि गृहस्थ धर्म का समुचित रीति से पालन करने पर अंत में मनुष्य अमरत्व प्राप्त कर सकता है। सत्यास माग में विश्वास करने वाला ने मन के शुद्धीकरण पर बल दिया है और कहा है कि आध्यात्मिक अनुभूति के प्राप्त कर लेने के उपरांत कम की आवश्यकता नहीं रहती। किंतु कमयोग सम्प्रदाय का कहना है कि कम केवल मन को मुक्त करने के लिए नहीं नियंत्रित जाते बल्कि सृष्टि क्रम को बनाए रखने के लिए भी किये जाते हैं। अतः अंतिम ज्ञान की प्राप्ति कर लेने के उपरांत भी उनका परित्याग करना उचित नहीं है। तिलक ने

अपने गीता रहस्य में कमयोग और स्यास के भेद को स्पष्ट करने के लिए गीता के निम्नलिखित श्लोक का अवलम्ब लिया है

लोकेऽस्मिद्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ ।

पानयोगेन सास्याना कमयोगेन योगिनाम ॥ (3, 3)

गीता-रहस्य के बारहवें अध्याय में तिलक ने इस बात का विवेचन किया है कि पूरा ज्ञान (सिद्धावस्था) की प्राप्ति के उपरान्त कम की क्या प्रणाली और प्रक्रिया होनी चाहिए। उनका कथन है कि पूरा पुरुष को भी दुष्टों तथा कामी पुरुषों से सबुल इस जगत में रहना पड़ता है। यदि पूरा पुरुष को आध्यात्मिक तथा नैतिक प्राणिया के समाज में रहना पड़े तो उसके लिए नैतिक नियमों का पूरा कठोरता के साथ पालन करना सम्भव हो सकता है। किंतु इस बात का सदैव भय रहता है कि पापी और दुष्टात्मा उससे जीवन के लिए ही सकट उत्पन्न कर दें, इसलिए आवश्यक है कि वह अहिंसा, क्षमा आदि गुणों को निरपेक्ष रूप में स्वीकार न करे। गीता के अनुसार तत्व की बात यह है कि मनुष्य को अपने में अध्यात्मो मुख अनासक्ति की भावना का विकास करना चाहिए, बाह्य काय का, चाहे वह हिंसात्मक हो और चाहे अहिंसात्मक, इतना महत्व नहीं है। यदि विवेकी पुरुष दुष्टों का प्रतिरोध करता है तो उसमें कोई पाप नहीं है। गीता मानसिक अहिंसा का उपदेश देती है, न कि शारीरिक प्रतिरोध के अभाव का। आत्म-संरक्षण¹³ का प्राकृतिक अधिकार हर स्थिति में मान्य है, किंतु ऐसे भी अवसर आ सकते हैं जब विवेकी पुरुष अपने धर्म अथवा देश के लिए अपना बलिदान करना ही उचित समझे। ससार विश्वराज्यवाद और अंतरराष्ट्रवाद के आदर्शों को साक्षात्कृत करने की दिशा में अग्रसर हो रहा है। तिलक के अनुसार भुरग वस्तु आध्यात्मिक चेतना है, वास्तविक कृतव्या का परिस्थितियों की आवश्यकतानुसार निरूपण किया जा सकता है। गीता का परम उपदेश है कि मनुष्य को साम्यबुद्धि प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए, और जितने ही अधिक व्यक्ति इसको प्राप्त कर लेंगे उतना ही ससार सत्ययुग की ओर अग्रसर होता जायगा।

गीता-रहस्य के तेरहवें अध्याय में भक्ति मार्ग का विवेचन है। भक्ति अध्यात्म का एक अंग है। एक साधन के रूप में भक्तिमार्ग भी ईश्वर साक्षात्कार तथा स्थितप्रज्ञ की अवस्था की ओर अग्रसर होने में सहायता करता है। किंतु भक्ति पान प्राप्त करने का एक साधन है वह स्वयं अंतिम लक्ष्य अथवा निष्ठा नहीं है। गीता के अनुसार ज्ञान तथा कमयोग दो निष्ठाएँ हैं। किंतु भक्ति एक स्वतंत्र निष्ठा नहीं है। पूरता की स्थिति की परिणति का नाम ही निष्ठा है। इसलिए गीता केवल ज्ञान और कमयोग दो को निष्ठाएँ मानता है, क्योंकि सिद्धावस्था की प्राप्ति के बाद वे दोनों जीवन की प्रणालियाँ हो सकती हैं, किंतु भक्ति इस प्रकार का लक्ष्य नहीं बन सकती। भक्ति मार्ग उस 'उपासना' की धारणा का विनियमित रूप है जिसका उपनिषदों में उल्लेख आता है। गीता में भक्ति को महत्व दिया गया है, इसलिए वह इतनी लोकप्रिय बन गयी है। गीता में भक्ति पर जो बल दिया गया है उससे उपनिषदों की शिक्षाओं का रूप अधिक लोकतान्त्रिक हो गया है, क्योंकि सभी लोग भक्ति मार्ग का अनुसरण कर सकते हैं, किंतु सब लोग तत्त्वज्ञान की सूक्ष्म बातों का नहीं समझ सकते। भक्ति के द्वारा ईश्वर के साथ एकात्म्य स्थापित किया जा सकता है, इस धारणा में देश की जनता के आध्यात्मिक पुनर्जागरण का मार्ग प्रशस्त कर दिया है।

गीता-रहस्य के चौदहवें अध्याय में गीता के अठारह अध्यायों की पारस्परिक संगति का विवेचन किया गया है और यह दिखाया गया है कि एक अध्याय और दूसरे के बीच तात्त्विक संगति है। पंद्रहवें अध्याय में अंतिम निष्कर्ष दिया गया है। तिलक के अनुसार गीता का सार पानभक्ति-

13 यह ध्यान देने की बात है कि तिलक प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का स्वीकार करते हैं और आत्मा की तात्त्विक एकात्मिकता के सिद्धांत को उसका आधार मानते हैं। उनका शब्द "तथापि सदा भूतो एतत् आत्मा असत्यामुल प्रत्येकाया या जगत् सुखाने रहस्याका सारवाच नसर्गिक हृदय असतो । उनका शब्द था कि किसी व्यक्ति अथवा समाज को यह अधिकार नहीं हो सकता कि वह प्राकृतिक अधिकार को, जो इन सार्वभौम महत्व का है, कुचल दे।

समाप्ति का समवाय है।¹⁴ इस अर्थात् में तिनक की गीता की आचार्यीनी की बाट और धर्म की शिक्षा का समवाय है। तिनक का क्या है, “यद्यपि बाट न मूल प्राणियों में आत्मा का लक्ष्य है सिद्धांत का ग्योहार नहीं किया है, फिर भी उगा शुद्ध बुद्धि और ध्यावहारिक बुद्धि (वासनात्मिका बुद्धि) के प्रकाश पर मूलमात्र का माय विचार करने निम्नलिखित निष्पन्न निकाल है (1) किसी माय के अतिरिक्त मूल्य का उसने बाह्य परिणाम का आधार पर निर्धारित नहीं किया जाना चाहिए अर्थात् अतिरिक्त मूल्य निर्धारित करने समय यह भी दृष्टांत है कि उग काय में किन लक्षणों का और किस गीता का लक्षण होगा। अतः मूल्य निर्धारित करने समय यह दृष्टांत चाहिए कि कर्ता की ध्यावहारिक बुद्धि (वासना) कहाँ तक शुद्ध है। (2) किसी मनुष्य की ध्यावहारिक बुद्धि (वासनात्मिका बुद्धि) का शुद्ध, निष्कल और स्वतंत्र सभी माना जा सकता है जब यह इन्द्रिय-गुण में लिप्त न होकर निरंतर शुद्ध बुद्धि के निष्पन्न में रहे अर्थात् यह कृतध्यावर्तव्य का सम्बन्ध में शुद्ध बुद्धि के आदेशानुसार काम करे। (3) जिस मनुष्य की इच्छा इन्द्रिय निष्ठ के परिणाम स्वरूप शुद्ध हो। पुरी है उसके लिए नैतिकता का नियम का निर्धारित करना आवश्यक नहीं है, य नियम फल साधारण व्यक्तियों के लिए है। (4) जब इच्छा इस प्रकार शुद्ध हो जाती है तो जिस किसी काम की यह प्रेरणा देती है उगव भी उसे यह भाव रहता है कि मैं जा कुछ कर रहा हूँ यदि वही किसी ने मेरे माय किया तो उसका क्या परिणाम होगा। और (5) इच्छा की शुद्धता अथवा स्वतंत्रता की तब तक ध्यावर्तव्य नहीं की जा सकती जब तक कि मनुष्य काय का जगत का त्याग कर ब्रह्म का जगत में प्रविष्ट नहीं हो जाता। किन्तु आत्मा और ब्रह्म के सम्बन्ध में बाट के विचार अपूर्ण थे। इसलिए धर्म न यद्यपि वह बाट के सम्प्रदाय का था, अपन ग्रन्थ ‘श्रीलीलाधेना दृष्टिपत्र’ (अनुभाग 99, पृ 174 79 और 223 32) में यह सिद्धान्त प्रतिपादित किया कि वह अगम्य तत्व, जो सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में व्याप्त है, आत्मिक रूप से पिण्ड (मानव-शरीर) की आत्मा के रूप में अवतरित होता है। आगे चलकर उसने निम्नलिखित सिद्धांत प्रतिपादित किये (1) मानव शरीर में व्याप्त उग शाश्वत तथा स्वतंत्र तत्व (आत्मा) की उत्कट अभिलाषा होती है कि वह अपने सर्वाधिक व्यापक, सामाजिक तथा सर्वव्यापी स्वरूप का साक्षात्कृत करे। उसकी यह उत्कट इच्छा ही मनुष्य को शुभ काम करने के लिए बाध्य करती है। और (2) इस साक्षात्कार में ही मनुष्य का शाश्वत और अपरिवर्तनीय गुण निहित होता है, इसने विपरीत बाह्य वस्तुओं से प्राप्त सुख अस्थायी होता है। स्पष्ट है कि बाट और धर्म दोनों का यह दृष्टिकोण तत्त्वशास्त्रीय है, फिर भी धर्म न अपने को शुद्ध बुद्धि का वाक्यलाप तक ही सीमित नहीं रखा, बल्कि उसने शुद्ध आत्मा का, जोकि पिण्ड तथा ब्रह्माण्ड दोनों में समान रूप में व्याप्त है, आधार मानकर कृतव्य और अकृतव्य के बीच भेद तथा सकल्प की स्वतंत्रता दोनों को उचित ठहराया है। यद्यपि पश्चिम के नैतिक दार्शनिकों के ये सिद्धांत और गीता के सिद्धांत एकरूप नहीं हैं, फिर भी दोनों के बीच विविध समानता देखने की मिलती है। गीता के ये सिद्धांत इस प्रकार हैं (1) कर्ता की इच्छामूलक बुद्धि (वासनात्मिका बुद्धि) उसने बाह्य कार्यों से अधिक महत्वपूर्ण होती है, (2) जब शुद्ध बुद्धि (व्यवसायात्मिका बुद्धि) आत्मनिष्ठ, शशयमुक्त और सम हो जाती है तो उसकी वासना बुद्धि भी शुद्ध और पवित्र हो जाती है, (3) स्थितप्रज्ञ, जिसकी बुद्धि इस प्रकार सम और स्थिर हो चुकती है, स्वयं आचार के नियमों से परे पहुँच जाता है, (4) उसका आचरण तथा उसकी आत्मनिष्ठ बुद्धि से उद्भूत नैतिकता के नियम साधारण जनों के लिए प्रामाणिक और आदर्श बन जाते हैं, और (5) आत्मा के रूप में एक ही तत्व है जो पिण्ड तथा ब्रह्माण्ड दोनों में व्याप्त है, और पिण्ड में स्थित आत्मा अपने शुद्ध तथा सर्वव्यापी रूप को साक्षात्कृत करना चाहती है (यही माक्ष है)। और जब मनुष्य इस शुद्ध रूप को प्राप्त कर लेता है तो सब प्राणियों के प्रति उसकी दृष्टि आत्मापम (जैसी कि अपने प्रति होती है) हो जाती है। फिर भी चूँकि वेदात के ब्रह्म आत्मा, माया, सकल्प की स्वतंत्रता, ब्रह्म तथा आत्मा का एकात्म्य, कार्यकारण आदि से सम्बन्धित सिद्धांत बाट और धर्म के सिद्धांतों की तुलना में अधिक उत्कृष्ट और सुनिश्चित हैं, इसलिए गीता में वेदात और

उपनिषद् की शिक्षाओं के आधार पर जिस कमयोग का प्रतिपादन किया गया है वह तत्त्वशास्त्रीय दृष्टि से अधिक स्पष्ट और पूरा है। इसलिए आधुनिक जमाने वेदाती दार्शनिक आचार्य डीयसन ने अपनी पुस्तक (तत्त्वशास्त्र के तत्व) 'एलीमेंट्स ऑफ मैटाफिजिक्स' में आचारनीति के सम्बन्ध में इसी पद्धति को स्वीकार किया है।¹⁵

3 गीता रहस्य की सफलता के कारण

अपने प्रकाशन के समय से गीता रहस्य ने इस देश के चिंतन और आचरण पर गम्भीर प्रभाव डाला है। तिलक के मन में शंकर के प्रति गहरी श्रद्धा थी और वे उन्हें एक सूक्ष्मदर्शी तत्त्वशास्त्री मानते थे, किंतु उन्होंने उनके आचारनीतिक सिद्धांत को स्वीकार नहीं किया। शंकर सम्प्रदाय के अनेक विद्वानों ने तिलक के निष्कर्षों का खण्डन करने का प्रयत्न किया। बापट शास्त्री ने 'रहस्य खण्डन' और 'रहस्य परीक्षण' नामक दो ग्रंथ लिखे। सदाशिव शास्त्री ने तिलक का मण्डन करने के लिए 'रहस्य दीपिका' लिखी। एक बार तिलक ने भी अपने आलोचकों की आपत्तियों का प्रत्युत्तर दिया। उन्हें अनेक पण्डितों और सयासियों से शास्त्राध्यक्ष भी करना पड़ा और इन शास्त्रार्थों में वे अपने सिद्धांतों पर पूर्णतः दृढ़ रहे।

तिलक के मन में गीता के लिए गम्भीर श्रद्धा थी। जीवन में उन्हें इससे परम सन्तोष और शांति मिली थी। अन्तिम समय में उन्होंने गीता के कुछ स्मरणीय श्लोकों का जप करते हुए इहिलीला समाप्त की। गीता में अपनी गम्भीर आस्था के कारण ही वे उसका इतना गूढ़ भाष्य प्रस्तुत कर सके। उनका भाष्य एक युगांतरकारी ग्रंथ माना जाता है। कमयोग की शिक्षा ने देश में प्रचण्ड कमवाद की एक लहर उत्पन्न कर दी और तिलक की गणना जगद्गुरुओं में की जाने लगी। गीता रहस्य की रचना से पहले तिलक भारत के एक शक्तिशाली राजनीतिक नेता थे। इस ग्रंथ के प्रकाशन के उपरान्त वे एक आचार्य से रूप में सम्मानित होने लगे। महात्मा गांधी लिखते हैं, "गीता ने ही उन्हें इस योग्य बनाया कि वे अपने प्रकाण्ड पाण्डित्य और अध्ययन के बल पर एक चिरस्मरणीय भाष्य की रचना कर सके। उनके लिए गीता जगत् सत्य का मण्डार थी जिसको समझने में उन्होंने अपनी बुद्धि अर्पित कर दी। मेरा विश्वास है कि उनका गीता रहस्य उनका अधिक स्थायी स्मारक सिद्ध होगा। जब स्वाधीनता संप्राम सफलतापूर्वक समाप्त हो जायगा, उसके बाद भी उनका यह भाष्य जीवित रहेगा। उस समय भी उनके जीवन की निष्फल शुद्धता तथा गीता-रहस्य के कारण उनकी स्मृति सदैव ताजी रहगी। न तो उनके जीवन-काल में कोई ऐसा व्यक्ति था और न आज है जिसको शास्त्रों का ज्ञान उनसे अधिक हो। गीता पर उनका भाष्य अद्वितीय है, और भविष्य में बहुत समय तक बना रहेगा। किसी भी व्यक्ति ने गीता तथा वेदा से उत्पन्न प्रश्नों पर इससे अधिक विवाद शोध नहीं की है।"¹⁶

गीता रहस्य के महत्त्व के दो मुख्य कारण हैं। प्रथम, श्रीमद्भगवद्गीता ऐसा ग्रंथ है जिसे हिंदू हृदय से प्रेम करता है। धार्मिक प्रवृत्ति के हिंदू उसे ईश्वर के अवतार श्रीकृष्ण के मुखारविन्द से निरुत मानते हैं। गीता उत्कृष्ट भक्ति, रहस्यवाद और आध्यात्मिक ज्ञान का उच्चतम कीर्तिस्तम्भ है। इसलिए उसका भाष्य सदैव ही लोगों का ध्यान आकृष्ट करता है। द्वितीय, गीता रहस्य में गम्भीर पाण्डित्य और उदात्त जीवन के अनुभवों का समन्वय है। तिलक संस्कृत धर्म ग्रंथों के प्रकाण्ड पण्डित थे। वे अपने युग में भारत विद्या के सबसे बड़े विद्वान थे। उनका पादचास्य तत्त्वशास्त्र, नीतिशास्त्र और सामाजिक चिंतन पर भी अच्छा अधिकार था। पूर्वात्य तथा पाश्चात्य चिंतन के ज्ञान की दृष्टि से बहुत कम लोग उनके समतुल्य होने का दावा कर सकते थे। शायद पॉल डीयसन, ब्रजेन्द्रनाथ सैल, आथर वी वीथ को केवल उनके समक्ष माना

15 बी जी तिलक *Srīmad Bhagavadgītā Rahasya* (सुखचकर द्वारा रचित हिंदी अनुवाद) जिल्द 2, पूना 1936 पृ 679-81

16 महात्मा गांधी द्वारा वाराणसी तथा कागपुर में किये गये भाषणों से। गीता रहस्य के अनेक अनुवाद में उद्धृत।

जा सकता था।¹⁷ तिलक का मस्तिष्क सूक्ष्मदर्शी और प्रतिभासम्पन्न था। वे गणितज्ञ भी थे और गम्भीर चिन्तन के अम्यस्त थे। वे आचारनीति की जटिल समस्याओं का अद्भुत विस्लेषण कर सकते थे। उनमें समन्वय करने की क्षमता थी। वे भगवद्गीता, बाट तथा ग्रीन की आचारनीति का प्रभावकारी तुलनात्मक अध्ययन कर सकते थे। इस बहुमुखी बौद्धिक प्रतिभा के साथ-साथ उपाय चरित्र दृढ़ तथा उदात्त था। भारतीयों को शुद्ध और साधु चरित्र वाले लोग सत्त्वाधिक प्रेम होता है। तिलक का निजी जीवन निष्कल था। इसलिए भारतीय जनता का एक बड़ा वर उनका स्थायी भक्त बन गया था। गीता रहस्य सूक्ष्म तथा व्यापक तत्त्वास्त्र का ही एक ग्रन्थ नहीं है, अपितु उसके रचयिता को उस महान घमसात्र की शिक्षाओं में निरपेक्ष आस्था थी। तिलक ने गीता को बौद्धिक रूप से ही ग्रहण नहीं किया, अपितु उन्हें उसमें हार्दिक आस्था थी। तिलक का सम्पूर्ण जीवन गीता की शिक्षाओं से ओतप्रोत था। उन्होंने अपने देश की सेवा में यातनाओं और तपस्या का दीर्घ जीवन बिताया था। उस जीवन से प्रसूत विश्वास उनके इस ग्रन्थ में प्रतिबिम्बित है। गीता रहस्य अरस्तू की 'निर्वाचनार्थ एथिक्स', स्पिनोजा की 'एथिक्स' (नीतिशास्त्र), बाट की 'प्रिटिब' और प्रेक्टीकल रीजन' (व्यावहारिक बुद्धि की समीक्षा) और टी एल ग्रीन की 'प्रोलीगोमेना टू एथिक्स' की भांति मौलिक ग्रन्थ नहीं है। नीतिशास्त्र के क्षेत्र में अरस्तू, स्पिनोजा, बाट तथा ग्रीन तिलक की तुलना में निश्चय ही बड़ी अधिक सृजनात्मक थे। किन्तु उनकी तुलना में तिलक का दृष्टिकोण अधिक व्यापक था। उन्होंने पूर्वात्य तथा पश्चात्य दोनों चिन्तनधाराओं के आधार पर सामान्य निष्कर्ष निकाले। इससे अतिरिक्त वे एक कठोर राजनीतिक नेता थे, जबकि अरस्तू, स्पिनोजा, बाट और ग्रीन का व्यावहारिक राजनीति में कोई सम्बन्ध नहीं था। तिलक ने अपना सम्पूर्ण जीवन गीता की शिक्षाओं के अनुसार ढाल रखा था। यही कारण है कि भारतीय मानस के लिए उनके ग्रन्थ में विशिष्ट पवित्रता की आभा विद्यमान है। अपने राजनीतिक जीवन में तिलक को भयंकर कठिनाइयों का सामना करना पड़ा था। कभी-कभी तो उनके विरुद्ध कार्य करने वाली शक्तियाँ अत्यन्त विकराल और प्रचण्ड थीं। किन्तु इन सबके बीच तिलक एक चट्टान की भांति अडिग रहे, क्योंकि वे गीता के निष्क्रमण के उस उपदेश के अनुयायी थे जिसका उन्होंने अपनी पुस्तक में विवेचन किया है। सुक्रांत की भांति अरस्तू के लिए भी ज्ञान गुण है। मनुष्य के बौद्धिक ज्ञान का उसके चरित्र पर अवश्य प्रभाव पड़ता है और पड़ना चाहिए। भारतीय का भी कहना है कि वेदान्त की शिक्षाओं का सार निमग्नता है। तिलक ने भगवद्गीता से निमग्न होकर स्वधर्म का पालन करने का पाठ सीखा था। वे परम भक्ति और निश्चल अध्यवसाय के साथ इस दशान का अनुसरण करते रहे। वस्तुतः गीता के सिद्धांतों को अंगीकार करने के कारण उनका व्यक्तित्व एक विशेष ढाँचे में ढल गया था और रूपांतरित हो गया था। गीता रहस्य का भारतीय जीवन पर इतना स्थायी प्रभाव इसलिए है कि वह एक उच्चतम प्रकार के बौद्धिक और नैतिक व्यक्तित्व से उद्भूत हुआ है। सम्भवतः ग्रन्थ का रचना-काल भी उसकी श्रेष्ठता का एक कारण है। तिलक ने उसकी रचना उस समय की थी जब वे माँडले की जेल में छह वर्ष के कारावास का दण्ड भोग रहे थे। ऐतिहासिक दृष्टि से भगवद्गीता के महामत आचार्य श्रीकृष्ण के जन्म और गीता रहस्य के जन्म के बीच महत्वपूर्ण सादृश्य था। श्रीकृष्ण कारागार में उत्पन्न हुए थे और गीता रहस्य भी माँडले के कारागार में लिखा गया था। भारतीय मानस इस स्पष्ट संयोग के महत्त्व को समझने में कैसे चूक कर सकता था। यही कारण था कि गीता-रहस्य ने हिंदुओं की हार्दिक भावनाओं को इतना अधिक प्रभावित किया। गीता पर अगणित माध्य और टीकाएँ लिखी गयी हैं, किन्तु उनमें से बहुत कम ऐसी हैं जिन्हें इतनी श्रद्धा और लोकप्रियता उपलब्ध हुई हो और जिनमें प्रभाव डालने की इतनी स्थायी शक्ति रही हो जितनी कि तिलक की पुस्तक में है।

17 माँडले में तिलक ने 10 पुस्तकें लिखने की योजना बनायी थी (1) हिंदू धर्म का इतिहास (2) भारतीय राष्ट्रवाद (3) प्राक महाकाव्य कालीन भारत का इतिहास (4) भारत देश में भारतीय अर्थशास्त्र (5) भारतीय प्रशासन (6) हिंदू विधि (7) अत्यन्त कठिन के सिद्धान्त (8) गीता रहस्य (9) शिवाजी का जीवन और (10) ब्रिटिश तथा भारत।

4 गीता-रहस्य के गुण

(1) जब से देश में बौद्ध धर्म तथा जैन धर्म का प्रादुर्भाव हुआ था तब से धार्मिक और नैतिक जीवन का सार यह समझा जाने लगा था कि मनुष्य सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन की आवश्यकताओं और दायित्वों से मुक्त होकर सयासी का जीवन बिताये और दाशनिक चिन्तन में तल्लीन रहे। आधुनिक युग में दयानन्द, रामकृष्ण, विवेकानन्द, रामतीर्थ, श्रद्धानन्द तथा महर्षि रामानन्द ने भी सयास और तपस्या के जीवन को ही श्रेष्ठ माना है। यह सत्य है कि इन आधुनिक सयासियों में से किसी ने भी सामाजिक तथा राजनीतिक काम का निषेध नहीं किया था। मध्ययुग के महान् आचार्यों ने सयास की महत्ता को बढ़ा चढ़ाकर बतलाया था। उनके प्रभाव के कारण सासारिक जीवन के प्रलोभनों और दायित्वों का परित्याग करना धार्मिक जीवन का परम सार माना जाने लगा था। गीता-रहस्य की विशेषता यह है कि उसने सुदूर अतीत में जाकर महाभारत के आदर्श को ग्रहण किया है और गत्यात्मक निष्काम काम की भावना को अपनाया है। तिलक न लोगों को कृष्ण के जीवन से पाठ सीखने के लिए बार बार प्रेरित किया है। क्या कृष्ण ने गृहस्थ जीवन का परित्याग किया? नहीं। कृष्ण अपने को काम में उस समय भी नियोजित करते हैं जबकि तीनों लोकों में कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसका उन्हें प्रलोभन हो सके। इस प्रकार स्वयं कृष्ण ने कामयोग के माग पर ईश्वरीय मुहर लगा दी है। तिलक का तर्क मौलिक है। उन्होंने गीता के मूल पाठ के सम्बन्ध में थोड़ा विवेचन नहीं किया है। उनका लोगों से कहना है कि हमें अपना ध्यान उस सदेश पर केन्द्रित करना चाहिए जो स्वयं गीता के उपदेष्टा के जीवन से मिलता है। अर्जुन भी, जिसके लिए मूलतः गीता का सदेश दिया गया था, सयास ग्रहण नहीं करता। अतः सयास की प्रशंसा में जो अतिशयोक्तिपूर्ण बातें कही गयी हैं उनका विशेष महत्व नहीं है। गीता रहस्य की विशेषता यह है कि उसमें प्रवृत्ति अर्थात् निष्काम काम के उस आदर्श का पुनः प्रभावोत्पादक ढंग से प्रतिपादन किया गया है जिसका अनुसरण जनक, राम और भीष्म ने किया था।

(2) आधुनिक युग में नैतिक सापेक्षतावाद का सबंध बोलवाला है। यद्यपि आज कुत्मित सुखवाद अथवा प्रबुद्ध सुखवाद का खुलकर समर्थन करने वाले नहीं हैं, फिर भी नैतिक निरपेक्षतावाद के सिद्धांत को चुनौती दी जा रही है। गीता रहस्य परब्रह्म की सत्ता को स्वीकार करने चलता है और उसी के आधार पर नैतिक व्यवस्था का निर्माण करता है। कभी-कभी कहा जाता है कि एक अनन्य आध्यात्मिक सत्ता को स्वीकार करना एक प्रकार से नैतिक भेदों का निषेध करना है। कहा जाता है कि नैतिक भेद दो ही परिस्थितियों में युक्तिसंगत माने जा सकते हैं—एक तो उस स्थिति में जब मान लिया जाय कि विद्वद्भुज और अशुभ के बीच द्वन्द्वात्मक संघर्ष का क्षेत्र है, और दूसर यदि एक समुच्च ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार कर लिया जाय। यह तब सूक्ष्म तथा सबल है। शुद्ध सिद्धांत की दृष्टि से नैतिक मूल्यों का तब तब समर्थन करना कठिन है जब तक कि यह न मान लिया जाय कि स्वयं ईश्वर उन मूल्यों का परिरक्षण करता है। यदि परम सत् (परब्रह्म) अतिनैतिक (नैतिकता से परे) है तो फिर नैतिक काम की प्रेरणा बहुत कुछ दुबल हो जाती है। तिलक का तर्क है कि यद्यपि नैतिक भेद भौतिक जगत में ही लागू होते हैं, किन्तु इससे उनके मूल्यों का निषेध नहीं हो जाता, क्योंकि विद्वद्भुज ईश्वर की दृष्टि में और उनके परिरक्षण के लिए वह स्वयं अवतार लेता है। यह तर्क भौतिकवादियों तथा प्रवृत्तिवादियों को रचिवर नहीं लगेगा। किन्तु जिन्हें हिन्दू जीवन-दर्शन में आस्था है उन्हें यह तर्क बहुत आकृष्ट करता है। अपने लोकातीत रूप में परम सत् (परब्रह्म) गुमागुम के भेद से भले ही परे है, किन्तु नैतिक द्वैत में पूर्ण यह जगत भी उसे प्रिय है। इसलिए नैतिक भेदों का भी आध्यात्मिक महत्त्व है और उनका भी ईश्वर से सम्बन्ध है।

(3) गीता रहस्य के 'सिद्धावस्था और व्यवहार' शीर्षक तर्हमें अध्याय में तिलक न एक सतुलित (सम) जीवन-दर्शन का प्रतिपादन किया है। उसमें उन्होंने आध्यात्मिक प्रत्ययवाद और सामाजिक यथार्थवाद का समन्वय किया है। इस अध्याय में जीवन-दर्शन की समस्याओं की विवेचना की गयी है। तिलक उस आदर्श पुरुष के जीवन को श्रेष्ठ और महान मानते हैं जिनमें पूर्ण साम्यावस्था (सिद्धावस्था) प्राप्त कर ली है, जो ब्रह्मनिष्ठ है जो सात्त्विक दान में वर्णित तीन गुणों के द्वैत से

मनष्यों से ऊपर उठ चुका है, जो सर्वोच्च अथवा विवेकी और ईश्वर भक्त है। किन्तु इस व्यक्ति को भी अंतर्विरोधा, यद्यपि ईर्ष्या द्वेष और घृणा तथा अहंकारमूलक विवृतिया के इस जगत में जीवन यापन करना पड़ता है। स्थितप्रज्ञ के पूर्ण समाज में दुबला भी रक्षा के कर्तव्य की आवश्यकता मने ही न हो, किन्तु हम अपूर्ण जगत में क्षत्रिय के काम आवश्यक हैं। इसलिए हिंदुआ के घम साम्प्रदाय ने तथा प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' में राज्य के लिए सैनिकों की आवश्यकता का स्वीकार किया है। किन्तु जे. ए. मॉन्ट और स्पेंसर की भाँति राष्ट्रवाद का उच्चतम राजनीतिक आदर्श नहीं मानते। उनका आग्रह है कि मनुष्य को सबभूतात्मक बुद्धि को ग्रहण करना चाहिए। तिलक के अनुसार साम्य बुद्धि वियोग का मार है।

(4) तिलक का यह कथन सच सत्य है कि गीता का दृष्टिकोण काट के दृष्टिकोण में अधिक आध्यात्मिक है। काट के अनुसार नैतिकता का प्रतिमान यह है कि मनुष्य की स्वतः प्रेरित इच्छा विवेक के उस आदेश की ओर उन्मुख हो जो कम की कसौटी का सावनीम रूप देता है। इससे विपरीत गीता का आग्रह है कि मनुष्य को अपने कार्यों को ईश्वर की अर्पित करके अपने मन और बुद्धि को पूर्ण रूप से झुका देना चाहिए। गीता का परम नैतिक आदेश यह है कि मनुष्य व्यवसायात्मिक बुद्धि को प्राप्त करने का प्रयत्न करे।

5 तिलक द्वारा की गयी गीता की व्याख्या के दोष

(1) मुझे गीता रहस्य की आधारभूत दुबला यह मालूम पड़ी है कि सम्भवतः तिलक ने गीता की मुख्य समस्या की गलत व्याख्या कर डाली है। हम दो नैतिक प्रश्नों को एक दूसरे से पृथक् करना है (क) क्या कम मोक्ष का प्रमुख माग है अथवा गौण ? (ख) क्या स्थितप्रज्ञ के लिए भी अपने को कम में नियोजित करना आवश्यक है ? मेरे विचार में प्रथम समस्या गीता की आधारभूत समस्या है। कुछ सम्प्रदायों का मत है कि ईश्वर का साक्षात्कार ज्ञान के द्वारा किया जा सकता है। उनका कहना है कि परम सत्य को साक्षात्कृत करने का एकमात्र उपाय इस बात का ज्ञान है कि सम्पूर्ण सृष्टि में आधारभूत एकता है, और परब्रह्म ही परम सत्ता है। इन सम्प्रदायों का बल हम बात पर है कि परब्रह्म का ध्यान किया जाय और संन्यास तथा आत्म-निग्रह के माग का अनुसरण किया जाय। जैसा कि मैंने समझा है गीता बार-बार इस बात पर बल देती है कि निष्काम काम परब्रह्म को साक्षात्कृत करने का एक स्वतंत्र माग है। वियोग का अनुसरण करके परम सत्ता को जाना जा सकता है। मेरे विचार में गीता की मुख्य समस्या ईश्वर-साक्षात्कार की समस्या है। अर्जुन उस समय भी मुमुक्षु था। उसे परम ब्राह्मी स्थिति प्राप्त करनी थी। इसलिए गीता का आग्रह है कि कम ही सिद्धि का माग है। दूसरे शब्दों में गीता की समस्या तत्त्वशास्त्रीय है अर्थात् परम सत्ता का साक्षात्कार करना। गीता में बार-बार कहा गया है कि इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए निष्काम काम का माग उतना ही गतिशाली और प्रभावकारी है जितना कि संन्यास और चिन्तन का माग, और कभी कभी गीता में वियोग का काम संन्यास से श्रेष्ठ बतलाया गया है। तिलक ने गीता की इस आधारभूत समस्या को उलट दिया है। उन्होंने गीता का आचारनीति (नीतिशास्त्र) का ग्रन्थ माना है और कहा है कि आध्यात्मिक जाज की समस्या नैतिक समस्या की तुलना में गौण है। वे गीता को आध्यात्मिक आचारनीति की पुस्तक मानते हैं। उनके अनुसार उसमें इस बात पर बल दिया गया है कि स्थितप्रज्ञ के लिए लोक-संग्रहण काम करना आवश्यक है। तिलक ने अपने इस दृष्टिकोण को अत्यधिक बढ़ा चढ़ाकर प्रस्तुत किया है और यहाँ तक कह दिया है कि नैतिक काम की आधारभूत आवश्यकता साम्य बुद्धि (व्यवसायात्मिक बुद्धि) को प्राप्त करना है। दूसरे शब्दों में तिलक की दृष्टि में आध्यात्मिक चिन्तन परम लक्ष्य नहीं है बल्कि वह वियोग को सम्पादित करने की एक प्रणाली है। मेरे विचार में यह कहना कि गीता आध्यात्मिक अथवा आचारीय आचारनीति का ग्रन्थ है, उस पुस्तक की प्रमुख भावना का उचित मूल्यांकन नहीं है। मेरा पुनः आग्रह है कि गीता की आधारभूत समस्या यह नहीं है कि स्थितप्रज्ञ का काम करना चाहिए अथवा नहीं, बल्कि उसकी मूल समस्या यह है कि कम ईश्वर-साक्षात्कार का एक स्वतंत्र माग हो सकता है अथवा नहीं। यह प्रश्न आधारभूत और मुख्य है। मेरे विचार में गीता की आधारभूत समस्या को स्पष्ट रूप से समझ लेना अत्यंत

आवश्यक है। यदि हम गीता को महाभारत की परम्परा के सन्दर्भ में समझने का प्रयत्न करें तो यह अधिक युक्तिसंगत जान पड़ेगा कि गीता में इसी प्रश्न की विवेचना की गयी है कि प्रवृत्ति परम सिद्धि का स्वतंत्र मार्ग है अथवा नहीं। मेरे हृदय में तिलक के चरित्र तथा पाण्डित्य के लिए गम्भीर श्रद्धा है, फिर भी मुझे विवश होकर कहना पड़ता है कि उन पर टी. एच. ग्रोन की पद्धति का अतिशय प्रभाव था, और इसलिए एक अर्थ में उन्होंने गीता की शिक्षाओं को एक गलत दिशा दे दी है। ग्रोन की समस्या यह थी कि एक असीम आध्यात्मिक चेतना की धारणा के आधार पर एक आचारनीति का निरूपण किया जाय। इस प्रकार उसकी समस्या आचारनीतिक (नैतिक) थी। किन्तु गीता की प्रमुख समस्या शुभ कर्मों के द्वारा पुरुषोत्तम का साक्षात्कार करना है। इस प्रकार उसकी समस्या आध्यात्मिक है। दूसरे शब्दों में ईश्वर साक्षात्कार केवल नैतिक कर्म का अपार नहीं है, अपितु वह शुभ कर्मों की परिणति है। इसलिए मेरा विचार है कि गीता आध्यात्मिक आचारनीति का ग्रन्थ नहीं है। वह मूलतः आध्यात्मिक तत्त्वशास्त्र का ग्रन्थ है। नैतिक कर्म बहुत महत्वपूर्ण है, किन्तु उसे परब्रह्म के साक्षात्कार का साधन मान मानना चाहिए।

(2) वेदांत दर्शन के अनुयायी होने के नाते तिलक सत् तथा असत् (हृदय जगत) का भेद स्वीकार करते हैं। वे मायावाद के सिद्धांत को भी मानते हैं। किन्तु उन्होंने यह सिद्ध करने के लिए कोई मौलिक तर्क नहीं दिया है कि विश्व प्रतीति (आभास) मात्र है। वे हैकल और डार्टन के सिद्धांतों से परिचित थे। तिलक जैसे विश्लेषणात्मक बुद्धि तथा प्रकाण्ड पाण्डित्य वाले व्यक्ति से अपेक्षा की जाती थी कि वे भौतिकवाद और परमाणुवाद के सिद्धांत का खण्डन करने के लिए कुछ मौलिक तर्क प्रस्तुत करेंगे। तिलक को उस विश्वरूप में विश्वास था जिसका दर्शन कृष्ण ने अर्जुन को कराया था। ब्रह्माण्ड-दर्शन की इस बात को विश्वास के रूप में स्वीकार करना सम्भव है। यह कहना भी सम्भव है कि यह सम्पूर्ण विषय परावैदिक (परामानसिक) है और अतः प्रज्ञात्मक रहस्यात्मक साक्षात्कार (समाधि) की अवस्था में उसका पुनः अनुभव किया जा सकता है। किन्तु सशयवादी और भौतिकवादी ग्यारहवें अध्याय के सम्पूर्ण विषय को काव्यात्मक भावातिरेक की उपज मानेंगे। उनके तर्कों का उत्तर देना आवश्यक है। तिलक ने मायावाद के मिथ्यात्व की व्याख्या परम्परात्मक शैली में की है। उन्होंने उसके विरुद्ध आधुनिक आलोचकों की जो आपत्तियाँ हैं उह उठाने तथा उनका उत्तर देने का प्रयत्न नहीं किया है।

(3) तिलक एक गणितज्ञ और प्रभावशाली विधिवेत्ता थे। उनका दावा है कि उन्होंने निष्पक्ष भाव से गीता का अर्थ ढूँढ निकालने का प्रयत्न किया है। किन्तु मैं यह कह बिना नहीं रह सकता कि उन्होंने कभी कभी सत्य-मार्ग में विश्वास करने वालों का उपहास करने में आनन्द लिया है। कहीं-कहीं उनका दृष्टिकोण पक्षपातपूर्ण भी है। उदाहरण के लिए, उनका कहना है कि गीता में जहाँ भी 'योग' शब्द आया है वहाँ वह कर्मयोग के संक्षिप्त रूप में ही प्रयुक्त किया गया है।

6. निष्कर्ष

गीता रहस्य एक चिरस्थायी ग्रन्थ है। वह मराठी भाषा में एक युगांतरकारी कृति है। हिन्दी के दार्शनिक साहित्य में भी उसका उतना ही महत्व है। उसने सहस्राब्दीय कायकताओं तथा आचार्यों के चिन्तन को प्रभावित किया है। वह प्रथम श्रेणी का दार्शनिक ग्रन्थ है। उसमें विचारों की गम्भीरता तथा शैली की सरलता का सम्बन्ध है। उसकी जाजपूर्ण गद्य स्फूर्ति तथा प्रेरणादायक है। आशा की जाती है कि आधुनिक भारतीय चिन्तन के विद्यार्थी तथा शिक्षक उसकी ओर अधिकाधिक ध्यान देंगे। किन्तु मैं इसे गीता पर अंतिम वाक्य नहीं मानता।¹⁸ फिर भी वह कर्मयोग की अत्यधिक प्रभावकारी व्याख्या है। मेरा विचार है कि हिन्दुओं के महान् धर्मग्रन्थ भगवद्गीता के सम्पूर्ण महत्व को व्यक्त करने के लिए अधिक समीक्षात्मक, व्यापक तथा समवाय-आत्मक ग्रन्थ की अभी भी आवश्यकता है।

18 विश्वनाथ प्रसाद वर्मा 'Philosophy of History in the Bhagavadgita' *The Philosophical Quarterly* अक्टूबर-दिसंबर 30 सन् 2 जुलाई 1957, पृ. 93-114। भगवद्गीता का राजनीतिक दर्शन की-प्राप्ति के लिए देखिए, श्री जी. वर्मा *Studies in Hindu Political Thought and Its Metaphysical Foundations*, बाराणसी, 1954, पृ. 124-33

विवेकानन्द का शक्तियोग

स्वामी विवेकानन्द अद्वैत वेदांत के महान् प्रतिपादक थे। निर्विकल्प समाधि में अक्षर ब्रह्म का साक्षात्कार होता है, ऐसा वे मानते थे और उनके शिष्या तथा अनुयायियों की ऐसी धारणा है कि इस प्रकार की असम्प्रज्ञात समाधि की अवस्था जीवन में कम-से कम दो बार उनको परमहंस राम कृष्ण की कृपा से प्राप्त हुई थी। किंतु ब्रह्मज्ञानी और जीवमुक्त महात्मा होने के बावजूद भी स्वामी जी शक्ति की पूजा करते थे। यह कहना कि अपने अज्ञानी शिष्या के सतोष के लिए वे ऐसा करते थे, ठीक नहीं होगा। स्वामीजी की निश्चित धारणा थी कि जब तक ब्रह्मवेत्ता शरीर धारण कर रहा है तब तक उसे धार्मिक कृत्या का अनुष्ठान करना चाहिए। काश्मीर यात्रा के प्रसंग में उन्होंने क्षीर-भवानी के मन्दिर में विगोप-रूप से यज्ञानुष्ठान किया था। अपने मुसलमान नाविक की चार वर्षों की कन्या का वे उमा के रूप में पूजन करते थे। अनन्तर एक ब्राह्मण पण्डित की छोटी लड़की का भी उमा कुमारी के रूप में वे कुछ दिनों तक प्रति प्रातः काल पूजन करते थे। इन तान्त्रिक अनुष्ठानों को सम्पन्न करने में उनके शरीर को अत्यधिक कष्ट हुआ था।

विराट शक्ति की मातरूप में स्वामी ने उद्भावना की है। उनका पूर्ण विश्वास था कि यही मातृशक्ति उनके जीवन को परिचालित कर रही है। मातृशक्ति की दुर्जेय किया प्रणाली को सक्रिय कर अपनी एक कविता में वे लिखते हैं

‘स्वात दीप्तिमान् ऋषि ने

जितना वह व्यक्त कर सका उससे अधिक देखा था,

कौन जानता है किस आत्मा को और कब

माता अपना सिंहासन बनायेगी ?

कौन विधान स्वतन्त्रता को बाध सकता है ?

कौन पुण्य उनके (मातृशक्ति) ईक्षण को निदिष्ट कर सकता है,

जिसकी यहृच्छा ही सर्वोत्तम नियम है,

जिसका सफल्य दुलघ्य कानून है ?

उनके प्रसिद्ध “अम्ब्यास्तोत्र” में भी मातृशक्ति का विराट स्तवन है। ससार स्त्री जल उसका द्वारा उत्ताल तरंगों में प्रवाहित (आर्घुणित) है। अद्विराम गति से वह कमल-पत्र का विधान कर रही है क्योंकि कमल-पत्र की धारयित्री वही है। उसका स्वतन्त्र इच्छापाश से घम, अदृष्ट, कपाललेख, अदृष्ट, नियम आदि सभी निर्मात्र होते हैं। वह अमित शक्तिधारिणी है और जन्म-मरण के प्रवाह की भी विधात्री है। शत्रु मित्र, स्वस्थ, अस्वस्थ आदि में वह समभाव रखती है। मृत्यु और अमृतत्व भी उसकी दया पर आश्रित हैं। वह अमय की प्रतिष्ठा और जगत की एकमात्र शरण्या है। उसी के कलित विलास से मानव दुःखसागर का सतरण कर ससिद्धि का लाभ करता है। इस अम्ब्यास्तोत्र में उत्तम व्यक्तित्व सम्पन्न महाप्राण युगपुरष विवेकानन्द का सरल मधुर भक्तिभाव प्रकटित है। शम्भुराजाय जगत्प्रसिद्ध तत्ववेत्ता थे तथापि निज के सम्बन्ध में रचित उनके मनोहारी श्लोक अति दाय आलित्यपूर्ण, भक्तिरमाप्तावित और मनामुग्धकारी हैं। शक्ति की उपासना के लिए विरचित स्वामी विवेकानन्द का अम्ब्यास्तोत्र भी बड़ा उदात्तभावनापूर्ण है।

काली को प्रलयकारिणी शक्ति के रूप में स्वामीजी ने एक कविता में मृत किया है। काली के आतंक से तारिकाएँ तिरोहित हो गयी हैं, मेघ सघन हो गये हैं, अधकार गहन हो चला है और अधियाँ भीषण रव करती हुई भूचाल ला रही हैं, बक्ष उसख गये हैं और जलधि नीलाम्र गगन से प्रलयकर आलिंगन करने के लिए कातर हो रहा है। ऐसा प्रतीत हो रहा है मानो भीषण निनाद करता हुआ कालमृत्यु चारों ओर नृत्य कर रहा है। ऐसी कराल बेला में स्वामीजी मातृशक्ति का अह्वान करते हैं। मातृशक्ति विपुल है। आतंक ही उसका नाम है, मृत्यु ही उसका निःस्वास है और उसका प्रादप्रक्षेप जगती को प्रनष्ट कर रहा है। वह सवनाशविधायिनी कराल कालशक्ति है। जो दुःख और सफट को मधुर भाव से स्वायत्त कर सकता है, जो मृत्यु के दुधप, भीषण, रोगटे खड़े करने वाले रूप को अपने अक्षम आस्त्र के लिए अपना सकता है उसी को मातृशक्ति काली अपना आश्रय प्रदान करती है।

“श्यामा का नृत्य” नामक एक दूसरी कविता में भी विवेकानन्द ने इसी आशय के भाव व्यक्त किए हैं। सुख की अभिलाषा और भागोपणा माया के विलास हैं। इन बंधना को मानव मातृशक्ति के अनुग्रह से ही काट सकता है। मलयानिल के मधुर सुगन्ध से अपन शोष को सुवासित करने की मानव कल्पना करता है किन्तु करवापात और पचभूता के भीषण युद्ध की आशंका से ही वह बाप उठता है। फैनिल नदियों और भरना का प्रवाह उसे प्रिय है, किन्तु अधकार जहाँ अधकार का उगल रहा हो वह वहाँ नहीं रहना चाहता। भावनाओं और उद्वेगों का जट्टनिम विलास मानव के लिए मनोहारी है किन्तु जहाँ अविराम गति से रक्तपात हो रहा हो और अश्व, हाथी और पैदल सेना दुर्घात मृत्यु के गम में प्रवेश कर रही हो, वहाँ से वह हट जाता है। पृथ्वी का स्वर्णाम, पुष्पमण्डित, फलगुम्फित रूप उसके मनोविनोद का साधन है किन्तु जब प्रलयकालीन धरित्री ससार को धँसाकार जलत हुए पाताल की ओर प्रयाण करती है तब सशयग्रस्त मनुष्य विचलित हो उठता है। विवेकानन्द की ऐसी धारणा इस कविता में व्यक्त हुई है कि इस प्रकार की विभाग-करण आशिक दृष्टि के अवलम्बन के कारण ही है। जब मानव एहिक भोगवासनाओं से ऊपर उठेगा तभी वह मातृशक्ति काली के स्वरूप को पहचानेगा।

स्वामीजी ज्ञानयोगी और अनासक्त कमयोगी थे किन्तु अपने ग्रन्थ “राजयोग” में उन्होंने तान्त्रिक शक्तिपञ्चका के पट्चक्र का उल्लेख और समर्थन किया है। यद्यपि चक्र हैं—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विशुद्ध और आना। इनके पर सहस्रार चक्र है जिसका ज्ञान उन ओजसम्पन्न योगियों को होता है जिनकी सुषुम्ना नाडी विशुद्ध और निर्वन्ध होती है। तान्त्रिकों की भाँति विवेकानन्द कुण्डलिनी शक्ति के जागरण में भी आस्थावान थे।

कतिपय विदेशी आलोचक शक्ति पूजा का उपहास करते हैं। लिंगपूजन और योनिपूजन पर इनका आक्षेप है कि ये प्रजननेन्द्रिय के पूजन हैं और अतः दूषित हैं। यह सिद्ध करने के लिए कि योनिपूजन अग विशेष का निन्दनीय पूजन है, पश्चिमी आलोचक यह भी कहते हैं कि कोडी और शख, मोनि के प्रतीक के रूप में, कई स्थानों में पूजे जाते हैं। पश्चिमी आलोचकों और उनके भारतीय अध्यापयियों का यह भी कथन है कि शिव शक्ति की पूजा अनाथों अथवा द्रविडों में प्रचलित थी और उन्हीं से आर्या द्वारा अपनायी गयी। स्वामी विवेकानन्द समस्त हिन्दू जनता के माने हुए आचार्य थे और इन आक्षेपों का उन्होंने जोरदार उत्तर दिया। पेरिस में सन् 1900 में जा विद्वधम सम्मेलन हुआ था, वहाँ पारश्चात्य विद्याविशारदों को जलकारते हुए उन्होंने बताया कि लिंग पूजन, प्रजननेन्द्रिय का उपहासास्पद पूजन न होकर यन्त्रस्तम्भ का पूजन है। उस सम्मेलन में जर्मन प्राच्यविद्याविद गुस्टाव ओपट ने कहा था कि शालग्राम की पूजा स्त्री के उत्पादन यंत्र का पूजन है। स्वामी विवेकानन्द ने अवयवेद का हवाला दिया जहाँ स्तम्भ या स्वम्भ को ब्रह्मस्थानीय माना गया है। अवयवेद के आशय को व्यक्त करने वाले प्रकरण लिंगपुराण में भी हैं। काली को अनाथों की नूर, रक्तपिपासु देवी कहकर उपहास करने वाले ईसाइयों का स्वामीजी ने बड़ी फटकार दी और कहा कि भारतीय सभ्यता के प्रसार के क्रम में यही काली आर उमा, ईसा मसीह की माता कया मेरी के रूप में पूजित हो रही है। आर्य और द्रविड के नस्ल या प्रजाति (रेस) सम्बन्धी अर्थ को न ग्रहण कर स्वामीजी समस्त हिन्दुओं को आर्य मानत थे, भले ही मेकडोनल, गफ और अर्या को

इससे सहमति न हो। ईसाइयो ने इस बात का जोरदार प्रचार किया कि उत्तरी भारत के हिंदुओं के पूर्वज पश्चिमी एशिया या मध्य यूरोप से आए। इसमें उनकी राजनीतिक चाल थी क्योंकि इससे वे हिंदुओं की राजनीतिक दृढ़निष्ठा को शिथिल करना चाहते थे। जब पश्चिमी विचारक ऐसा मानते हैं कि समस्त मानवों का ऊत्पत्ति लगभग से ही विकास हुआ है, तब उनकी दृष्टि में आय, द्रविड, कोल आदि के अन्तर का इतना आग्रह नहीं रहना चाहिए। अपने ग्रन्थ "प्राच्य और पाश्चात्य" में विवेकानन्द ने नस्ल की दृष्टि से समस्त हिंदुओं को एक ही माना है। स्वामीजी के प्रयत्न की महत्ता तब विदित होती है जब आज के आन्दोलनों की तात्त्विक उन्नति को हम देखते हैं। आर्चिबाल्ड एडवर्ड यफ नामक विद्वान ने अपने ग्रन्थ "फिनासकी आफ द उपनिषद्स" में लिख मारा कि ब्राह्मणों ने आर्यों के अतिरिक्त मंगोल तातारों और हम्शियत (निशियाड) लोगों का रक्त प्रवाहित हो रहा है। दक्षिण भारत में आय और द्रविण का पृथक्करण इतना धर कर गया है कि वे रक्तपात करने पर भी उत्तारू हैं। इस पृष्ठभूमि में स्वामीजी के कथन का विनिर्णय हमारे ध्यान में आता है कि समस्त हिंदू आय हैं और इनके प्राचीन ग्रन्थ इसी वाक्य की घोषणा करत हैं। विवेकानन्द की ऐसा भावना थी कि यूरोपीय लोग खदा के वंशज हैं। खश' अशिक्षित आय कबीले को कहते हैं।

स्वामी विवेकानन्द सबदा यह चाहते थे कि विदेशियों की आलोचनाओं और आक्रमणों से समस्त हिंदू जाति का संगठन टूटने न पाये। वे दुखवाद के आलिंगन के बदले आत्मविश्वास, आत्मनिर्भरता और "स्वयमेव भूगेद्रता" के शक्तियोग के समर्थक थे। भौतिकवाद से दमन करने के बदले आध्यात्मिक वेदांत की शिक्षाओं को व्यावहारिक रूप देने का उनका जोरदार प्रस्ताव था। सदियों से पीड़ित और अपमानित हिंदुओं को शक्तियोग के महामन्त्र से दीक्षित करना ही स्वामीजी की कविताओं और व्याख्याओं का उद्देश्य है। जब शक्तियोग की आराधना में हिंदू जाति लगेगी तभी आपस के अनेक भेदकारी बंधन समाप्त होंगे और एक स्वस्थ राष्ट्र की स्थापना हो सकेगी।

वस्तुतः शक्तिपूजा का वामाचार या बौलाचार से कोई सम्बन्ध नहीं है। शक्तिपूजा विशुद्धि का निमल भाग है। विवेकानन्द की ऐसी धारणा थी कि मूल लोगों ने स्पेन के ऊपर अपने राज्यकाल में पश्चिमी सभ्यता में शक्तिपूजा का भूषण किया। बाद में जब मूल लोगों ने शक्ति पूजा को छोड़ दिया तब उनका पतन हुआ। भारतीय संस्कृति में उमा, सीता, सावित्री और दमयंती आदि पूज्य नारियाँ हैं जो महत्तम स्थान दिया गया है वह यहाँ की देव-संस्कृति का आधार मन्त्र है। जब-जब इस आदर्श की उपेक्षा हुई और विलासवाद का आरम्भ हुआ तब यह देश रसातल में पहुँचा। विराट् मातशक्ति की व्यापकता का सम्मन वाला व्यक्ति ही सत्य और धर्म की महिमा को जानकर दृढ़रूप से सजता है। धर्म को भोगवाद का अर्थ बनाना वह कदापि नहीं सह सकता। जो सत्य, धर्म और शिव की उत्कृष्टता व्यक्त कर सके और सबविध अन्धकार का संचार कर सके वही सच्चा शक्तियोग है। इस शक्तियोग की साधना ही राष्ट्रधर्म और व्यापक मानव-धर्म है।

विवेकानन्द . आधुनिक जगत के वीर-ऋषि

1 विवेकानन्द का व्यक्तित्व

स्वामी विवेकानन्द (1863-1902) का व्यक्तित्व शक्तिशाली, तजस्वी तथा सवतीमुखी था। यद्यपि उनका शरीर खिसाड़ियों की भाँति गठीला और पुष्ट था फिर भी उह प्लोटीनुस और स्पिनोजा की भाँति रहस्यात्मन अनुभूति थी तथा उस परमाय सत (ब्रह्म) के साथ उनका सामंजस्य था जिसका विवेचन अद्वैतवादी वेदांतियों ने किया है। साथ ही साथ वे एक मनीषी भी थे और अध्यात्मवादी वेदांत के रहस्यो, यूरोपीय दशन तथा आधुनिक विज्ञान के मूल सिद्धांत से भली भाँति परिचित थे तथा मनुष्य के कष्टों का निवारण करने के लिए उनके मन में ज्वलंत उत्साह था। जो व्यक्ति एनसाइक्लोपीडिया ब्रिटनिका की प्रथम ग्यारह जिल्दा (बोस में से) पर अधिकार कर लेने का पराक्रम दिखला सकता था उसने मन में असम्प्रज्ञात परमानन्दमय दिव्य अवस्था का प्रत्यक्ष अनुभव करने तथा उसमें निमग्न होने की उत्कृष्ट व्यग्रता थी। ब्रजेन्द्रनाथ सील ने प्रमाणित किया है कि विवेकानन्द प्रारम्भ से ही परम सत्य का साक्षात्कार करने के लिए वैद्यन रहते थे। यद्यपि स्वामीजी अद्वैत वेदांत के प्रतिष्ठित आचार्य थे फिर भी उनके व्यक्तित्व में भक्ति भावना का प्राधान्य था जसा कि माधव, वल्लभ आदि वेदांत के पुरातन आचार्यों में देखने की मिलता था। विश्व उह एक ऐसे व्यक्ति के रूप में जानता है जिसकी बुद्धि प्रकाण्ड थी और जिसने अपनी प्रचण्ड इच्छाशक्ति को भारत के पुनरुद्धार के कार्य में लगा दिया था।¹ वे भिक्षु, समाज का सजीवित करने वाले और मानव प्रेमी लोकाराधक थे। जैसा कि वे स्वयं कहा करते थे, उनकी इच्छा होती थी कि वे समाज पर प्रमजन की भाँति टूट पड़े। वे ईश्वरीय नगरी के तीर्थयात्री और दलितों के लिए सघन करने वाले महान यात्रा थे। अतः स्वामीजी का व्यक्तित्व दो प्रकार से अदभुत था—प्रथम उनकी प्रतिभा सवतीमुखी थी, दूसरे उनका मन देश के जीवन में व्याप्त सामाजिक, आर्थिक तथा नैतिक बुराईयाँ की देखकर छटपटाया करता था। उन्होंने समास तथा समाजसेवा बोना का उपदेश दिया। उनकी बौद्धिक दृष्टि बड़ी स्वच्छ थी और वे भारतीय इतिहास में व्यक्त विविध जीवनधाराओं को गहराई से देख और समझ सकते थे। उनकी बुद्धि इतनी प्रखर थी कि उनके मन में ऋग्वेद से लेकर कालिदास, काट और स्पेंसर तक प्रत्येक वस्तु स्पष्ट एव स्वयं प्रकाशित

1 विवेकानन्द का राष्ट्रवाद तथा देशभक्ति उनकी इस घोषणा से प्रकट होती है "अगले पचास वर्षों के लिए अथ सब व्यर्थ के देवताओं को अपने मन में निवाल दो। यही एकमात्र दैवता है जो जाग्रत है। सबत्र उसी के हाथ, सबत्र उसी के पैर सबत्र उसी से बान हैं, और वह हर वस्तु की आच्छादित किया हुआ है। अथ सब देवता सो रहें हैं। हम व्यर्थ के देवताओं का अनुगमन कर रहे हैं, किन्तु उस दैवता की, उस विराट की जो हम अपने चतुर्दिक् दिखायी देता है, हम पूजा नहीं करते। सबसे पहली पूजा उस विराट की पूजा है—उनकी जो हमारा चारा आर हैं। ये सब हमारा देवता हैं—य मनुष्य तथा पशु—और पहले देवता जिनकी हम आराधना करनी है हमारे दशवासी हैं।" (*The Future of India*)

थी।¹ उनका दावा था कि उन्होंने लोकातीत सत्य का साक्षात्कार कर लिया था, फिर भी वे सिंह के से पराक्रम के साथ काम करने के लिए उत्तम रहते थे। उन्हें देखकर ऐसा नहीं लगता था कि उनकी आत्मा सास्य के 'पुम्प' की भाँति शांत थी, अपितु वह वैरोपिक के आत्मन और उपनिषदों के उस आत्मन् के सदृश सजिय प्रतीत होती थी जो सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड की स्फूर्ति और प्राण देने वाला है। ऐसा लगता था कि उन्हें तेजस्वी व्यक्तित्व में महाभारतकालीन भूरवीरो और मौर्य तथा गुप्त युगों के हिंदू साम्राज्यवाद के प्रवर्तकों के 'वीर्य' और 'आजस' तथा बौद्ध और वेदांत के प्राचीन ऋषियों के 'तेजस' का सम्मिश्रण था। यही कारण था कि अतालीस वर्ष के अल्प जीवन में स्वामीजी चमत्कार कर दिखलाने में समर्थ हो सके।

इस 'हिन्दू नेपोलियन'²—स्वामी विवेकानन्द—ने अमरीकी महाद्वीप और यूरोप में जो विजय-यात्राएँ की थीं उन्होंने लोगों को दिखला दिया कि हिंदुत्व एक बार पुनः शक्तिशाली हो गया है और वह विश्व में आध्यात्मिक तथा सांस्कृतिक-साहित्यिक प्रचार करने के लिए बहिर्बद्ध है। अमेरिका और यूरोप के नवीन साम्राज्यवाद को एशिया के इस प्रत्याक्रमण का सामना करना पड़ा। अतीत में एशिया ने यूरोप का धर्म तथा संस्कृति के मूल तत्व प्रदान किये थे (यहूदी धर्म, ईसाई धर्म, रोम के धर्म पर पूजात्मक प्रभाव, आइबेरी प्रायद्वीप में इस्लाम, तथा ध्यूरो तथा इममन पर वेदांत का प्रभाव), और अब एशिया पुनः यूरोप को नैतिक प्रेरणा देना चाहता था। सितम्बर 1893 में शिकागो के विश्व धर्म सम्मेलन में विवेकानन्द ने जो आज्ञास्वी भाषण दिये उन्होंने हमारी मातृभूमि को एक नया आत्मविश्वास प्रदान किया—ऐसा आत्मविश्वास स्वतन्त्र परराष्ट्र नीति का सच्चा पूरवर्गी होता करता है। ऋषियों के इस दश का यूरोपीकरण करने की कुटिल चाल को एक महान् चुनौती का सामना करना पड़ा। अतः विवेकानन्द भारत के सांस्कृतिक जीवन के निर्माण में एक गत्यात्मक, जोजमय आध्यात्मिक उत्साह का पुट दान में सफल हुए।³ लूथर और कास्विन ने पश्चिमी यूरोप को जो भोजस्विता प्रदान की थी वह भोजस्विता विवेकानन्द और दयानन्द ने तरकालीन भारतीय सम्यता के स्तंभ वातावरण में फूँक दी थी।⁴ इसमें सन्देह नहीं कि बंगाल के अरविन्द, सुभाषचन्द्र आदि नेताओं पर विवेकानन्द का प्रभाव बहुत गहरा था।

2 हिन्दू धर्म का सावधम रूप

स्वामी विवेकानन्द ने हिन्दू धर्म का इस आधार पर समर्थन किया कि वह नैतिक मानववाद और आध्यात्मिक आदर्शवाद का एक सावधम सन्देश है। इस प्रकार उन्होंने विश्व धर्म के

2 डा बी एन सील ने 1907 में 'प्रबुद्ध भारत' में प्रकाशित अपने एक लेख में लिखा था कि विवेकानन्द ने प्रारम्भ में ब्रह्मसमाज से जिस आशावादी आस्तिकता की शिक्षा ग्रहण की वह मिल के *Three Essays on Religion* (धर्म पर तीन निबंध) के अध्ययन से डगमगा गयी थी। वे ह्यूम के सशयवादी दशन से भी परिचित थे। किंतु वास्तविकता की इन रचनाओं से भी अधिक प्रभाव उन पर चली की 'बोर्ड टु दि स्पिरिट ऑफ इटलैक्चुअल इयूटी' का पड़ा था। (*The Life of Swami Vivekananda* अलमोड़ा, अद्वैत आश्रम, 1933, पृ 92-93)। विवेकानन्द ने वाट और सीपाहाजर, मिल तथा स्पेंसर का भी अध्ययन किया था। उन्होंने प्राचीन अरिस्तो सम्प्रदाय की रचनाओं का भी अवगहन किया था। कुछ समय के लिए उन्हें पार्स के प्रत्यक्षवाद (साक्षाद्वाद, वस्तुनिष्ठवाद) से प्रभावित मिला था। (*Life of Swami Vivekananda*, जिल्द 1, 'The Man in the Making' पृ 87)। किंतु विवेकानन्द को अन्तिम सतोप न ता प्लेटो के अपरिवर्तनीय प्रत्ययो में मिला, न हेगेल के द्वैतात्मक प्रत्ययवाद में और न सावधम बुद्धि में। अद्वैतवादी वेदांत ही उन्हें सच्ची शान्ति दे सका।

3 अपनी इस बीरतापूर्ण प्रवृत्ति तथा दृढ़ चरित्र के कारण वे 'हिन्दू नेपोलियन' भी कहलाते थे। रोमा रोला ने लिखा है 'उनमें नेपोलियन निहित था।' (*The Life of Vivekananda*, पृ 19)।

4 विवेकानन्द ने एक बार घोषणा की थी, 'प्रसार जीवन है, सत्ताच मृत्यु है।'—*Works*, जिल्द 4, पृ 311

5 आधुनिक भारतीय पुनर्जागरण के दयानन्द, विवेकानन्द आदि नेताओं के बीरतापूर्ण कार्य हम सब पान, मस्लोफा उमर और माट्रिन लूथर का स्मरण दिलाते हैं।

क्षेत्र में महत्वपूर्ण योग दिया। ईसाई धर्म प्रचारकों ने हिंदू धर्म के विरुद्ध अत्यंत भ्रांतिपूर्ण धारणाएँ फैला रखी थीं, ये लोग साम्राज्यवादी भावश्रुति के शिखार थे और समझते थे कि ईश्वर ने वांटे तथा पीले लोगों को सम्य बनाने का भार हमारे सिर पर रखा है, किंतु वस्तुतः वे इस प्रकार के प्रचार के द्वारा एशिया तथा अफ्रीका के आर्थिक घोषण का भाग प्राप्त करना चाहते थे। 1870 के बाद आधुनिक साम्राज्यवाद का जो उदय हुआ उससे अध्ययन से उक्त कथन की पुष्टि होती है। किंतु विवेकानन्द के लिए हिंदू धर्म एक ऐसा व्यापक सत्य था जो 'याय, सारय और वेदात' के द्वारा अपने हृदय में गम्भीरतम दार्शनिक प्रतिभा की क्षरण दे सकता था, जो मनो वैज्ञानिका को राजयोग के मनोवैज्ञानिक पान का भण्डार दे सकता था जो सामवेद के मन्त्र तथा तुलसीदास एवं दक्षिण के आलवार, नयनार सम्प्रदाय के सत्ता व भजना के द्वारा भक्ता को प्रेरणा दे सकता था, और जो धीरवमयोगिया की गीता व श्रीकृष्ण द्वारा प्रतिपादित निष्काम कर्म का सन्देश दे सकता था। विवेकानन्द की दृष्टि में हिंदू धर्म उन दुरुह पथों, कमवाण्ठी अधविश्वासा, परम्परागत मतयादा और आदिम कमवाण्ड का पुत्र नहीं था जिन्हें देखने के लिए पल्लवग्राही यरोपीय आलोचक दुर्भाग्यवश मदव इच्छुन रहता है। उनकी निगाह में हिंदू धर्म मानव जाति के उद्धार के लिए नैतिक तथा आध्यात्मिक विधानों और आदिजाद कालनिरपक्ष नियमों की सहिता था—एते जातिदेवाकालसमयानवच्छिन्ना सायभीम महाव्रतम्। (योगसूत्र, 2, 26)

स्वामीजी हिंदू धर्म का धर्मों की जननी मानते थे, और इस बात को कुछ सीमा तक इतिहास द्वारा प्रमाणित भी किया जा सकता है। प्राचीन वैदिक धर्म न बौद्ध धर्म को प्रभावित किया था और बौद्ध धर्म ईसाई धर्म के उदय में एक घातिशाली तत्व था। वैदिक धर्म ने ईरान और मीडिया के धर्मों को प्रभावित किया था, और छठी शताब्दी ई पू में जूडिया में जो सुधारवादी नैतिक आन्दोलन चला उससे कुछ पहलू पश्चिमी एशिया (ईरान और भारत) के धर्मों से प्रेरित हुए थे। इन धर्मों के सम्य धर्म यहूदियों को उस समय जानकारी प्राप्त हुई थी जब वे बाबुल (बेबीलोनिया) में बन्दियों के रूप में रह रहे थे। मिस्र तथा पश्चिमी एशिया के इतिहास में जो शोध हो रही है उससे सिद्ध हो रहा है कि प्राचीन धर्म का उन दूरवर्ती प्रदेशों में प्रवेश हो चुका था। तेल-अल-अमर्ना में जो पत्र (1380-1350 ई पू के लगभग) उपलब्ध हुए हैं उनमें वैदिक नामों का उल्लेख है। उदाहरण के लिए 'अतमय शब्द 'ऋतमय' का परिवर्तित रूप है। (ए बी कीथ, 'इण्डियन हिस्टोरीकल क्वाटरली', 1936 पृ 573) ऋतुप्राचीन भारतीय दर्शन की महत्वपूर्ण धारणा है। मितानी देवताओं के नाम निश्चय ही वैदिक नाम हैं। इन नामों का 1400 ई पू के अमिलेखों में जिक्र आता है।

विवेकानन्द वैदिक धर्म से लेकर वैष्णव धर्म तक सम्पूर्ण हिन्दुत्व के प्रतिनिधि थे। उन्होंने वैदिक संहिताओं पर उतना बल नहीं दिया जितना कि स्वामी दयानन्द ने दिया था। उन पर उपनिषदों के ज्ञानकाण्ड का विशेष प्रभाव था। विवेकानन्द का सावभौमवाद अशोक की उदार संस्कृति का स्मरण दिलाता है। उनका पालन पोषण उनके गुरु रामकृष्ण के प्रभाव के अंतर्गत हुआ था और रामकृष्ण का सम्पूर्ण व्यक्तित्व इस बात का द्योतक और प्रमाण था कि सभी धर्मों में आध्यात्मिक सत्य निहित है। स्वामी विवेकानन्द ने हिंदुओं में विधर्मियों को अपने धर्म में सम्मिलित करने की प्रथा अशत पुन प्रारम्भ कर दी। यह प्रथा अनेक शताब्दियों से समाप्तप्राय हो गयी थी।

विवेकानन्द की परिभाषा के अनुसार धर्म वह नैतिक बल है जो व्यक्ति और राष्ट्र को शक्ति प्रदान करता है।⁶ उन्होंने गरजते हुए शब्दों में कहा था "शक्ति जीवन है दीर्घव्य मृत्यु है।

- 6 विवेकानन्द न वीरतापूर्ण शब्दों में घोषणा की थी, "हमारे लिए यह समय रोने के लिए नहीं है हम आनन्द के आँसू भी नहीं बहा सकते, हम बहुत रो चुके हैं, यह समय कोमल बनने का नहीं है। कोमलता हमारे जीवन में इतने लम्बे समय से चली आ रही है कि हम रुई के ढेर के सदृश हो गये हैं। आज हमारे देश को जिन चीजों की आवश्यकता है वे हैं लोहे की भास पेशिया, इस्पात की तन्त्रिकाएँ, प्रकाण्ड सक्त्प जिसका कोई प्रतिरोध न कर सके, जो अपना

जवाहरलाल नेहरू ने अपनी 'भारत की खोज' में बतलाया है कि स्वामीजी की शिक्षा का सार अमर्यम था। मुण्डकोपनिषद् में कहा गया है, "नायमात्मा बलहीनेन सम्यः।" विवेकानन्द शत्रियो के पुरस्त्व और ब्राह्मणा की बौद्धिकता का समर्थन करना चाहते थे। उन्होंने अपने को दुबल बनाने वाली सब रहस्यात्मक भावनाओं से दूर रखा। मैलमद ने अपनी पुस्तक 'स्मिता एण्ड बुद्ध' में यहूदी धर्म तथा हिन्दू धर्म का अंतर बतलाया है। उसका कहना है कि यहूदी धर्म व्यक्तिवादी, आस्तिक एवं आशावादी था और विश्व को भावकेन्द्रित मानता था। इसने विपरीत हिन्दू धर्म सावमीमवादी, निराशावादी, ब्रह्माण्डकेन्द्रित तथा विश्व का निषेध करने वाला था। ये सामान्य निष्कर्ष भारतीय इतिहास और दशन के उसने अध्ययन पर आधारित हैं। मौय साम्राज्य तथा मराठा राजतन्त्र के निर्माता कोरे भावुक व्यक्ति नहीं थे। विवेकानन्द अद्वैतवादी होते हुए भी लौकिक क्षेत्र में ओजस्वी तथा साहसपूर्ण काम के समर्थक थे और उन्होंने कीरतापूर्वक इस बात का सन्देश दिया कि निरपेक्ष शूरत्व तथा बृह और साहसपूर्ण विश्वास इतिहास को हिला सकता है।

3 वेदांत तथा आचारनीति

यूरोपीय आलोचकों का आरोप है कि भारतीय दशन आचारनीति (नैतिकता) के प्रति उदासीन है। डा ए बी क्रीप ने कहने का दुस्ताह्व किया है "ब्राह्मणों के बौद्धिक कामकलाप की तुलना में उपनिषदों का नैतिक तत्त्व नगण्य तथा मूल्यहीन है। वे (ब्राह्मण) यह समझने में पूर्णतः असमर्थ रहे कि नैतिकता दशन का सर्वाधिक वस्तुगत और तात्त्विक अंश होती है।" किंतु विवेकानन्द और रामतीर्थ ने अपने अमेरिका में दिये गये व्याख्याना में बतलाया है कि आध्यात्मिक समानता की शिक्षा देने वाला वेदांती तत्त्वशास्त्र ही बहुसंख्य मनुष्यों के लिए समानता के व्यवहार की सच्ची गारण्टी हो सकता है। कास की शक्ति ने स्वतंत्रता तथा समानता की शिक्षा दी थी, किंतु उसने विह्वल होकर नेपोलियन प्रथम तथा नेपोलियन तृतीय के साम्राज्यवाद का रूप धारण कर लिया। इस में सहकारा के अधिनायकत्व का नारा लगाया गया, किंतु अब उसने तिकडमबाज मुट के, जिसे 'अप्रदल' कहा जाता है, अधिनायकत्व का रूप धारण कर लिया है क्योंकि इन आदर्शना के मूल में नैतिक प्रेरणा का अभाव है। अतः वास्तविक आचारनीति तथा सामाजिक नैतिकता का प्रयोजन विश्व में सम्यक् आचरण एवं स्वतंत्रता, अधिकार, आत्मचेतना तथा धुम का विकास करना है। वेदांती तत्त्वशास्त्र (अध्यात्म) अपने मायावाद के कारण व्यक्ति की मनोगत नैतिक प्रवृत्ति का निषेध नहीं करता, अपितु वह नैतिक काम के लिए चट्टानवत् आधार का निर्माण करके उसे (नैतिक काम को) सशक्त बनाता है।

4 विश्व चिन्तन में विवेकानन्द का योगदान

विवेकानन्द ने उपनिषदों के अद्वैतवाद का जिसे धादरायण और शंकर ने पद्धतिबद्ध किया था, समर्थन किया। उनका कहना था कि सच्चिदानन्द ही परम तथा नित्य सत्ता (परमात्मा सत्ता) और दार्शनिक चिन्तन तथा जीवन के द्वारा उसका साक्षात्कार किया जा सकता है। शंकर के

काम हर प्रकार से पूरा कर ले, चाहे उसके लिए महासागर के तल में जाकर मृत्यु का आमना-सामना ही क्या न करना पड़े। यह है जिसकी हमें आवश्यकता है, और इसका हम तभी सजन कर सकते हैं, तभी स्थापना कर सकते हैं और उस तभी शक्तिशाली बना सकते हैं जबकि हम अद्वैत के आदेश का साक्षात्कार कर लें, सबकी एकता के आदेश की अनुभूति कर लें। अपने में विश्वास, विश्वास और विश्वास। यदि तुम्हें अपने तैतीस करोड़ पौराणिक देवताओं में तथा उन सब देवताओं में विश्वास है जिन्हें विदेशियों ने तुम्हारे बीच प्रतिष्ठित कर दिया है किंतु फिर भी अपने में विश्वास नहीं है, तो तुम्हारा उद्धार नहीं हो सकता। अपने में विश्वास रखो और उस विश्वास पर हठतापूर्वक गड़े रहो। क्या कारण है कि हम तैतीस करोड़ लोगों पर पिछले एक हजार वर्ष से मुट्ठी भर विदेशी घासन करते आये हैं? क्या कि उन्हें अपने में विश्वास था और हम नहीं हैं। — 'The Mission of Vedanta' नामक व्याख्यान से, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, जिल्द 3, पृ 190।

मतानुसार जगत ब्रह्म का विवर्त है। किन्तु विवेकानन्द ने ब्रह्माण्ड की सत्ता को पूर्णतः अस्वीकार नहीं किया, यद्यपि दार्शनिक दृष्टि से उन्हें ऐसा करना चाहिए था। उन्हें अपने गुरु रामकृष्ण से प्रेरणा मिली थी और रामकृष्ण जी विश्व के नियामक तत्व को माता के रूप में देखते थे। यह विचार तन्त्र का मुख्य सिद्धांत है और बीज रूप में प्राचीन सिद्धांत तथा पश्चिमी एशिया के धर्मों में देखने को मिलता है।⁸

विवेकानन्द ने विकासवाद का एक विशिष्ट सिद्धांत प्रतिपादित किया। विद्वानों का मत है कि स्वामीजी का सिद्धांत डार्विन के सिद्धांत का पूर्व है। "यद्यपि स्वामीजी ने स्वीकार किया कि डार्विन का सिद्धांत कुछ सीमा तक समीचीन है, किन्तु उन्होंने उसका उससे भी श्रेष्ठ पतनजलि के 'प्रकृति पूर्ति' के सिद्धांत (जात्यंतरपरिणाम प्रकृत्यापूरत) के आधार पर खण्डन किया। उन्होंने बतलाया कि वह (पतनजलि का सिद्धांत) विकास के कारणों का अंतिम समाधान प्रस्तुत करता है।"⁹ उनका क्या था कि डार्विन का विस्तेषण निम्न स्तर की दृष्टि से उपयुक्त है, किन्तु उच्चतर स्तर पर नैतिक तत्वा का अधिक महत्व होता है और वे ही मनुष्य को पूर्णता तथा शाश्वत मोक्ष, जो कि उसके जन्मसिद्ध अधिकार हैं, दिला सकते हैं।

विवेकानन्द का ज्ञानशास्त्र परम्परागत वेदांत के निरूपण पर आधारित है। उन्होंने बतलाया कि जो भी ज्ञान हमें बाहर से मिलता है वह वस्तुतः बाहर से प्राप्त कोई नवीन वस्तु नहीं होती। वह तो बाधाओं के निवारण के लिए एक अवसर होता है जिससे कि सहज, शुद्ध चेतना अपने पूर्ण वैभव एवं प्रकाश के साथ जगमगाने लगे।¹⁰

विलियम जेम्स ने इस बात का उल्लेख किया है कि विवेकानन्द ने आधुनिक मनोविज्ञान में 'असिंचितन' की धारणा का समावेश कर दिया है।¹¹ स्वामीजी के अनुसार धर्म का उदय तब होता है जबकि मनुष्य अपनी सामान्य सज्जनात्मक शक्तियाँ से ऊपर उठने का प्रयत्न करता है। गीतम बुद्ध ने भी कहा था कि उन्हें बोधि बुद्ध के नीचे लोकोत्तर सत्य का साक्षात्कार हुआ था। काट ने भी कहा है कि धर्म 'बुद्धि का आधारभूत तत्व है—यहां बुद्धि से अभिप्राय व्यक्ति की मानसिक शक्ति रही अपितु ब्रह्माण्ड की सावर्भौम शक्ति है। सत अग्रस्ताइन, दाते और गेट का भी क्या है कि धार्मिक चेतना मनुष्य में निहित असीम की चेतना के कारण उत्पन्न होती है। हेगेल के अनुसार ईसाइयों का अवतार का सिद्धान्त—जिसका अर्थ है आत्मा तथा पदार्थ का समागम—निरपेक्ष धर्म का उदाहरण है। किन्तु विवेकानन्द सच्चिदानन्द ब्रह्म को हेगेल के अवतार से श्रेष्ठ तत्त्व मानते थे। काट और हेगेल सगुण ईश्वर तक पहुँचकर रुक गये। हेगेल ने शैलिंग की भेदशून्य सार्वत्रिक परमाथ सत् की धारणा का खण्डन किया और कहा कि यह तो 'पिस्तोल से निक्ली हुई गोली के सदृश है।' 'यायमुक्तावली में तथा रामानुज की रचनाओं में निर्गुण ब्रह्म का खण्डन किया गया है। किन्तु विवेकानन्द महान् आचार्यों की रहस्यात्मक अनुभूतियों के आधार पर ब्रह्म

8 सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठत परमेश्वरम् ।

विमश्यत्स्वविमश्यन्त य पश्यति स पश्यति ॥

सम पश्यति सवत्र समवस्थितमोश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परागतिम् ॥ (गीता, 13, 27-28)

9 व्योरे के लिए देखिये *Life of Vivekananda*, जिल्द 2, पृ 747 ।

10 यह सिद्धांत लाइबनिस् के सिद्धांत से मिलता जुलता है। बर्ट्रैंड रमल लिखते हैं, 'लाइबनिस् ने बतलाया है कि जब वह कहता है कि सत्य जन्मात (नैसर्गिक) है तो उसका अर्थ केवल यह नहीं है कि मन में उसकी जान लेने की शक्ति है, बल्कि उसमें उस (सत्य की) अपने में दूँड निकालने की शक्ति है। जो कुछ भी हम जानते हैं वह हमारी प्रवृत्ति से ही प्रकट होता है, अर्थात् वह चिंतन के द्वारा प्राप्त होता है, उन अनुभवों का संचय बनाने से होता है जो पहले चेतनाहीन थे।' *Philosophy of Leibniz*, पृ 158 ।

11 आर डी रानाडे, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, पृ 139 (पूना, 1926) ।

मे विश्वास करते थे, और उन्होंने स्वयं अपने जीवन में भी उसका साक्षात्कार करने का प्रयत्न किया। शंकर ने भी कहा है—“दिग्देशगुणवतिफनभेदशून्यम् हि परमार्थसत् अद्वयं ब्रह्म मदबुद्धिनामसद्विप्रतिमाति।” (छांदोग्य उपनिषद् भाष्य, 8, 1, 1)। विवेकानन्द का कहना था कि एकता ही परम सत्य है, किन्तु उस स्थिति तक पहुँचने से पहले द्वैतवाद और विगिष्टाद्वैतवाद की अवस्थाओं को पार करना पड़ा।¹² श्री अरविन्द भी इसी दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं, तब बुद्धि के लिए उनसे (द्वैत, विगिष्टाद्वैत और अद्वैत) सहअस्तित्व की कल्पना करना कठिन है, किन्तु चेतना की एकता के द्वारा उसकी अनुभूति प्राप्त हो सकती है।¹³ (ईश उपनिषद्, पृ. 30)। किन्तु अरविन्द और विवेकानन्द का दृष्टिकोण में अंतर यह है कि विवेकानन्द उनके सहअस्तित्व को स्वीकार नहीं करते थे, अपितु उनका विश्वास था कि अद्वैत दृष्टि के उदय होने पर द्वैतवादी और विगिष्टाद्वैतवादी दृष्टिकोण का स्वतः निराकरण हो जाता है।

स्वामीजी ने शोपेनहाउर के सत्त्व की सर्वोच्चता के सिद्धांत की भी आलोचना की (आधुनिक ध्यवहारवादी दार्शनिकों ने सत्त्व के सिद्धांत का समर्थन किया है)। उन्होंने कहा, ‘शोपेनहाउर का कहना है कि इच्छा अथवा सत्त्व हर वस्तु का कारण है। जीवित रहने की इच्छा हमें व्यक्त करती है, किन्तु हम इसे स्वीकार नहीं करते। इच्छा प्रेरक तंत्रिकाओं का समन्वय होती है। इच्छा का कोई लेवा भी ऐसा नहीं होता जो प्रतिक्रिया न हो। इच्छा से पहले कितनी ही अन्य घटनाएँ घट चुकती हैं वह अहम् में सन्निहित कोई वस्तु है, और अहम् किसी उच्चतर वस्तु से निर्मित होता है। वह उच्चतर वस्तु बुद्धि है, और बुद्धि स्वयं भेदशून्य प्रकृति से बनती है। बोदा¹⁴ का भी यही विचार था कि हम जो कुछ देखते हैं वह इच्छा ही है। किन्तु यह मनोवैज्ञानिक दृष्टि से पूर्णतः गलत है, क्योंकि इच्छा तथा प्रेरक तंत्रिकाएँ एक ही वस्तु हैं। यदि आप प्रेरक तंत्रिकाओं को हटा दें तो मनुष्य की कोई भी इच्छा नहीं रह जाती। इस तथ्य की निम्न कोटि के पशुओं पर अनेक परीक्षण करके ठोढ़ निष्कर्ष निकाला गया है।’ शोपेनहाउर के समर्थन में यह अवश्य कहा जा सकता है कि उपनिषद् में अनेक अर्थ ऐसे हैं जिनमें बतलाया गया है कि ब्रह्माण्ड ब्रह्म की इच्छा का ही स्वरूप है।¹⁵

5 विवेकानन्द का समाजशास्त्र

विवेकानन्द की रचित प्रचारित धर्म तथा दर्शन में भी। वे समाजशास्त्री नहीं थे, इसलिए वे सामाजिक विज्ञानों के विश्लेषणात्मक तथा प्रत्ययात्मक पक्षों में कोई महत्वपूर्ण योग नहीं दे सके।¹⁶ फिर भी वे समाज का क्रांतिकारी पुनर्निर्माण करना चाहते थे।¹⁷ किन्तु उनकी उपलब्धियों की ध्यान में रखते हुए कहना पड़ेगा कि इस क्षेत्र में वे अधिक कुछ न कर सके। कभी कभी उन्होंने भारतीय इतिहास की समाजशास्त्रीय व्याख्या करने का भी प्रयत्न किया।¹⁸ इस सम्बन्ध

12 विवेकानन्द ने दृढ़तापूर्वक घोषणा की थी कि आधुनिक वैज्ञानिक सिद्धांत वेदांत की एकता की धारणा की पुष्टि करते हैं। किन्तु यह ध्यान देने की बात है कि वेदांत प्रत्यक्षानुभूति पर आधारित है और विज्ञान की पद्धति प्रयोगात्मक है।

13 महा में यह बतलाया है कि यह बात बौद्ध धर्म के विज्ञानवादी सम्प्रदाय के बारे में कही गयी है वैभाषिक, सौत्रांतिक आदि सम्प्रदायों के सम्बन्ध में नहीं।

14 सहायमीशान चक्र (वृहदारण्यक, 1, 4, 2)।

15 कभी-कभी उग्र सत्यास की भन स्थिति में उन्होंने राजनीति से सम्बन्धों को मत्सना की ओर एक बार यहां तक कह दिया कि “भारत अमर है, यदि वह ईश्वर की खोज में दृढ़ रहे। किन्तु यदि उसने राजनीति तथा सामाजिक संघर्ष का मार्ग अपनाया तो उसकी मृत्यु हो जायगी।”—मिस मकलॉइड ने यह शब्द रोमा रोला के समक्ष दुहराये थे। *The Life of Vivekananda*, पृ. 169)।

16 कहा जाता है कि उन्होंने सामाजिक एकता के लिए अन्तरजातीय तथा अन्तरजपजातीय विवाहों का समर्थन किया था। (*The Life of Vivekananda*, पृ. 137)।

17 देखिए, मक्स वेबर के *Essays in Sociology*

म उन्होंने ब्राह्मणों तथा क्षत्रियों के बीच दीघवालीन सघष की ओर ध्यान जाकृष्ट किया। यद्यपि अनेक उग्र सामाजिक विचारका पर मावस के वग सघष तथा सवहारा के अधिनायकत्व का गहरा प्रभाव पड़ा है, फिर भी दयानन्द, विवेकानन्द, अरविन्द, मगवानदास आदि न हिंदुओं की कम-व्यवस्था पर आधारित कायमूलक सामाजिक संगठन का समर्थन किया है। इस सम्बन्ध में इन विचारका का मत है कि वण-व्यवस्था ही मनुष्या के आध्यात्मिक-बौद्धिक, रक्षात्मक, आर्थिक तथा सामाजिक कायमलाप का समवय कर सकती है। विवेकानन्द ने हमारे सामने कोई स्पष्ट और दो टूक सामाजिक कायमक्रम नहीं रखा।¹⁸ फिर भी उन्होंने जाति व्यवस्था और अस्पृश्यता की कटु भत्मना की। यह स्पष्ट है कि यदि वे देश की महान उयल पुयल को देखने की जीवित रहते तो उनके मन में शोषित जनता के उद्धार के लिए जा प्रबल भावनाएँ थी वे उह उग्र सामाजिक पुनर्निर्माण की दिला में अग्रसर होने के लिए अवश्य बाध्य करती।¹⁹ किंतु यह निश्चित है कि पश्चिम में तथा साम्यवादी चीन में स्वतन्त्रता के नाम पर जो सामाजिक उच्छ खलता फली हुई थी उसको वे कभी सहन न करते। उस सीमा तक वे पुरातनपथी हो सकते थे। सम्भवतः उनका विश्वास था कि समाज का सुधार करने से पहले व्यक्ति का बल्याण करना तथा उसे मुक्ति दिलाना आवश्यक है।²⁰ इसके विपरीत, फासीवादी और साम्यवादी ढग का अधिनायकवादी नियन्त्रण मनुष्य की सज्जात्मक प्रवृत्तियों को नष्ट कर देता है, और सभप्रवादी हिसामूलक समष्टिवाद व्यक्ति के स्वामाजिक अवयवी विकास का विरोध करता है। विश्व का लिखित इतिहास बतलाता है कि अब तक इतिहास थोड़े से व्यक्तियों और श्रेष्ठ पुरुषों का जीवनवत्त रहा है, इसलिए अब मेरा आग्रह है कि बहुसंख्यक समाज की प्रतिनिधि लोकतन्त्र की व्यवस्था के द्वारा अपने को प्रभावकारी बनाना चाहिए। यह बात विवेकानन्द के नैतिक तथा आध्यात्मिक आदर्शवाद के अनुकूल होगी।

6 विवेकानन्द एक वीर ऋषि के रूप में

विवेकानन्द के वीरतापूर्ण मदेश का साराश उनके निम्नलिखित शब्दा में निहित है और इनसे उनके आजस्वी व्यक्तित्व के प्रधान तत्वों का भी पता लगता है। “मैं जानता हूँ कि केवल सत्य जीवन देता है, और सत् की ओर अग्रसर होने के अतिरिक्त अन्य कोई बात हमें दाक्षिणाली

18 एक वार विवेकानन्द ने घोषणा की थी कि मैं ‘समाजवादी’ हूँ, और उन्होंने स्मृतियों तथा पुराणों के जातिगत विद्वेष की भत्मना की थी।—बी एन दत्त, *Swami Vivekananda, Patriot Prophet*, प 369-70।

19 विवेकानन्द के मन में दलितों के उद्धार के लिए जो ज्वलत उत्साह था वह इन पक्तियों से प्रकट होता है, “मुझे इस बात की चिन्ता नहीं है कि वे हिंदू हैं या मुसलमान अथवा ईसाई किंतु जिन्हें ईश्वर ॥ प्रेम है उनकी सेवा के लिए मैं सदैव तत्पर रहूँगा। मेरे बच्चों! अग्नि में वृद्ध जाओ। यदि तुम्हें विश्वास है तो तुम्हें सब कुछ मिल जायगा। हमसे प्रत्येक को दिन रात भारत के उन करोड़ों दलितों के लिए प्राथना करनी चाहिए जो दरिद्रता, पुरोहितों के जजाल तथा अत्याचार में जकड़े हुए हैं—दिन रात उनके लिए प्राथना करो। मैं न तत्त्वशास्त्री हूँ, न दार्शनिक, और मैं सत भी नहीं हूँ। मैं दरिद्र हूँ। मुझे दरिद्रों से प्रेम है। भारत में वीर ऐसा है जिसके मन में उन बीस करोड़ स्त्री पुरुषों के लिए सहानुभूति हो जो गहरी दरिद्रता और अज्ञान में डूबे हुए हैं? उपाय क्या है? उनके जीवन में प्रकाश कौन ला सकता है? इहो लोगो को अपना देवता समझो। मैं उसी को महात्मा कहता हूँ जिसका हृदय दरिद्रों के लिए द्रवित होता है। जब तक करोड़ों लोग भ्रममयी और अज्ञान के शिकार हैं तब तक मैं उन प्रत्येक व्यक्ति को विश्वासघाती समझता हूँ जो उनके धन से शिक्षा पाकर उनकी ओर तनिक भी ध्यान नहीं देता।” (*The Life of Swami Vivekananda*, अध्याय 83)

20 1895 की शरद ऋतु में उन्होंने जमयानन्द को लिखा था, “व्यक्तित्व मेरा आदर्श वाक्य है, व्यक्तियों को प्रशिक्षित करने के अतिरिक्त मेरी जय कोई आकांक्षा नहीं है।” (रोमा रोलों द्वारा उद्धृत, *The Life of Vivekananda*, प 790)। एक वार उन्होंने यह भी घोषणा की थी, “अकेले एक व्यक्ति में सम्पूर्ण विश्व निहित होता है।” (वही)

नहीं बना सकती, और कोई व्यक्ति तब तक सत्य को प्राप्त नहीं कर सकता जब तक कि वह बलवान नहीं बनता। शक्ति यह ओषध है जिसका सेवन धनिका के अत्याचारा से पीड़ित दरिद्रों को करना चाहिए। अद्वैतवाद के दशन को छोड़कर अन्य कोई वस्तु हम शक्ति नहीं दे सकती। अन्य कोई वस्तु हमें उतना नैतिक नहीं बना सकती जितना कि अद्वैतवाद का विचार।²¹ इसीलिए हम देखते हैं कि भारत के अनेक महापुरुषों पर विवेकानन्द के व्यक्तित्व और विचारों का प्रभाव पड़ा है। नवीन-वेदान्त के सन्देशवाहक स्वामी रामतीर्थ को जिहान मिस्त्र जापान और अमेरिका में भोजना की थी, उनसे गहरी प्रेरणा मिली थी। गुभापचन्द बोस विवेकानन्द को अपना आध्यात्मिक गुरु मानते थे। अरविन्द उनके महान् प्रशंसक थे और अपनी विमोक्षार्थता में उन्होंने स्वामीजी के ग्रन्थों का अध्ययन किया था। स्वामी सत्यदेव उनके भक्त थे। रामाकृष्णन ने लिखा है कि हिन्दू धर्म के समर्थन में विवेकानन्द ने जिस उत्साह और बान्धव्य का परिचय दिया था उसका उन पर गहरा प्रभाव पड़ा था।²² महात्मा गांधी उनसे मिलने के लिए बेलूर में गये थे किन्तु वे उनके दशन में बर सवे क्याकि वे उस समय अस्वस्थ थे। उस समय 1901 के आसपास गांधीजी एक नगण्य व्यक्ति थे। जवाहरलाल ने अपनी पुस्तक 'भारत की खोज' में स्वामीजी की बड़ी प्रशंसा की है।

स्वामीजी के व्यक्तित्व की सम्मोक्षा अनिच्छ है। 'संन्यासी का गीत बंगालिया की बाइबिल है। वह उस सत, रहस्यवादी, योगी तथा देशभक्त का दाव है। स्वामीजी जगद्गुरु थे, किन्तु साथ ही साथ वे भारत माता के सपूत भी थे। उनकी उदात्त देशभक्ति की तुलना मस्मीनी, बिस्माक अयया लिक्न की भावनाओं से की जा सकती है। आर्यावत की सदा में उन्होंने जो समर्पण किया वह अद्वितीय था।²³ 'कालम्बी से अल्मोडा तक व्याख्यान' वतमारा काल की गीता है। उसका उद्देश्य अगणित तामसी अर्जुनों को कठिन काम के लिए जाग्रत करना तथा उनमें शक्ति का संचार करना था।

21 Complete Works of Swami Vivekananda, जिल्द 2।

22 दखिए Religion in Transition में उनका लेख।

23 रामा रोना लिखत हैं, 'उनकी चिन्ता भस्म से भागत की अंतरात्मा उसी प्रकार उछल निक्ली जिस प्रकार कि पुराना अमर पक्षी (फीनिक्स) अपनी चिन्ता भस्म से उठ खड़ा हुआ था— उस जादू क पक्षा की भांति वह (भारत की अंतरात्मा) अपनी एकता और अपने उस महान सन्देश में विश्वास लेकर उठी जिस पर उसकी जाति के स्वप्नदृष्टा ऋषि वदिव युग से चिन्तन और मनन करत आय थे, और जिस सन्देश के लिए उसे विश्व के सम्मुख उत्तर देना है।' (Life of Vivekananda अल्मोडा, 1953, पृ 7)।

विवेकानन्द का समाजशास्त्र¹

1 भारत के सामाजिक विकास का द्वन्द्व नियम

विवेकानन्द ने भारत के सामाजिक तथा राजनीतिक पतन के कारणों का अन्वेषण किया और सामाजिक विपमताओं के उन्मूलन के उपाय बतलाये। विश्व उन्हें एक वेदाती के रूप में जानता है, भारत उनसे एक प्रचण्ड बौद्धिक तथा नैतिक पथ प्रदर्शक के रूप में परिचित है, किन्तु हम उनके जीवन की भारतीय इतिहास तथा राजनीति के अध्येता के रूप में भी समझना चाहिए।² एक सिद्धान्तकार के नाते उन्होंने एशियाई तथा यूरोपीय संस्कृतियों की आत्माओं के बीच भेद किया।³ एशिया के महान देवों ने ईश्वर के प्रभुत्व तथा उसके शाश्वत नियमों को अधिक महत्व दिया है। यूरोप ने विज्ञान, यन्त्रशास्त्र, वाणिज्य, अर्थशास्त्र, नागरिकशास्त्र तथा राजनीति की सफलताओं का जय जयकार किया है। उन्होंने कहा था, "यदि यूरोप, जो कि भौतिक शक्ति की अभिव्यक्ति है, अपनी स्थिति को नहीं समझता, अपनी स्थिति को परिवर्तित नहीं करता और आध्यात्मिकता का अपना जीवन का आधार नहीं बनाता तो वह पचास वर्ष के भीतर ध्वस्त हो जायेगा।" विवेकानन्द ने एशियाई जनता की राजनीतिक क्षमता का यूनान भूत्याकन किया है। उनका कथन है, "एशिया की पुकार धर्म की पुकार है, यूरोप की पुकार विज्ञान की पुकार है।" इस दृष्टि ने उनका अध्यात्मोन्मुखी समाजशास्त्र अनुपयुक्त जान पड़ता है। फिर भी यद्यपि विवेकानन्द दार्शनिक दृष्टि से लौकिक जगत की प्रतीति (आभास) मात्र मानते थे, जैसा कि

- 1 यह अध्याय लेखक के 'Vivekananda and Marx as Sociologists' का, जो *The Vedanta Kesari* (मद्रास, जनवरी 1959) के पृ 479-81 पर छपा था, परिवर्तित और संपादित रूप है।
- 2 विवेकानन्द ने पूर्व के पुनरुत्थान की तथा एक सामाजिक विप्लव के आगमन की भविष्यवाणी की थी। उन्होंने कहा था, "शूद्रों का यह उत्थान पहले क्रम में और फिर चीन में होगा। उसके उपरांत भारत का उत्कर्ष होगा और वह सभी विश्व के निर्माण में सशक्त भूमिका अदा करेगा।" बी. एन. दत्त द्वारा *Vivekananda, Patriot Prophet* में पृ 335 पर उद्धृत।
- 3 "एक ओर पश्चिमी समाजों की स्वाधेय पर आधारित स्वतंत्रता है, दूसरी ओर आय समुदाय का अतिशय बलिदान है। यदि इस हिंसात्मक संघर्ष में भारत को ऊपर और नीचे उछाला जाय तो क्या इसमें कोई आश्चर्य की बात है? पश्चिम का लक्ष्य है वैयक्तिक स्वतंत्रता, माया, अथकरी विद्या और साधन है राजनीति, भागत का उदय है मुक्ति, माया है वेद, और साधन है त्याग।"—स्वामी विवेकानन्द "Modern India", *Complete Works* जिल्द 4, पृ 409।
- 4 स्वामी विवेकानन्द, *India and Her Problems* पृ 39।
- 5 विवेकानन्द का कथन था कि धर्म का "राजनीति से अधिक गहरा महत्व" है, क्योंकि वह मूल तक पहुँचता है और नैतिक आचरण में सम्बन्ध रखता है। (*Complete Works*, जिल्द 5, पृ 129)। इसलिए उन्होंने घोषणा की थी "भारत का समाजवादी अथवा राजनीतिक विचारों से प्लावित करने से पूर्व उस आध्यात्मिक विचारों में प्लावित कर दो।" वही, जिल्द 3, पृ 221।

वेदान्त में प्रतिपादित किया गया है, किन्तु सामाजिक स्तर पर वे उत्पीड़न तथा अत्याचार की दृष्टि में या दृष्टिकोण सामना करने को तैयार रहते थे। उनकी चौर आत्मा सामाजिक पापना के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं रखती थी।

स्वामीजी दासनिष्ठ प्रत्ययवादी थे। फिर भी उन्होंने अपने धार्मिक प्रवचन आधुनिक विद्वानों की परिस्थितियों को ध्यान में रख कर दिये। वे सामाजी थे तथा वह रहस्यात्मक चीजों की अच्छी मनोवैज्ञानिक जानकारी थी, किन्तु साथ ही साथ वे देशभक्त भी थे और ब्रष्टपीडित जनता को दुःखों को दूरकर अत्यधिक व्यथित होते थे। हृदय से वे विद्रोही थे, इसलिए उन्होंने साहमपूर्वक पापना की वि जातिगत भेदभाव ब्राह्मणों के आविष्कार हैं। स्वामीजी चाहते थे कि भारतीय समाज के सभी वर्गों को जीवन में प्रगति करने के लिए समान अवसर मिलना चाहिए।

विवेकानन्द के सामाजिक तथा राजनीतिक विचारों का स्रोत उनकी यह वेदांती धारणा थी कि अन्तरात्मा सदाशक्तिमान तथा सर्वोच्च है। इसलिए उन्होंने पीडित जनता को अभय, एकता तथा शक्ति का प्रातिपदारी सन्देश दिया। वे उन वचनगत तथा जातिगत श्रेष्ठता व विचारों तथा अत्याचार का उन्मूलन करना चाहते थे जिन्होंने हिंदू समाज का शिथिल, स्तरबद्ध तथा विधटित कर दिया है। उन्होंने अस्पृश्यता की बुराईयों की बटु चेतना की और पाकाला तथा पाकभाण्ड पर आधारित घम-व्यम की निंदा की। वे समाज का सामोपाय कार्याकल्प करना चाहते थे, किन्तु उनका आग्रह था कि यह सब बुद्ध आध्यात्मिक आधार पर किया जाए। उन्हें वैशाखचंद्र सेन तथा महादेव गोविंद रानाडे सहज उन समाज सुधारकों की कार्य शक्ति से सहानुभूति नहीं थी जो समाज का यूरोपीकरण करने के पक्ष में थे। वे बुद्ध सीमा तक समाज सुधारक थे, किन्तु यह निश्चय है कि वे अंततः से पूर्णतः सम्बन्ध विच्छेद करने व पक्ष में नहीं थे।

एक सिद्धांतकार के नाते उन्होंने वण विभाजन को बुद्धिसंगत सिद्ध करने का प्रयत्न किया, "जिस प्रकार हर व्यक्ति में सत्त्व, रजस और तमस में से कोई न कोई गुण 'यूनाधिक' मात्रा में विद्यमान रहता है, उसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति में उन गुणों में से कोई न कोई 'यूनाधिक' मात्रा में विद्यमान रहता है जिससे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वश्य अथवा शूद्र बनते हैं। किन्तु सभी कभी-कभी हममें हममें से किसी एक गुण का विभिन्न अंश में प्राधान्य रहता है और तदनुसार उसकी अभिव्यक्ति होती है। किसी मनुष्य को उसके विभिन्न कार्यों की दृष्टि से देखिए। उदाहरण के लिए जब वह बैतन के लिए किसी व्यक्ति की सेवा करता है तो वह शूद्र है, जब वह स्वयं नाम के लिए कोई व्यवसाय करता है तो उस समय वह वैश्य है, जब वह अयाय का अंत करके पाप की स्थापना करने के लिए सहाय करता है तो उस स्थिति में उसमें क्षत्रिय के गुणों की अभिव्यक्ति होती है, और जब वह ईश्वर का ध्यान करता है अथवा ईश्वरविषयक बातालाप में सलग्न होता है तो उस समय वह ब्राह्मण बन जाता है। अतः किसी व्यक्ति के लिए एक जाति से दूसरी जाति में परिवर्तित होना सम्भव है। अथवा विद्वामित्र ब्राह्मण और परशुराम क्षत्रिय कैसे बन जाते? जाति का उन्मूलन करना आवश्यक नहीं है, बल्कि उसे परिस्थितियों के अनुकूल बना लेना चाहिए।" पुरानी व्यवस्था में इतना जीवन है कि उसमें से दो-तीन नवीन व्यवस्थाओं का सृजन किया जा सकता है। जाति-व्यवस्था के उन्मूलन की कामना करना कोई वक्तव्य है जाति जल्दी चीज है। जीवन की समस्याओं को हल करने का वही एकमात्र माध्यम है। मनुष्यों के लिए मनुष्य बनाना स्वाभाविक है, तुम उससे बच नहीं सकते। तुम जहाँ कहीं भी जाओगे वही तुम्हें जाति देखने को मिलेगी।" 7

विवेकानन्द के अनुसार समाज का चार वर्गों में विभाजन आदर्श समाज-पद्धति का श्रोतक है। ब्राह्मण पुरोहित ज्ञान के शायन और विज्ञान की प्रगति के लिए है। क्षत्रिय का काम

6 विवेकानन्द मानते थे कि अपने मूल रूप में जाति "सबसे श्रेष्ठ सामाजिक व्यवस्था" थी, किन्तु वे 'जाति के विकृत रूप का निश्चय ही विरोधी थे। वे चाहते थे कि भारत 'लोकतांत्रिक विचारों' को अंगीकार कर ले।—विवेकानन्द, *Complete Works*, खंड 5, पृ 128-29।

7 *Swami Vivekananda, On India and Her Problems*, अद्वैत आश्रम, अलमाडा, चतुर्थ संस्करण, 1946, पृ 77-78 तथा 80।

व्यवस्था बनाये रखना है। वैश्य वाणिज्य का प्रतिनिधि है और व्यापार के द्वारा ज्ञान के प्रसार में योग देता है। शूद्र समता की विजय का चातक है। यदि इन चार प्रमुख तत्वों का समन्वय किया जा सके तो वह आदर्श स्थिति होगी, क्योंकि ज्ञान, रक्षा, आर्थिक क्रियाकलाप तथा समानता निश्चय ही वांछनीय हैं। किंतु इस प्रकार का समन्वय स्थापित करना कठिन है, क्योंकि हर वर्ग शक्ति को अपने हाथ में केन्द्रित करना चाहता है, और यही पतन का कारण है। ब्राह्मण न ज्ञान पर एकाधिकार स्थापित कर लिया और अर्थ वर्गों को संस्कृति के क्षेत्र में बहिष्कृत कर दिया। क्षत्रिय शूर तथा अत्याचारी हो गये। वैश्य “शांतिपूर्वक कुचलने और रक्त चूसन की शक्ति” की दृष्टि से अत्यंत भयावह है।

इसलिए विवेकानन्द ने उच्च जातियों द्वारा किये गये उत्पीड़न और दमन के विरुद्ध विद्रोह किया। उनका कथन था, “किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि ये विशेषाधिकार विद्यमान रहें। इन्हें कुचल दिया जाना चाहिए।”⁸ यह सत्य है कि हम कार्यात्मक विभाजन के लिए कितने ही उत्सुक क्या न हो। वर्ण व्यवस्था के अवांछनीय सामाजिक परिणाम अवश्य होंगे। हम देखते हैं कि 10वीं शताब्दी ई. पू. से छठी शताब्दी ई. पू. तक ब्राह्मण ने अपनी सामाजिक श्रेष्ठता को सुदृढ़ बनाने के लिए विस्तृत धार्मिक और कमकाण्डी व्यवस्था को विकसित कर लिया था जिसका बुद्ध ने खण्डन किया। ढाई हजार वर्ष उपरांत पुनः जब मद्रास के ब्राह्मणों ने यह कहने का दुस्साहस किया कि स्वामी विवेकानन्द को अव्राह्मण होने के कारण सयासी का वस्त्र धारण करने का अधिकार नहीं है तो स्वामीजी ने उन्हें ‘परियाया का परिया’ कहा।

समाज सुधारक के रूप में स्वामीजी में दो प्रवृत्तियाँ देखने को मिलती हैं। जिस समय वे बहुत ही प्रबुद्ध और अनुप्रेरित होते उस समय वे जाति-व्यवस्था के उन्मूलन की बात करते थे। किंतु अर्थ अवसरो पर विशेषकर जबकि वे परम्परावादी श्रोताओं के समक्ष बोलते तो समाज के अवयवी विकास के सिद्धांत का प्रतिपादन करते थे। वस्तुतः ये दोनों प्रवृत्तियाँ परस्पर विरोधी नहीं हैं। वे केवल इस बात की धोतक हैं कि यद्यपि विवेकानन्द जाति व्यवस्था के उत्पीड़नकारी रूप तथा उसके नाम पर किये गये कुत्सित कृत्यों के घोर शत्रु थे, फिर भी तात्कालिक सामाजिक कार्यक्रम के ठोस कदम के रूप में वे पूणता की ओर जान के लिए विकासार्थक प्रगति का उपदेश देकर ही संतुष्ट थे।

ऐतिहासिक परम्पराओं को नष्ट करना कठिन होता है, और जब तक वैदिक समाजशास्त्र के चार शब्द रहें तब तक सामाजिक शोषण और उत्पीड़न की दुःखद ऐतिहासिक स्मृतियाँ भी कायम रहेंगी। मेरा विश्वास है कि भारत के लिए गम्भीर सामाजिक श्रुति की आवश्यकता है। मेरा यह विश्वास तब और दृढ़ हो जाता है जब मैं देखता हूँ कि गांधी जैसे शक्तिशाली व्यक्ति भी जन्म की जाति का आधार मानते थे। इसलिए दयानन्द गांधीजी से बड़े सामाजिक श्रांतिकारी थे, क्योंकि उनका विचार था कि गुण तथा प्रकृति वर्ण का निर्धारण करते हैं। मैं मानता हूँ कि आदर्श रूप में चार वर्ण इस मनोवैज्ञानिक मायता पर आधारित थे कि मनुष्यों की योग्यताओं में अंतर होता है, उनका उद्देश्य प्रतियोगिता का उन्मूलन करना तथा श्रम के विनोदीकरण के द्वारा समाज की सेवा करना था, किन्तु व्यवहार में जो पदावली चली आ रही है उसमें मूल में अवश्य ही दुःखद ऐतिहासिक स्मृतियाँ छिपी हुई हैं अतः उनको पूणतः बदल दिया जाना चाहिए। जाति-व्यवस्था पुरातनवादी चिंतन का सबसे बड़ा गढ़ सिद्ध हुई है। अगर जस अद्वैत वादियाँ भी, जिन्होंने धर्मशास्त्रियों के सगुण ब्रह्म का भी माया कह दिया था, जाति-व्यवस्था का समर्थन किया। विवेकानन्द शायद सही अधिक उग्र थे। फिर भी स्पष्ट है कि विवेकानन्द सामाजिक सहयोग तथा पारस्परिकता के समर्थक थे⁹, जबकि मार्क्स ने सामाजिक शत्रुता, तनाव,

8 यही।

9 विवेकानन्द ने “मूर्खतापूर्ण अंधविश्वास पर आश्रय लेने की तात्तु अनुमति दी किन्तु ‘वर्तमान में हिसात्मक सुधारों का उपदेश देने के पक्ष में नहीं है। उन्होंने लिखा था, “
को सावनीय मुक्ति तथा समानता के उन पुरातन आधारों पर पुनर्जीवन करने का

समय और अतिसंवेदनशीलता और यहाँ तक कि मुठ की भी शिक्षा दी। आधुनिक भारत में भी हिमालयक
सामाजिक जाति की आवश्यकता नहीं है। और न देश विवेकानंद द्वारा प्रतिपादित धीमे विरासत
की धारणा से ही सतुष्ट हो सकता है। समय की माँग है कि सामंताधिकार मायना के द्वारा
आवश्यक सामाजिक सुधार संपादित किये जायें।

2 विवेकानंद सामाजिक समाश्रयवादी थे। उनके व्यक्तित्व का प्रमुख पक्ष यह था कि उन्होंने

अपनी शक्ति, ज्ञान, चिन्तन और आध्यात्मिक अनुभूति परस्परव दानान्वित अवेक्षण में लगा दी।
वे विश्व ही यह चाहते थे कि भौतिकवादों परस्परव दानान्वित अवेक्षण में लगा दी।
को हृदयगत करें। उनकी यह भी कामना थी कि पश्चिम के लोग अतर्दीर्घ तथा आत्मगत
मनोविज्ञान का अभ्यास करें। किन्तु अपने देशवासियों को उन्होंने समाश्रयवाद तथा व्यवहारवाद
का संकेत दिया। उन्होंने भारत तथा पश्चिम के परस्परव दानान्वित अवेक्षण में लगा दी।
हजार वर्ष से भी अधिक समय से दुःख, निराशा और राजनीतिक आवश्यकता है। वे भारत के
उत्ते अपनी कमर सीधी करने के लिए शक्ति और निर्भयता की आवश्यकता है। वे भारत के
करोड़ों लोगों के दुःखों के सम्मुख में अत्यधिक जागरूक थे। एक समाश्रय के मुख से निरंतर शब्द
संचालित प्रातिविकारी हैं, "मनुष्य की पीड़ित मनुष्य को घम का उपदेश देना कौरा उपहास है।"
एक वेदांती की लेखनी से निम्नला हुआ यह कथन भी प्रातिविकारी है कि भारत "बहु देश है जहाँ
दसियां लाख लोग मनुष्य का मूल साकार करते हैं और दस या बीस लाख साधू तथा एक करोड़
के लगभग ब्राह्मण इन लोगों का रक्त चूसते हैं।" अतः स्पष्ट है कि हिंदुओं के आध्यात्मिक तत्व
शास्त्र की श्रेष्ठता का शक्तिशाली समर्थक जनता के उद्धार के विषय में किसी प्रकार से झुकने के
लिए तैयार नहीं था, क्योंकि "राष्ट्र भाषणियों के उद्धार के विषय में किसी प्रकार से झुकने के
विवेकानंद ने जाति-व्यवस्था की बुराई को उत्तरीय के लिए उत्तरदायी ठहराया जिन्होंने जाति-भेद का माया
पुरोहितो को निम्न जातियों के उत्पीड़न के लिए उत्तरदायी ठहराया जिन्होंने जाति-भेद का माया
जाल निर्मित किया था।

विवेकानंद का गम्भीर सामाजिक समाश्रयवाद उनके इस कथन से भी प्रगट होता है कि
भारत की एक हजार वर्ष पुरानी दासता की जड़ जनता का दमन है। देश के सामाजिक अत्याचारियों
ने और अनिजातीय निरंकुश वर्गों ने बहुसंख्यक जनता का शोषण किया था। उन्होंने जनता को
धृष्ट और तिरस्कार की दृष्टि से देखा और उसे इतना अपमानित किया कि वह अपना मनुष्यत्व ही
खो बैठी। जब देश की प्राण शक्ति का इतना अघ पतन हो गया तो उसने विदेशी आनमनकारियों
का सामना करने की सामर्थ्य नहीं हो सकती थी। जनता ही देश का मेरुदण्ड होती है, क्योंकि
वही सम्पूर्ण धन और भोजन उत्पन्न करती है।¹⁰ जब उसे अस्वीकार और अपमानित किया जाता
है तो वह राष्ट्रीय शक्ति के विकास में योग कैसे दे सकती है। स्वामीजी का कहना था कि देश
के जीर्णोद्धार के लिए आवश्यक है कि जनता के उत्थान के लिए भावात्मक तथा रचनात्मक उपाय
किये जायें। देश के करोड़ों लोगों की पुजारियों की पोषण, दरिद्रता, अत्याचार तथा अज्ञान से
रक्षा करनी है। विवेकानंद जानते थे कि यह समस्या बड़ी विकट थी और उसके समाधान के
लिए आवश्यक था कि शिक्षित भारतीय बलिदान करें। अतः उन्होंने घोषणा की, "मैं उस हर
व्यक्ति को देशद्रोही ठहराता हूँ जो उनके खर्च पर शिक्षा प्राप्त करके उनकी ओर तनिक भी ध्यान
नहीं देता।"

स्वामीजी ने भारतीय समाज के उच्च वर्गों की कुटिलता, अहंकार और घृणा की निमग्न
भत्सना की। भारतीय इतिहास के सभी युगों में ये उच्च वर्ग देश के करोड़ों निवासियों का शोषण
करते आये हैं। उनसे सब शताब्दी में वे ब्रिटिश साम्राज्यवाद के साथ सहयोग करने लगे और विदेशी

राजनीतिक तथा आर्थिक व्यवस्था की नींव मजबूत करने लगे, क्योंकि वह व्यवस्था उन्हें अपने कम भाग्यशाली बंधुओं का उत्पीड़न करने की छूट देती थी। विवेकानन्द ने उन तथाकथित उच्च वर्गों, उन जंगल भारतीय नकलचियों के विरुद्ध, जो अपने स्वामियों की जीवन प्रणाली का अनुकरण करते तथा देश की दरिद्र तथा असहाय जनता पर सब प्रकार के अत्याचार करते, अपनी दबी हुई घृणा, कटुता और मोघ मनो निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया

'भारत के उच्च वर्गों, क्या तुम अपने को जीवित समझते हो ? तुम तो केवल दस हजार वर्ष पुरानी ममिया हो। भारत में यदि किसी में तनिक सी प्राणशक्ति शेष रह गयी है तो वह उन लोगों में है जिन्हें तुम्हारे पूर्वज चलाती फिरती लाश समझकर घृणा करते थे। चलाती फिरती लाश तो वास्तव में तुम हो, भारत के उच्च वर्गों ! माया के इस जगत में असली माया तुम हो, तुम्हीं गूढ़ पहली और मरुत्युत की मगमरीचिका हो। तुम भूतकाल के प्रतिनिधि हो, तुम अतीत के विभिन्न रूपों के अव्यवस्थित जमघट हो, लोगों को तुम वतमान में भी दृष्टिगोचर प्रतीत होते हो, यह तो भूतदग्नि में उत्पन्न दुःस्वप्न है। तुम शून्य हो। तुम भविष्य की सारहीन नगण्य वस्तु हो। स्वप्न-लोक के निवासियों, तुम अब भी क्या लड़खड़ाते हुए घूम रहे हो ? तुम पुरातन भारत के शव के मांस-हीन और रक्तहीन अस्थिपज्जर हो, तुम शीघ्र ही राख बनकर हवा में विलीन क्या नहीं हो जाते ? तुम अपने को धूम्र में विलीन कर दो और तिरोहित हो जाओ और अपने स्थान पर नये भारत का उदय होने दो। उसे (नय भारत को, अनु) उठने दो, हल की भूँठ पकड़े हुए किसान की कुटिया में से, मछुओं, मोचियों और भगिया की भापड़िया में से। उठने दो उस परधूनी वाले की दुकान से और पकौड़ी बेचने वाले की मट्टी से। उठने दो उसे कारखानों से, हाटा से और बाजारा से। उसे कुजों, बत्ता, पहाड़ियों और पर्वतों से उठने दो। इन साधारण जनो में हजारों वर्षों तक उत्पीड़न सहन किया है और बिना शिकायत किये और बड़बड़ाये सहन किया है, जिसके परिणामस्वरूप उनमें आश्चर्यजनक सहनशक्ति उत्पन्न हो गयी है। वे अनन्त दुःखों को सहते आये हैं जिसने उन्हें अविचल शक्ति प्रदान कर दी है। मुट्ठी भर दाना पर जीवित रहकर वे ससार को भ्रूणभोर सकते हैं। उन्हें रोटी का आधा टुकड़ा ही दे दीजिए, और फिर तुम देखोगे कि सारा विश्व भी उनकी शक्ति को सम्मालने के लिए पर्याप्त नहीं होगा। उनमें रक्तनीज की अक्षय शक्ति विद्यमान है। इसके अतिरिक्त उनमें आश्चर्यजनक शक्ति है जो शुद्ध तथा नैतिक जीवन से उपलब्ध होती है, और जो ससार में अथवा कहीं देखने को नहीं मिलती। ऐसी शक्तिपूर्णता, ऐसा सतोष, ऐसा प्रेम, शक्ति-पूर्वक तथा निरन्तर बाध करते रहने की ऐसी शक्ति और काम के समय ऐसे सिंहतुर्य पोम्प का प्रदर्शन—यह सब तुम्हें कहा मिलेगा ? अतीत के अस्थिपज्जरो ! यहाँ तुम्हारे समक्ष तुम्हारे उत्तराधिकारी खड़े हैं जो भविष्य का भारत है। अपनी तिजोरियाँ को और अपनी उन रत्नजटित मुँदरियाँ को उनके बीच, जितनी शीघ्र हो सके, फेंक दो, और तुम हवा में विलीन हो जाओ जिससे तुम्हें भविष्य में कोई देख न मने—तुम केवल अपने पान खुले रखो। जिस क्षण तुम तिरोहित हो जाओगे उसी क्षण तुम नवजाग्रत भारत का उदघाटन-घोष सुनोगे।'¹¹

इस उद्धरण के स्पष्ट है कि विवेकानन्द निष्ठा और उत्साह के साथ विद्वान्ता करते थे कि पुनर्जाग्रत भारत के भविष्य का निमाण "सामान्य जनता" की ठोस नींव पर ही होगा और पुराने अभिजातवर्गीय तथा सामंती जाति-नताओं की कला पर गौरवपूर्ण ऐतिहासिक विरासत का उदय और विकास होगा।

विवेकानन्द भारत के पहले विचारक थे जिन्होंने भारतीय इतिहास की समाजशास्त्रीय दृष्टि से यथार्थवादी व्याख्या की। उन्होंने राजनीतिक उथल-पुथल के प्रलयकारी विप्लवों के मूल में सामाजिक संधियों का निरन्तर सूत्र दृढ़ निकाला।¹ उन्होंने भारतीय को जा व्याख्या की वह

11 वही, जिल्द 7, पृ 326-28।

12 विवेकानन्द ने अपने लेख 'Modern India' (Complete Works, जिल्द 4, पृ 38) में सामाजिक वर्ग तथा सामान्य जनता के बीच संधि का उल्लेख किया है 'इतिहास करता है कि प्रत्येक समाज किसी समय परिपक्व अवस्था को प्राप्त होता है

स्वरूप में अगत मायकावादी भी है, किन्तु वह उनके अपने ढंग की मायकावादी है। ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि उन्होंने 'दि कपिटन (पूँजी) अथवा 'दि कम्प्यून्ट मैनिफेस्टो' (साम्यवादी घोषणा) पढ़ी थी। उनके अनुसार प्राचीन भारत में राजाशक्ति तथा ब्रह्माशक्ति के बीच सघर्ष चलता करता था। योद्धा धर्मिया का विद्रोह था, उगले वारण पुराहिता की शक्ति का ह्रास और राजाशक्ति का उत्पन्न हुआ। आगे चलकर कुमारिन, शंकर और रामानुज ने पुरोहित शक्ति के उत्पन्न का प्रपत्न किया। ब्राह्मण पुराहिता ने सम्प्रदायीय राजपूतों सामन्तवाद से मत बदलते अपनी शक्ति को नाश करने की भी चेष्टा की। किन्तु मुगलशासक शक्ति की प्रशंसा के कारण पुरोहित वगैरे उत्पन्न की सम्पूर्ण आशाएँ ध्वस्त हो गयीं। और न पुराहित साम्य विदेशी ब्रिटिश शासकों के अंतर्गत ही अपनी शक्ति के पुनरुत्थान का स्वप्न देखा सकते थे। भारतीय इतिहास की यह समाजशास्त्रीय व्याख्या अशत मायकावादी है और अशत चित्र में परतो व मिथ्या स मिसली जुलती है। यह मायकावादी दृष्टि अथ में है कि ब्राह्मण तथा क्षत्रिय निरन्तर जनता के शोषण में लगे रहें। दलित वर्गों के शोषण की धारणा मायकावादी है। किन्तु विवेकानन्द का सिद्धांत परतो¹³ की धारणा से इस अर्थ में भिन्नता-जुलता है कि उन्होंने शोषक वर्गों के बीच सघर्ष की धारणा का प्रतिपादन किया जिस परतो की भाषा में 'विद्रोह वगैरे का 'उत्थान' महत् है। इसी प्रकार विवेकानन्द के अनुसार भारतीय इतिहास में दो सामाजिक प्रवृत्तियाँ रही हैं। पहली ब्राह्मणों और क्षत्रियों के बीच निरन्तर सघर्ष की प्रवृत्ति है। कभी-कभी ऐसा भी अवसर आया जहाँ दोनों ने परस्पर सहयोग किया। दूसरे, पुरोहिता ने अपनी धार्मिक श्रियाओं के द्वारा और क्षत्रिया तथा बाद में राजपूतों ने तलवार के बल पर जनता का निरन्तर शोषण किया।

एक बार स्वामीजी ने घोषणा की थी, 'मैं इसलिए समाजवादी नहीं हूँ कि वह पूर्ण व्यवस्था है, बल्कि इसलिए कि आधी रोटी न कुछ से अच्छी है।'¹⁴ विवेकानन्द को दो अर्थों में समाजवादी कहा जा सकता है। प्रथम, इसलिए कि उनमें यह समझने की ऐतिहासिक दृष्टि थी कि भारतीय इतिहास में दो उच्च जातियाँ—ब्राह्मणों तथा क्षत्रियों—का आधिपत्य रहा है। क्षत्रियों ने गरीब जनता का आर्थिक तथा राजनीतिक शोषण किया और ब्राह्मणों ने उसे तबीन तथा जटिल धार्मिक क्रियाकलाप और अनुष्ठानों के बचन में जकड़ कर रखा। उन्होंने खुले तौर पर जातिगत उरपीडन की भूमना की और आत्मा तथा ब्रह्म में आस्था रखने के नाते मनुष्य तथा मनुष्य के बीच सामाजिक बंधनों को अस्वीकार किया। उनके आध्यात्मिक पूषता के सिद्धांत में यह भाव और विश्वास अनिवार्य रूप से निहित है कि सभी आत्माएँ अपने आध्यात्मिक जन्मसिद्ध अधिकार अर्थात् शाश्वत प्रकाश, ज्ञान तथा अमरत्व को साक्षात्कृत करने के लिए अपने-अपने ढंग से आगे बढ़ रही हैं, यद्यपि उनका ढंग कितना ही अपूर्ण क्या न हो। वास्तविक आध्यात्मिक आत्माओं के बीच किसी प्रकार की श्रेष्ठता अथवा ऊँच-नीच की दीवार खड़ी करना पाप है। विवेकानन्द की

अंतर्गत शासक शक्ति तथा सामान्य जनता के बीच सघर्ष छिड़ जाता है। समाज का जीवन उसका प्रसार तथा सम्यक्ता इस सघर्ष में उसकी विजय अथवा पराजय पर निर्भर होता है। समाज में शक्ति करने वाले एक परिवर्तन भारत में बार-बार होते आये हैं, केवल इस देश में वे घम के नाम पर हुए हैं, क्योंकि घम भारत का जीवन है, घम देश की भाषा है, उसकी समस्त गतिविधियों का प्रतीक है। चारवाक, जैन, बौद्ध, शंकर, रामानुज, कबीर, नानक चैतन्य, ब्रह्म समाज, आर्य समाज—ये सब तथा इसी प्रकार के अनेक घम, घम की तट्ट उफानती गरजनी, उमड़ती हुई जागे बढ़ती है, और पीछे पीछे सामाजिक आवश्यकता की पूर्ति होती रहती है।"

- 13 परतो के इस कथन से कि इतिहास अज्ञात वर्गों का क्रांति है विवेकानन्द के इन शब्दों की तुलना की जाए, " ब्राह्मण जाति प्रकृति के अकाट्य नियमों का अनुसरण करती हुई अपने हाथों में अपनी सभाधि का निमाण कर रही है। यह अच्छा और उचित है कि उच्च वर्ग की हर जाति और विशेषाधिकार प्राप्त अज्ञात वर्ग अपने हाथों अपनी चिता को तयार करना अपना मुख्य कर्तव्य बनायें। —विवेकानन्द 'Modern India, Complete Works, जिल्द 4, पृ 391।

- 14 Complete Works, जिल्द 6, पृ 389।

रचनाओं में सामाजिक समानता का जो समर्थन देखने को मिलता है वह प्रबल पुरातनवाद तथा ब्राह्मणों की स्मृतियों में व्याप्त सामाजिक ऊँच-नीच के सिद्धांत का सबल प्रतिवाद है, उनका सामाजिक समानता का सिद्धांत तत्त्वतः समाजवादी है।

दूसरे, विवेकानन्द समाजवादी इसलिए थे कि उन्होंने देश के सत्र निवासियों के लिए 'समान अवसर' के सिद्धांत का समर्थन किया। उन्होंने लिखा, "यदि प्रकृति में असमानता है, तो भी सबके लिए समान अवसर होना चाहिए—अथवा यदि कुछ को अधिक और कुछ को कम अवसर दिया जाय तो दुबला को सजला से अधिक अवसर दिया जाना चाहिए। दूसरे शब्दों में, ब्राह्मणों की शिक्षा की उतनी आवश्यकता नहीं है जितनी कि चाण्डाल को। यदि ब्राह्मणों को एक अध्यापक की आवश्यकता है तो चाण्डाल को नर्स की है, क्योंकि जिसको प्रकृति ने जन्म में सूक्ष्म बुद्धि नहीं दी है उसे अधिक सहायता दी जानी चाहिए। यह मनुष्य पागल है जो दास बरेली को ले जाता है। पददलित, दरिद्र और अज्ञानी इन्हीं को अपना देवता समझते हैं।"¹⁵ समान अवसर का सिद्धांत निश्चय ही समाजवादी सिद्धांत का द्योतक है। विवेकानन्द इस सिद्धांत का समर्थन करके समाज के निम्न वर्गों का उत्थान करना चाहते हैं। यह हमें लोकतांत्रिक समाजवाद के विभिन्न सम्प्रदायों में प्रतिपादित अवसर की समानता की धारणाओं का स्मरण दिलाता है।

किन्तु स्वामी विवेकानन्द पश्चिम के समाजवाद तथा अराजकवाद के आदर्शों की दुबलता को समझते थे। वे समाजवाद के लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए हिंसात्मक सामाजिक क्रान्ति का समर्थन करने के लिए तैयार नहीं थे। उन्हें अवश्य ही विकास में विश्वास था। किन्तु यह निश्चित है कि वे महान् सामाजिक धर्मांधतावादी थे, वे भारतीय समाज में प्रचलित जातिगत उत्पीड़न से भली भाँति परिचित थे, और वे भोजन तथा भूखमरी की समस्या का समाधान करने की तात्कालिक आवश्यकता को समझते थे। इसलिए वे चाहते थे कि समाजवाद को भी एक बार परख लिया जाय, "यदि और किसी लिए नहीं तो उसकी नवीनता के लिए ही सही," और इसलिए भी कि मुग़ और दुख का पुनर्वितरण इससे सदैव अधिक अच्छा है कि सुख पर समाज के कुछ वर्गों का एकाधिकार हो।

माक्स की व्यवस्था में औद्योगिकी तथा अथर्व जो कि सामाजिक व्यवस्था का निचला ढाँचा है, राजनीति के ऊपरी ढाँचे की तुलना में अधिक महत्वपूर्ण है। एक अर्थ में उन्हें राजनीतिक परिस्थितियों का निष्पादक माना जाता है।¹⁶ माक्स पूँजी के महत्त्व को भली भाँति समझता था। किन्तु विवेकानन्द स यासी थे और उनका लक्ष्य काम और कचन पर विजय प्राप्त करना था इसलिए उन्होंने धन के सामाजिक तथा आर्थिक मूल्य को तथा ऐतिहासिक नियोकलाप के आर्थिक कारणों को उतना महत्त्व नहीं दिया जितना कि आर्थिक नियतिवादी तथा ऐतिहासिक भौतिकवादी देते हैं। किन्तु पश्चिम से लौटने के बाद वे सामाजिक संगठन के महत्त्व को समझने लग और कहा करते थे कि यदि मैं तीस करोड़ रुपये एकत्र कर सकूँ तो भारतीय जनता का उद्धार किया जा सकता है। भौतिकवादी पश्चिम के अनुभवों ने इस निर्विकल्प समाधि के साधक के समक्ष भी मुख मरी तथा दरिद्रता को जीतने की भाव में महत्त्व को स्पष्ट कर दिया। एक बार उन्होंने लिखा था, "दरिद्रता के लिए कार्य उत्पन्न करने हेतु भौतिक सम्पत्ति अपितु विलासिता भी आवश्यक है। रोटी! रोटी! मुझे उस ईश्वर में विश्वास नहीं है जो मुझे यहाँ राटी नहीं दे सकता और स्वर्ग में शाश्वत आनन्द देता है। उन्हें भारत को उठाना है, मुझे गरीबी को भाजन देना है, शिक्षा का प्रसार करना है और पोपलीला का अन्त करना है। पोपलीला का नाश हो सामाजिक अत्याचार का नाश हो। अधिक रोटी, प्रत्येक के लिए अधिक अवसर।"¹⁷ माक्स ने आने वाली सामाजिक क्रान्ति की सफलता के लिए सबहारा के संगठित दल की आवश्यकता पर बल दिया।

15 वही, पृ 321।

16 वी पी वर्मा, Critique of Marxian Sociology, The Calcutta Review, मार्च जून 1955।

17 Complete Works, जिल्द 4, पृ 313।

इसने विपरीत विवेकानन्द भारत के सामाजिक उद्धार के लिए व्यक्तिगत बापबर्ताश्री को प्रसिद्धि कराया था। उन्हीं मानववादी आधारों पर वे देश की व्यावहारिक अनिष्टों को दूर करने के लिए प्रयत्न करते हैं कि उन्होंने सामाजिक आश्रम के एक-तन्त्र, आत्मरति, आत्मतृप्त, व्यक्तिवादी तथा ध्यानागुनी सदस्या को एक परोपकारी संस्था के रूप में संगठित करने का प्रयास किया। विवेकानन्द के विचारों की समीक्षा के बाद यह स्पष्ट हो रहा है कि मनुष्य विवेकानन्द के समाज के गुणों पर बल दिया, किन्तु उनका इस बात पर और भी अधिक बल था कि मनुष्य की आत्मा उठ कर देवत्व का प्राप्ति कर ले। मार्कस एक महान् मयाववादी तथा द्वन्द्ववादी नीतिवादी था, इसलिए उसने हिंसात्मक सामाजिक क्रान्ति का समय न दिया। किन्तु मार्कस के सिद्धांतों के सम्बन्ध में एक बात उल्लेखनीय है। उनका स्वरूप एक तेरे दान का है जिसमें धृष्ट, तिरस्कार और ईर्ष्या का प्राधान्य दर्शन का भित्ति है। मार्कस का उक्त अर्थ में यन्त्री तथा तात्त्विक दर्शन नहीं है जिसमें प्लेटोवाद, वेदांत, बौद्ध दर्शन अथवा हेगेलवाद है। उसका जन्म औद्योगिक क्रान्ति से उत्पन्न विद्रोह तथा असमझ के से सङ्गत परिस्थितियों में हुआ था। वह पूँजीवाद के अन्तर्विरोधी को हिंसात्मक बापबर्ताश्री के द्वारा नष्ट कर देना चाहता है, किन्तु वह मनुष्य की यन्त्री समझा का समाधान खोजने का प्रयत्न नहीं करता। इससे विपरीत विवेकानन्द के समाजशास्त्र का मूल आध्यात्मिकता है। उसमें चरित्र की शुद्धता तथा भावों पर अधिक बल दिया गया है। इस प्रकार वह 'याय, प्रेम तथा साधन' कल्याण के साधक सदैव का ही पुनः प्रतिपादन है।

विद्वत् का विश्व बुद्धि के पञ्चस्वरूप मनुष्य की समझ में यह आता जा रहा है कि नीतिवादी समाजशास्त्र, प्राकृतिक आचारनीति तथा सत्यवादी तत्त्वशास्त्र निरर्थक हैं। विवेकानन्द के सामाजिक निष्कर्ष अगणित मता और क्रिया के साक्षर आध्यात्मिक अनुभवों पर आधारित हैं। उन्होंने अव्यवस्था, राष्ट्रीय उत्थिति तथा मानसिक और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता पर बल दिया। मेरा विश्वास है कि इस समय समाज के अधिक व्यापक सामाजिक और राजनीति दर्शन की आवश्यकता है।¹⁸ नीतिवादी जगत की उपेक्षा नहीं की जा सकती। पूँजीवादी शासन का अन्त होना चाहिए और अधिक समानता का समाज का आदर्श बनाया जाना चाहिए। किन्तु अधिक सुरक्षा की प्राप्ति के उपरांत विश्व की सम्पूर्ण और उनकी आत्मा के अधिक पूषण विकास के लिए तथा मानव-सम्बन्धों की अधिक समुचित रूप में नैतिक नीति पर स्थापित करने के लिए हम वेदांत की उन शिक्षाओं में प्रेरणा लेनी पड़ेगी जिनके आधुनिक प्रतिपादक स्वामी विवेकानन्द थे।

18 विवेकानन्दप्रभाव का 'Gandhi and Marx' The Indian Journal of Political Science, जून 1954 Marxism and Vedant, The Vishvabharati Quarterly, शरद, 1954।

परिशिष्ट ९

महात्मा गान्धी का समाज-दर्शन

महात्मा गांधी के समाज-दर्शन पर सामोपाग विवेचना करन का अभी अवसर नहीं है। इस विषय पर विस्तार से मैंने अपनी पुस्तक 'द पोलिटिकल फिलॉसोफी आव महात्मा गांधी एण्ड सर्वोदय' में विवेचना की है। अभी सिर्फ समाज-व्यवस्था पर उनके विचार का दिग्दर्शन कराया जायगा।

महात्मा गांधी अपने जीवन के प्रारम्भ से ही परम्परावादी थे और वर्णाश्रम में विश्वास करते थे। वर्णाश्रम का तात्पर्य उस वैदिक व्यवस्था से है जिसमें मनुष्य के गुण, कम और स्वभाव के अनुसार उसके धर्म का निणय किया जाता है। किन्तु परम्परावादी होने के कारण गांधीजी जन्म से वर्ण मानते थे। इस दृष्टि से अवलम्बन करने के कारण गांधीजी का वर्ण व्यवस्थावाद स्वामी दयानन्द के विचार की अपेक्षा अधिक सीमित है। स्वामी दयानन्द वर्ण का निर्धारण जन्म से बिल्कुल नहीं मानते थे। गुण, कम और स्वभाव को ही वे मुख्य मानते थे। आश्चर्य है कि विलायत में शिक्षा प्राप्त करने के बावजूद और उदारचेता हिंदू होने पर भी महात्माजी जन्म से वर्ण निर्धारण स्वीकार करते थे। ऐसा भालूम पड़ता है कि उनकी दृष्टि में विदुर आदि सत्ता का उदाहरण रहा होगा और समझते होंगे कि जहाँ नहीं भी मनुष्य रहे अपने निम्नल कम के द्वारा वह मोक्ष प्राप्त कर सकता है। अनासक्तियोग नामक गीता पर अपने भाष्य में भी गांधीजी ने जन्ममूलक वर्णाश्रम धर्म का ही समर्थन किया है। यह बिल्कुल ठीक है कि महात्मा गांधी के वर्णाश्रम में नहीं भी ऊँच-नीच के भाव की गंध नहीं पायी जाती है, तथापि जो लोग जन्म से तथाकथित छोटे वर्णों में पैदा होते हैं उनकी दृष्टि में जन्म के आधार पर वर्ण व्यवस्था को मानने का तात्पर्य यह होगा कि तथाकथित उच्च वर्णों में उत्पत्ति प्राप्त करने के लिए उनके पास कोई अवसर नहीं रहेगा। यदि गांधीजी की विचारधारा लागू की जाती तब तो अम्बेदकर को भारत का विधि मंत्री नहीं बनना चाहिए था और न कामराज को कांग्रेस का अध्यक्ष।

वैदिक वर्णाश्रम के समर्थक होने के कारण वर्तमान भारत में जो जातिगत सक्तीयता है उसका गांधीजी ने बड़ा जोरदार खण्डन किया है, और जाति प्रथा की कुरीतियों और कुव्यवहारों के प्रति बड़ा ही प्रबल आंदोलन किया है। उस क्षेत्र में उनके आंदोलन नानक, बखीर, राणा और राममोहन राय के आंदोलनों से भी आगे बढ़ गये। खेद की बात है कि महात्माजी के मरणोपरांत उनके चलाये हुए आंदोलनों में भी जातिवाद का विषय बढ़ रहा है। जिस तरह गुरु गाविंदमहं न सिक्खों में से जातिवाद खत्म किया, उसी तरह व्यापक आंदोलन द्वारा महात्माजी ने श्रद्धामहित नाम लेने वाले कांग्रेसी और सर्वोदयी को भारत से जातिवाद मिटाना चाहिए। जीवन के अंतिम दिना में महात्माजी के सामयिक विचार अत्यधिक उग्र हो गये। यद्यपि सैद्धांतिक दृष्टि से उन्होंने वर्णाश्रम का विरोध नहीं किया और न इसके समर्थन में लिखे गये अपन लेखों का समर्थन ही किया तथापि वे दगहीन, जातिविहीन समाज के समर्थक हो गये। पीछे उनकी उपवादिता यहाँ तक बढ़ गयी कि वे हरिजनों और सर्वर्णों के विवाह का समर्थन करने लगे और ऐसे विवाहों के विचार

पर ही वे अपना आशीर्वाद देते थे। गांधीजी की यह उपवादिता उनकी प्रारम्भिक परम्परावादिता के बहुत आगे है।

महात्माजी के समाज-दर्शन का अंतिम प्रतिपाद्य यही माना जायगा कि भारत में जाति रहित हिन्दू समाज बने। साम्प्रदायिक भगडा को भी गांधीजी सैद्धांतिक, नैतिक, आर्थिक और राजनीतिक आधारों पर दूर करना चाहते थे। किसी भी सम्प्रदाय के लिए उनमें द्वेष नहीं था। लेकिन अन्तरसाम्प्रदायिक विवादों की अकथनी नीति का कही समर्थन उन्होंने नहीं किया।

विश्वसमाज में गांधीजी समस्त कृत्रिम बंधनों को दूर कर अहिंसात्मक गोपण रूढ़ि नीतिमूलक समाज की स्थापना करना चाहते थे। इस समाज के नैतिक आधारों पर अत्यधिक बल उन्होंने प्रदान किया है। उनका दृढ़ विश्वास था कि सत्य और अहिंसा को और साधन बनाने से जो आर्थिक और राजनीतिक विषमताएँ हैं वे स्वतः दूर होने लगेंगी। जब मनुष्य को ईश्वरीय पथ का पथिक बनने का रस मिलने लगेगा तो सांसारिक दुःख, संघर्ष और युद्ध दूर होत जायेंगे। वह कृतव्यय पथ का पथिक बनेगा और दूसरे के अधिकारों की रक्षा के लिए अपने अधिकारों का त्याग करेगा। इस प्रकार विश्व-स्तरीय पर महात्माजी आदर्श समाज की स्थापना करना चाहते थे।

हिन्दू समाज, भारतीय समाज और विश्व समाज के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए गांधीजी सबदा सत्य और शिव का ही आदर करना चाहते थे। सामाजिक गोपणों के प्रति हिंसात्मक संघर्ष उन्हें अपेक्षित नहीं था। सांसारिक सत्ताधारियों और जुलूमियों के भय का प्रेम, दया, कृपा और शील के द्वारा परिवर्तन करने में उन्हें अटूट विश्वास था। इस प्रकार भगवान् बुद्ध ने जो कृपा का संदेश संसार को दिया उसे फिर से गांधीजी व्यापक पमाने पर उद्घोषित कर रहे थे। गांधीजी का सामाजिक दर्शन स्वतंत्रता, समानता, अधिकार और निर्माकता का दर्शन है। समाज में यदि अन्याय और अत्याचार है तो एक व्यक्ति भी सत्य का आश्रय ग्रहण कर इसका विरोध कर सकता है, ऐसा गांधीजी मानते थे। सत्या पर उनका उत्तना बल नहीं था जितना आध्यात्मिक और नैतिक मशोधन पर। आज समस्त जगत् में हिंसा संघर्ष, द्वेष, सिंघा, दम्भ, राजनीतिक अधिकारवाद और सत्तावाद की अग्नि जल रही है। मद संभूत राजनीतिक और आर्थिक सत्ताधारी सामाजिक मूल्यों की विभ्रमखलित कर रहे हैं। गांधीजी यह चाहते थे कि व्यक्ति अपनी आवश्यकताओं को कम से कम कर निर्माक बनकर अहिंसात्मक पद्धति से सामाजिक अन्याय का विरोध करे। गांधीजी की यह पद्धति बड़ी ही क्रांतिकारी सिद्ध हुई है। आत्मा की अमरता का उसमें संदेश भरा हुआ है।

रामाबाई का विचार था कि सामाजिक सुधारों के बिना राजनीतिक स्वतंत्रता की प्राप्ति असम्भव है। दूसरों और लोकमाय तिलक ऐसा मानते थे कि राजनीतिक स्वतंत्रता के बाद ही उपयुक्त परिस्थिति में सामाजिक सुधार हो सकेंगे। गांधीजी राजनीतिक स्वतंत्रता और रचनात्मक नया सामाजिक कार्यक्रम इन दोनों को साथ साथ लेकर चलते थे। स्वराज्य की प्राप्ति उनके जीवन का उद्देश्य था। किन्तु मनुष्यों के बीच व्याप्त जो अन्तर और विषमताएँ हैं, उन्हें दूर करने का बड़ा जोरदार संदेश उन्होंने दिया है। उनकी ऐसी धारणा थी कि भगी, डाक्टर और बन्दीस को ममान बेतन मिलना चाहिए। ऐसा मालम पड़ता है कि इस प्रकार की धारणा में उपदेशात्मक पक्ष जलदस्त है और यथापवादी पक्ष कमजोर है। किन्तु इस धारणा के पीछे भी गांधीजी का यथार्थवाद प्रकट हो रहा है। यह स्पष्ट है कि जब तक आर्थिक विषमताओं को दूर नहीं किया जायगा तब तक समाज में समानता नहीं स्थापित हो सकती है। अतः राजनीतिक स्वराज्य की प्राप्ति के बाद गांधीवादी समाज-दर्शन का यह सबसे बड़ा उद्देश्य है कि सामाजिक समानता के मार्ग में जो आर्थिक रक्षाएँ हैं, उनका गीघ दूर किया जाय। मजदूर राष्ट्र धन से जो अत्यन्त सांसारिक लाभ है वे गांधीजी की दृष्टि में गौण थे। वे आध्यात्मिक मानववादी थे और इस दृष्टि से सामाजिक गोपण उनकी दृष्टि में ईश्वरीय सत्ता का तिरस्कार करने में समान था।

पहले कहा जा चुका है कि गांधीजी एक परम्परावादी हिन्दू थे। उनके विचार पर रामचरितमानस, भगवद्गीता और वष्णु कवि वरसिंह मेहता का जलदस्त प्रभाव था। यद्यपि

गांधीजी विलायत में पहुँचे थे और युवावस्था के प्रारम्भिक दिनों में विलायती समाज में रह कर, तथापि पश्चिमी समाज की सामाजिक स्वतंत्रता उन्हें बिल्कुल अप्रिय थी। वे सरलता के पक्षपाती थे और ब्रह्मचर्य में उनका विश्वास था कि पश्चिमी सामाजिक दानिष्, चाहे वे पूँजीवाद के समर्थक हों। या समाजवाद के, दोनों ही आवश्यकताओं को अत्यधिक बढ़ाना और फिर एक पेचीदगीपूर्ण आर्थिक यंत्र के द्वारा उनकी पूर्ति अपना अभीष्ट मानते हैं। जीवन-स्तर को ऊँचा करने के लिए कृत्रिम सतति निग्रह को वे ठीक मानते हैं। महात्माजी की दृष्टि में मनुष्य का परम धर्म है कि वह आवश्यकताओं को सीमित करे, अपनी इन्द्रिया पर स्वेच्छापूर्वक नियंत्रण करे और ब्रह्मचर्य के द्वारा सतति निग्रह करे। उच्छास व्यक्तियों के लिए यह आदेश ठीक है। किन्तु भारत और चीन इन दो पितास देणों की बढ़ती हुई जनसंख्या के साथ राबो जाय हमका भी कोई ध्यावहारिक उपाय योजना हागा।

सार्वभौमता की दृष्टि से गांधीजी राज्य की अपेक्षा समाज को अधिक महत्वपूर्ण मानते थे। राज्य उनका अनुसार एक कृत्रिम यंत्र है जो हिंसा और धानि से अपने सदय की प्रीति करता है। राज्य की सुरक्षा का विराय में गांधीजी ने संपादक का महान अस्त्र प्रदान किया। राज्य उनके अनुसार एक एकीकृत मत्ता के केन्द्रित रूप में प्रतीत हुआ जिसका विराय करना जल्दवी है, भले ही यह विरोधी अहिंसात्मक ढंग से हो। किन्तु समाज का महत्व उहाँमें बहुत माना और सामाजिक सन्तोष और उत्पन्न पर उनका बहुत जोर रहा। किन्तु राज्य की अपेक्षा समाज को महत्वपूर्ण मानते हुए भी समाज का एक स्वतंत्र दुर्वा मानना गांधीजी का अभीष्ट नहीं था। उनकी दृष्टि में व्यक्तियों के समूह का ही नाम समाज है। अतः व्यक्तियों के सन्तोष पर ही उनका मुख्य आधार है। वे ऐसा नहीं मानते थे कि सामाजिक धानि द्वारा सुधार हो सकता है। अभी उनकी ऐसी आस्था थी कि व्यक्तियों के सुधार का द्वारा ही समाज का सुधार हो सकता है। इस अर्थ में वह मयत हैं कि गांधीजी व्यक्तिवादी थे और मरम दुरत्यायम आदि समूह के महत्वाभिनाप का इनकी अपेक्षा व्यक्तिवाद का आधार गांधीजी का परम अभीष्ट है।

गांधीजी के व्यक्तिवाद में भी कुछ दूर तक हिन्दू धर्म का प्रभाव दीख पड़ता है। गांधी ऐसा कल्पित नहीं मान सकते कि विभिन्न सामाजिक सत्ता और कारका की प्रतिध्वनि ही व्यक्ति है। हिन्दू धर्म और बौद्ध धर्म के पुनर्जन्मवाद और सत्कारवाद में विश्वास रखने के कारण गांधीजी यह मानते थे कि अनेक जन्मों के अच्छे और बुरे सत्कार व्यक्ति के जीवन में रहते हैं और व्यक्ति का हम जस चाहें वैसे मोड नहीं सकते। प्रत्येक व्यक्ति का अपना एक आंतरिक सत्काराधारित धर्म हागा है और उसी के अनुसार वह आगे बढ़ सकता है।

महात्मा गांधी के सामाजिक धानि पर एक आर यदि परम्परागत हिन्दू धर्म और धर्मा का गहरा प्रभाव है तो दूसरी ओर आधुनिक विद्वत् में जो समानतावाद और स्वतंत्रतावाद की राह व्याप्त हो रही है उसका भी काफी प्रभाव है।

प्रयत्न के द्वारा समाज में परिवर्तन किया जा सकता है, यह विचार आधुनिक प्रभाव का सूचक है। स्मृति-ग्रन्थों में जो व्यवस्था दे दी गयी है अथवा जो व्यवस्था मर्ममय है, उनको अर्थात् तिया का लण्डन करना महात्माजी का उद्देश्य था। यदि वर्णाश्रमधार और पुनर्जन्माना गांधीजी का परम्परागत विरासत के सूचक हैं तो समानतावाद और सामाजिक परिवर्तनवाद उनकी आधुनिक का सूचक है।

आज पश्चिम में सत्र ही सामाजिक परिवर्तन और सामाजिक समानता की धूम है। एशिया में भी आज सत्र सामाजिक विस्फोट हो रहा है। तीसरी प्रत्यागा के हिन्दू धर्म भारतीय समाज बनकर जीवित नहीं रह सकते हैं। जब 1934 में गुप्त आगा का कहा था कि यह छुआछूत का ईश्वरीय दण्ड है। उस समय इस बात को ही, कि ठाकुर भी शामिल थे, जिन्होंने गांधीजी के विचार का अनुसरण नहीं किया, लाल नेहरू ने भी कहा है कि प्राकृतिक घटनाओं का सामाजिक अनुसरण का नहीं होगा। किन्तु महात्मा गांधी के यावत का ध्यान यह करना आवश्यक है

उनके हृदय की जो पीड़ा थी, उसका निदर्शन होता है। जो अन्य सामाजिक बुराईयाँ हमारे समाज में रही हैं उनके प्रति भी महात्मा गांधी अत्यधिक जागरूक थे। गांधीजी के प्रति हमारी सबसे बड़ी श्रद्धाजलि यही होगी कि अपने देश में व्याप्त सामाजिक अमंगलियों और कुरीतियों का हम निराकरण कर डालें। मसाल में किसी भी देश में शायद इतनी सामाजिक अमंगलता नहीं है जितनी भारत में। यह भी स्मरण रखने की बात है कि राजनीति दृष्टि से जितने पददलित हिंदू किये गये हैं, शायद उतनी अन्य कोई जाति नहीं की गयी। अतः इतिहास से हम शिक्षा ग्रहण करें और गांधीजी के बताये हुए मार्ग पर चलकर शोषणरहित, जातिरहित, सुखी समाज का निर्माण करें।

परिशिष्ट 10 राजेन्द्रप्रसाद

सबप्रथम सन् 1930 के लगभग आदरणीय राजेन्द्र बाबू का नाम सुनाई पड़ा जब मैं छपरा लोअर स्कूल का छात्र था। सम्भवत 1934 के भूकम्प के बाद आयोजित सेवा-कार्यों के सिलसिले में मधुबनी चर्चा सभ में आयोजित सभा में उनका प्रथम दर्शन हुआ था। सन् 1938 में पटना विश्वविद्यालय के ह्वीलर सीनेट हॉल में “खादी का अर्थशास्त्र विषय पर उनका प्रसिद्ध भाषण सुनने का अवसर मिला। ऐसा याद आता है कि दमे के जोर के कारण वह भाषण बीच में ही बंद हो गया।

सन् 1939 में गांधी सेवा सभ के चम्पारन जिले के अंतर्गत बूढ़ावन स्थान पर आयोजित पंचम वार्षिक अधिवेशन के समय माननीय राजेन्द्र बाबू को देखने का पुन अवसर मिला। अपार जनसमूह एकत्रित था। शायद डेढ़ दो लाख से भी अधिक जनता उपस्थित थी। राजेन्द्र बाबू भोजपुरी भाषा में जनसमूह को समझा रहे थे “भाई लोगनी, पश्चिम से गोलमाल आवता (समा में, पश्चिमी दिशा में बैठे कुछ लोग घोरगुल कर रहे थे)। अपने लोगन छात ना रहब त गांधीजी ना आएब।’

मोतीहारी शहर के बलुआताल मुहल्ले में स्थित हरिजन होस्टल के उद्घाटन के अवसर पर, सन् 1942 के प्रसिद्ध आंदोलन के प्राय दो मास पूर्व, राजेन्द्र बाबू का दर्शन करने का और उनका व्याख्यान सुनने का सुयोग मिला। उस अवसर पर भीड़ साधारण थी अतः उनका पूरा व्याख्यान हम लोग सुन सके।

एक बार सन् 1946 में पहलेजाघाट स्टेशन पर राजेन्द्र बाबू को मैंने देखा। वे काला कोट पहने हुए थे और उनके कंधे पर एक काली लोई (कम्बल) पड़ी थी। उनकी सादगी उनकी महत्ता को और परिपुष्ट कर रही थी।

सन् 1949 में शिकागो विश्वविद्यालय के अंतर्राष्ट्रीय मूह (इंटरनेशनल हाउस) में भारतीय स्वतंत्रता दिवस मनाया जा रहा था। उस अवसर पर ऐसा प्रस्ताव किया गया कि विभिन्न भारतीय भाषाभाषी के बोलने वाले विद्यार्थी अपनी-अपनी भाषा के कुछ वाक्य पढ़ें जिससे उपस्थित जनसमूह कम से कम भारतीय भाषाओं की ध्वनि सुन तो ले। उस अवसर पर स्वामी मत्पदम परिभाषक विरचित ‘राष्ट्रीय मन्त्र्या’ से राजेन्द्र बाबू के विषय में लिखित सात-आठ पंक्तियाँ पढ़ीं गयीं। उनका प्रथम वाक्य मुझे अभी भी याद है—“तपस्वी राजेन्द्र को चीन नहीं जानता।”

जब मैं अमरीका से लौटकर भारत आया तो सन् 1950 के अक्टूबर मास में दिल्ली में उनसे मिला। उनसे मेरी यह प्रथम बातचीत थी। प्राय 40-45 मिनट तक बातचीत हुई। जब उह यह बात हुआ कि मेरा घर छपरा जिले में है उहने मुझ से भाजपुरी में ही बोलना आरम्भ कर दिया। उसी वष उह अखिल भारतीय इतिहास कांग्रेस का उद्घाटन करता था। अन्तर्गत उहने मुझे इतिहास की दार्शनिक विवेचना पर एक निबंध लिखने का कहा। ‘दिल्ली में मोहन इतिहास का स्वरूप’ विषय पर एक निबंध प्रेषित कर मैंने उनसे निजी मन्त्रिणा पाग मन्त्रिणा, जब सन् 1951 में जून महीने में मैं पुन दिल्ली में उनसे मिला तो उस निबंध को प्रार्थना उहने स्वयं की। उहने यह भी कहा कि उह उद्घाटन भाषण तैयार करने में मन्त्रिणा

सहायता मिली थी। मैंने उनका उद्घाटन भाषण देखा था, किंतु वह उनकी पूरी स्वतन्त्र कृति थी, मेरे निबंध की कोई भी बात उसमें नहीं थी। किंतु इस लोकोत्तर महामानव का असौम्य उदारता थी कि मेरे उत्साह को बढ़ाने के लिए उन्होंने कह दिया कि मेरा निबंध उन्हें अच्छा लगा और उन्होंने उससे मदद ली। सन् 1951 में बड़ी देर तक उनसे वार्तालाप का अवसर मिला था। उनसे मिलकर कुछ बीमा ही परितोष हुआ जो यर्मों के दिनों में गंगा-स्नान से होता है। राजेन्द्र बाबू महत्ता की उस अंतिम सीमा पर आसीन थे जहाँ पर स्थित पुरुष को किंचित्मात्र भी अभिमान शेष नहीं रह जाता। निश्चित ही भारतीय राजनीति के वे भरत थे।

विहार राष्ट्रभाषा परिषद के वार्षिकोत्सव पर तीन बार इस महापुरुष के दर्शन हुए। सन 1954 में उन्होंने गांधीजी के चित्र का अनावरण किया। सन 1956 में जय डी सम्पूर्णनिंद द्वारा विहारी लेखक पुरस्कार मुझे और अग्र पुरस्कार दूसरे लोगों को प्रदान किये गये थे उस मास के वार्षिकोत्सव पर भी रामचंद्र पर राजेन्द्र बाबू समासीन थे। जब सन 1958 में राजेन्द्र बाबू की परिषद् का वयोवृद्ध पुरस्कार दिया गया था, वह भी एक ऐतिहासिक चिरस्मरणीय हृदय था। मैथिलीशरण गुप्त भी उस अवसर पर विशेष रूप से आमंत्रित थे।

राष्ट्रपति के गौरवपूर्ण पद भार को निरंतर बारह वर्षों तक वहन कर मई 1962 में जब राजेन्द्र बाबू पटना पधारे तब गांधी मैदान में उनका अभूतपूर्व स्वागत हुआ। उस अवसर पर अपन भाषण में उन्होंने अणु-युद्ध के प्रलयकर खतर की ओर जनता का ध्यान आकृष्ट किया। सीनेट हाल में भी एक महती सभा में उन्होंने विस्तार से अणु युद्ध की विभीषिका का चित्रण किया।

चीनी-आक्रमण के समय राजेन्द्र बाबू का रोद्र रूप प्रकट हुआ। गांधी मैदान में एक लाख से अधिक जनता उपस्थित थी। वीरतापूर्वक विदेशी आक्रमण का मुकाबला करने के लिए उन्होंने देश की जनता का आह्वान किया। उस अवसर पर उन्होंने तिस्त्व की राजनीतिक मुक्ति को भारतीय स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए आवश्यक बताया। इस प्रकार तिस्त्व की स्वतन्त्रता, भारतीयों के लिए, राजेन्द्र बाबू का वसीयतनामा है, ऐसा मान सकते हैं।

सन् 1962 के अक्टूबर में छज्जवाग स्थित उनके तत्कालीन निवास स्थान पर तीसरी बार उनसे वार्तालाप करन का सुअवसर मिला। अपनी कुछ पुस्तकें मैंने उन्हें अर्पित कीं। उन्होंने बताया कि वे उस समय मस्तिष्क में दद से पीड़ित हैं समय मिलने पर मेरी पुस्तकों को पढ़ेंगे। जब मैं उनसे मिला था उस समय काफी मध्याह्न हो चली थी। उस वातावरण में राजेन्द्र बाबू को देखने से मेरे हृदय पर कुछ उसी तरह का चित्र उपस्थित हुआ जो एक विशाल किंतु जीन वटवृक्ष को देखने से होता है। एक बीत हुए युग के विराट् ऐतिहासिक स्तम्भ के रूप में वे प्रतीत हुए।

एक अग्र में अपनी श्रुति की अपेक्षा भी राजेन्द्र बाबू अधिक महत्ता थे। गांधीजी की तुलना में आत्म प्रचार की मात्रा राजेन्द्र बाबू में बहुत कम थी। यह ठीक है कि पश्चिमी साहित्यकारों का अनुसरण कर दोना ने ही अपनी-अपनी आत्मकथाएँ लिखी हैं किंतु गांधीजी की प्रायः समस्त रचनाएँ ही आत्मकथात्मक ही गयी हैं। इस प्रकार की शैली की विशेषता है कि इसमें पाठकों के साथ आत्मकथात्मक तादात्म्य स्थापित करने में सहायता मिलती है, किंतु जब लेखक आत्मानुभवा के प्रकाश के नाम पर यदाकदा सुरुचि की मर्यादा का उल्लंघन करता है तब आलोचक की शील भावना का ठेग लगती है। साहित्य में जीवन के प्रयोगों का सकलनात्मक अवन हो ठीक है, साहित्य जीवन की फाटाग्राफी कदापि नहीं है। गांधीजी की आत्मकथात्मक शैली यदा-कदा आत्मविज्ञानात्मक रूप धारण कर लेती है और महात्मापन का सहाय लेखक ऐसी बातों का भी उल्लेख कर डालती है जिनके वह विभा भी काम चल सकता था। किंतु मर्यादा की बांध में हड़ता से बंधे "गृहस्थ" राजेन्द्र बाबू न कभी भी आत्म प्रचार के मास का अवलम्बन नहीं किया।

राजेन्द्र बाबू राजनीतिज्ञ थे, इसमें कोई सन्देह नहीं। यदि कुश्न राजनीतिज्ञ न नहीं रहते तब जवाहरलाल नेहरू की प्रतिकूलता और विरोध के बावजूद पूरे बारह वर्ष तक स्वतन्त्र भारत के प्रथम राष्ट्रपति के अत्यंत गौरवपूर्ण और सम्मान की दृष्टि से सर्वोच्च स्थान पर नहीं आसीन होते। सन् 1920 से 1946 तक वर्षात् जब तक त्रियात्मक राजनीति का उनका क्षेत्र विहार में रहा, वे सर्वश्रेष्ठ सचमाय नेता रहे। किसी न भी उनकी प्रतिद्वंद्विता करने की हिम्मत नहीं की।

यह ठीक है कि उनका निरह्वार होना उनके अजातघातुत्व की रक्षा करता था, किंतु एक अंश यदि उनकी अनह्वृत्ति उनकी राजनीतिक महत्ता का मजबूत करती थी और साथ ही उनके महात्म्य को भी व्यक्त करती थी, तो दूसरी ओर हम इस बात का अभ्यास रहता है कि यदि राजे बाबू अधिक राजसिक् प्रवृत्ति के रहते तो शायद देश की राजनीति पर उनका सर्वाधिक ठोस प्रभाव रहता। यह निर्विवाद है कि दक्षिणपंथी नेताओं में (जिनमें सरदार पटेल, कृपलानी, टण्डन, शंकरा पट्टाभि सीतारमैया आदि का महत्वपूर्ण स्थान है) सरदार पटेल के बाद ही राजेन्द्र बाबू का नाम आता है, किन्तु फिर भी भारतीय इतिहास और राजनीति के विद्यार्थी की दृष्टि से मेरे हृदय एवं कसक रह जाती है कि प्रचण्ड पाण्डित्य और निष्पक्षकारिणी बुद्धि के बावजूद भी क्या न राजेन्द्र बाबू का और अधिक प्रभावशाली राजनीतिक स्थान हुआ। सम्भवतः इसका कारण यह है कि राजेन्द्र बाबू कुछ तटस्थ वृत्ति के थे जोरदार शब्दों में अपनी नीति का प्रकाशन उठ पस नहीं था, वे महात्मा गांधी का एक सच्चा अनुयायी होना एक स्वतंत्र राजसी राजनीतिक नेता हो की अपेक्षा अधिक पसंद करते थे।

कमजोर रागप्रस्त शरीर रखने पर भी परिश्रम करने की अटूट क्षमता उनमें थी। गद्य काग्रेस, बिहार का 1934 का भूकम्प तथा रामगढ़ काग्रेस के अवसर पर घोर त्रिपाशीलता व सुंदर उदाहरण उद्घान प्रस्तुत किया। केंद्रीय सरकार के खाद्य-मंत्रालय की अध्यक्षता, सविधा समिति की अध्यक्षता, अखिल भारतीय काग्रेस का तीन बार का राष्ट्रपतित्व (उस समय काग्रेस अध्यक्ष को राष्ट्रपति कहा जाता था), हिंदी साहित्य सम्मेलन की अध्यक्षता आदि अलंकरणों पर पदों का कार्यो का सम्पादन जिसे अधिक परिश्रमशीलता से आपन किया वह आपके कमयोगी व्यक्तित्व का प्रकटितर घोषित करता है। साथ ही कमजोर और व्याधिग्रस्त शरीर की सतिधि में आपके बुद्धिमान सत्त्व बल की भी घोषणा करता है।

उत्सव ही राजेन्द्र बाबू का परमाभिवाछित श्रेय था। प्रेय और सग्रह तो आपके लिए कर्म भी अमीतिष्ठ नहीं रहे। विद्यार्थी अवस्था में ही गोपालकृष्ण गोखले की सेवा में अपना उत्सव करने का उनका सत्त्व यद्यपि पारिवारिक बंधना की दृढता के कारण साकार नहीं हो सका तथापि उनका मानसिक वृत्ति का अवश्य सूचक है। किंतु पूना के सत (अर्थात् गोखले महोदय) के ममक आत्म समर्पण में अवरोध होने पर भी, सावरमती के सत के सामने पूर्ण आत्मसमर्पण करने में राजेन्द्र बाबू सफल हुए। अपने जीवन के छत्तीसवें वर्ष में उद्घान धन प्राप्ति का माग छोड़ दिया और त्याग के पथ के अधिकारी। राजेन्द्र बाबू का त्याग किसी भी प्रथम श्रेणी के भारतीय राजनीतिक नेता के त्याग से कम नहीं है।

भारतीय इतिहास, विधिशास्त्र (कानून) और राजनीति के वे महान पण्डित थे। संस्कृत साहित्य और कानून का उनका ज्ञान जवाहरलाल नेहरू की अपेक्षा अधिक था, यद्यपि नेहरूजी विश्व इतिहास और मार्क्सवाद के अनुशीलन में उनसे काफी आगे थे।

राजेन्द्र बाबू परम धार्मिक थे। इस कलियुग के वे बोधिसत्व थे। सन् 1946 में उनकी अध्यक्षता में भगवान बुद्ध का 'बोधिविषय विद्वला मंदिर, पटना में मनाया जाने वाला था। हम लोग समय से कुछ पुरुष ही सभास्थल पर चले गये थे। उस समय भगवान राम की मूर्ति के सामने श्रद्धासमर्पित नतमस्तक राजेन्द्र बाबू का जो रूप मैंने देखा था वह आज भी पूर्णतः मुझे स्मरण है और व्यावहारिक भक्तियोग का अलंकार उदाहरण के रूप में मेरे हृदय पर अंकित है।

उनकी सरल सुबोध शैली उनके व्यक्तित्व का प्रतिबिम्ब है। उनके व्यक्तित्व पर विचार करने पर ऐसा मालूम पड़ता है कि उनके जीवन में कुण्ठा, क्लम, राग द्वेष, आदि विकार समाप्त हो गये थे। गंगा की ऋषिकेश स्थित निम्न स्वच्छ धारा के समान उनका जीवन पवित्र था। व्यावहारिक धर्म और सेवापूर्ण राजनीति का आकषक समर्थ उपस्थित कर उद्घान जाय, अशोक, हयवधन और विलसभ की कांति में अपना स्थान सुरक्षित कर लिया है।

परिशिष्ट 11 जवाहरलाल नेहरू

1 सस्मरणात्मक

अदम्य उत्साह और अखण्ड जीवन शक्ति के प्रतीक जवाहरलाल नेहरू के साथ "स्वर्गीय" शब्द युक्त करना पड़ सकता है, इस कल्पना के साथ सामंजस्य करने के लिए मन और हृदय कदापि तयार नहीं हो सकता था। किंतु कराल काल की क्रूर गति के विधान को जब राम, कृष्ण और बुद्ध जैसे लोकोत्तर मानवों को भी मानना पड़ा तब अंग्रेजों की क्या कथा ?

सन् 1930 के लगभग सबप्रथम मैने जवाहरलाल का नाम सुना। तब मैं छपरा में लोअर स्कूल का छात्र था। जवाहरलाल युवक हृदय-सम्राट हो चुके थे। उस समय "भारत का इका आलम में बजबाया वीर जवाहर ने", यह गीत सुनाई पड़ता था। मांतीलाल और जवाहरलाल, य शब्द काफी प्रसिद्ध हो चुके थे। उस समय हम छात्र मुख्यतः चार राजनीतिक नेताओं का नाम जानते थे—महात्मा गांधी, मोतीलाल, जवाहरलाल और राजेन्द्रप्रसाद।

सन् 1934 के भूकम्प के समय मैं मधुबनी में था। विध्वंस की कठण कहानी सुनकर जवाहरलाल वहाँ आये। समस्त चला सभ में उनका भाषण भी हुआ। मैं तब अस्वस्थ था। किंतु उस समय मेरे मस्तिष्क में जवाहरलाल एक उद्दीप्त अग्निपुत्र के सदृश प्रतीत होते थे। हम छात्र यह मानने लगे थे कि वे एक "गरम" बुद्धिमान नेता हैं।

मुझे सबप्रथम रामगढ़ कांग्रेस के पूर्व, फरवरी 1940 में पटना के सदाकत आश्रम में आया जित समा के बाद जवाहरलाल का दर्शन हुआ। हम लावा की इंटरमीडियट की परीक्षा चल रही थी। किंतु हम सभी गांधीजी और अंग्रेज नेताओं को देख मैं बड़ा प्रभावित हुआ। उसी अवसर पर अंग्रेजों ने बैठे जवाहरलाल के तेजस्वी मुख-मण्डल को देख मैं बड़ा प्रभावित हुआ। उसी अवसर पर अंग्रेजों ने मन इस्लामिया हाल में युवकों की समा में उनका भाषण सुनने को मिला। सरोजिनी नायडू ने उस समा की अध्यक्षता की थी।

सन् 1942 के "भारत छोड़ो" आंदोलन के सिलसिले में जवाहरलाल गिरफ्तार कर अहमदनगर जिले में बंद थे। देश की जनता उन्हें पुनः अपने बीच पाने के लिए बेचन थी। सन् 1945 के दिसम्बर में जब वे कदमकुआ कांग्रेस मैदान में विचारार्थियों की समा में भाषण करने आ रहे थे तब उन्हें अच्छी तरह देखने का अवसर प्राप्त हुआ। उनके गले हुए मुखमण्डल और बड़ी-बड़ी प्रभावशाली आँखों ने मुझे पर एक अमिट छाप छोड़ी। उस दिन गांधी मैदान में एक डेढ़ लाख मनुष्यों की महती समा में उनका भाषण हुआ। समा आरम्भ होने के प्रायः 1½ घण्टा पूर्व ही मदान का काफी हिस्सा अपार जनसमूह से भर चुका था।

सन् 1946 में पटना वॉलीबल लीन में (जिसका नाम अब गांधी मैदान हो गया है) हिन्दू मुसलिम दलों के सम्पर्क एवं ही मंच से राजेन्द्र बाबू और जवाहरलाल के ध्यास्थान हुए। दलों के कारणों की भीमामा करते हुए नेहरूजी ने लोगों का एक अच्छी सीख दी। उन्होंने कहा कि गांधीजी न हमलोगों का यही महत्वपूर्ण बात, जो कहने और सुनने में बहुत समझौता है (नेहरूजी ने अपने बोलन के सिलसिले में फिजल शब्द का प्रयोग किया था) बताया कि "हरे मन"। दण्ड अविश्वास और

मय के कारण ही होते हैं। उसी यात्रा में ह्वीलर सीनेट हाउस में भी नेहरूजी ने विद्यार्थियों की सभा में भाषण करने का यत्न किया। विद्यार्थीगण नेहरूजी से नाराज थे क्योंकि पटना सिटी वाले अपने व्याख्यान में उन्होंने कह डाला था कि यदि बिहार में दंगा बंद न हुआ तो वम गिराकर सरकार (तब नेहरूजी अंतरिम सरकार के उपाध्यक्ष थे) उसे दबायेंगे। सीनेट हाल में बड़ा शोर हुआ और तीन चार बार प्रयत्न करने पर भी कुछ विद्यार्थियों द्वारा किया गया होहल्ला जारी रहा और नेहरूजी व्याख्यान न दे सके।

सन् 1947 के प्रारम्भ में पटना विश्वविद्यालय में एब' विशेष दीक्षांत समारोह का आयोजन कर साइंस के डॉक्टर की सम्मानित उपाधि उन्हें प्रदान की। राजाजी ने दीक्षांत भाषण किया था। अपने भाषण में नेहरूजी ने उच्च स्तर का शोधकाय करने वाले विद्वानों और वैज्ञानिकों का महत्व स्वीकार किया। वदक्षिण सभा आयोजित करने की अपनी योजना का भी उन्होंने उल्लेख किया। कृष्णकुंज के भवनैवैज्ञानिक शोध संस्थान का भी उन्होंने उसी अवसर पर उद्घाटन किया। वहाँ पर कुछ मिनटों तक मुझे बहुत नजदीक से उन्हें देखने का मौका मिला।

सन् 1949 में जवाहरलाल अमरीका गये। शिकागो विश्वविद्यालय के राफेनर गिरजाघर में उनका सत्तर-पचहत्तर मिनटों तक भाषण हुआ। तब हिंदुस्तान विद्यार्थी संघ की शिकागो शाखा के अध्यक्ष के रूप में अंतर्राष्ट्रीय निवासगृह में उनका स्वागत करने का अवसर मुझे मिला था। जब इंटरनशनल हाउस के बड़े गेट पर मैं अपना और स्वागत-समिति के सदस्यों का परिचय कराने लगा तब शीघ्र ही पण्डितजी ने मुझ से कहा—“अंदर चलिए”। तब वे अधिक श्रान्त थे और शिकागो की नवम्बर की ठण्डी बड़ी विकराल थी। एक छपा हुआ स्वागत भाषण भी मैं पढ़ा था। नेहरूजी के सम्मान में हिंदुस्तानी जलपान का आयोजन किया गया था। हिंदुस्तानी पकौड़े और मिठाइयाँ बड़े परिश्रम से बनायी गयी थी। भाषण के बाद जब नेहरूजी चलने लगें तब उन्होंने मुझ से कहा “ये सबतमाशे के लिए रखी है, खाते क्यों नहीं?” मैंने कहा “पण्डितजी! जब आप शुरू करें”। तब उन्होंने नाममात्र की जरा सा टुकड़ा ले लिया। उनके सिर्फ एक टुकड़ा ग्रहण करने का महत्व मेरी समझ में तब आया जब उनके “विश्व इतिहास की भूलक” में नेपोलियन पर लिखा हुआ अध्याय मैंने पढ़ा। नेपोलियन की क्रियाश्रुता मशहूर थी। निरंतर काम करते रहने की उसकी क्षमता अनन्यसाधारण थी। इस प्रचण्ड शारीरिक शक्ति का रहस्य उसका अल्पाहार में था। वह कहा करता था कि चाहे मनुष्य कितना भी अपने बारे में समझे कि वह कम खा रहा है, तथापि वह अधिक ही खाता है। सम्भव है, पण्डितजी के अविरत कायरत रहने की शक्ति का भी रहस्य उनके अल्पाहार में ही हो। भारत विभाजन के शीघ्र बाद, अमरीकी पत्रों में, भारत विपक्ष हत्या और अंध क्रूरता के देश का सम्मान कम करने वाले समाचार, बहुत छपते थे। इनसे पाकिस्तान का काम धनता था। तब 1947 के आखिरी भाग में मेरे मित्र डॉ. शम्भुनाथ उपाध्यायन और मैंने नेहरूजी के नाम “यूनायटेड स्टेट्स के केबुल (सामुद्रिक तार) भेजा था, जिसमें दिल्ली से अमरीकी पत्रकारों द्वारा भेजे जाने वाले इन अतिरिक्त समाचारों की वदबर्तन का आग्रह था। जब दो वर्षों के बाद नेहरूजी शिकागो में परिचय हुआ तब उस केबुल के बारे में मैं उनसे पूछा। उन्होंने बताया कि वह केबुल उन्हें मिला था। किंतु मेरा अपना ख्याल है कि पण्डितजी को शायद वह बात विस्मृत थी किंतु मेरे सन्नाप के लिए उन्होंने कह दिया कि वह केबुल उन्हें मिला था।

भारत लौटने पर अक्टूबर 1950 में उनके जाफिम में उनसे मिलने का अवसर मिला। मिलते ही उन्होंने कहा “वर्मा साहब! मैं तो बहोत (बहुत) बिजी (busy) हूँ। फिर भी 12-15 मिनटों तक उनसे बातचीत हुई। लौटने के समय पण्डितजी अपनी कुर्सी से उठकर आगे और अपने आफिस के बड़े कमरे की पार कर दरवाजे तक मुझे पहुँचा आये। दरवाजा भी उन्होंने स्वयं खोला। इस महापुरुष के सौजन्य से मैं बड़ा प्रभावित हुआ।

सन् 1958 में “राजनीति और दर्शन” की एक प्रति उन्हें अर्पित करने के लिए उनका निवास-स्थान पर उनसे मिला। वहाँ ही स्नैच से मिले। ग्रंथ की कुछ मिनटों तक दृश्य पर बातें—“बड़ी मेहनत आपने की है।” इस ग्रंथ के सम्पन्न वाले पन्नों की (यह ग्रंथ मैंने अपने पूज्य स्वर्गीय

पिता को समर्पित किया है) प्रायः पाँचा मिनटों तक पढ़ते रहे। मैं चुपचाप उनके गम्भीर मुखमण्डल, उनकी प्रभावशाली नाक और उनकी चिन्तन की आँखों को ओर देख रहा था।

1949 और 1950 में जब मैं पण्डितजी से मिला था, उनकी तुलना में मई 1958 वाली इस मुलाकात में उनकी बातचीत में उनमें अधिक आत्मविश्वास मालूम पड़ता था। कारण स्पष्ट ही है। उस समय तक उनके राजनीतिक प्रमुखता का आधार अधिक दृढ़ हो चुका था और वदशिक प्रतिष्ठा भी उनकी सर्वाधिक हो रही थी।

सन् 1962 के अक्टूबर में नई दिल्ली में भारतीय जन प्रशासन संस्थान के वार्षिकोत्सव पर उनकी अंतिम दशन हुआ। उनके चरम में तो उनकी पुरानी युवकचित्त मस्ती भी किंतु उनके भाषण में उनकी आवाज से काफी बाधक्य मालूम पड़ता था। स्मरण रहे कि चार चीनी आक्रमण का यह काल था।

2 विवेचनारमक

हम कोई सन्देह नहीं कि नेहरूजी एक लाकास्तर मानव थे। उनमें अनेक गुण थे। गीता की भाषा में उन्हें 'विभूति' की मंजा दे सकते हैं। अतः हमें अपने जीवन की बेटरी का उस विद्युत-चक्र से सवदा "चाज" कराते रहना चाहिए जिससे हमारा प्रभाव, वैयक्तिक, पलायनवृत्ति आदि कम जोड़िया दम्भ हाँती रहे। उनके अनेक सद्गुणों में उनकी निर्भीकता ही मुझे सबसे अधिक प्रभावित करती है। सफटा से खेलने में उन्हें मंजा आता था। देश-सवा के निमित्त कोई भी उत्सर्ग उनके लिए मामूली बात थी। खतरा मोल लेने से वे कतराते नहीं थे। विद्याल सम्पत्ति वाले माता पिता का इकलौता पुत्र योगेश्वरप्रमोद को 'ग्रेडुअर साइमा कमीशन के बहिष्कार के समय लाठी का मार में प्रायः बेहोश कर दिया जाय और बेंत की मार से प्रायः अपनी कमर तुड़वा डाले, इससे बचकर निर्भीकता का क्या उदाहरण हो सकता है। चीनी आक्रमण के सिलसिले में जब चह्वाण प्रतिरक्षा मंत्री बनाये गये और प्रधान मंत्री से मिलन पर सब जवाहरलाल का कहा हुआ एक वाक्य मुझे सवदा प्रभावित करता है—'I easily lose my temper but not my nerves' (मुझे गुस्सा जल्दी आ जाता है किंतु मेरे पास नहीं पटक सकता)। भारत के युवकों को उनकी सलाह थी कि वे जाग्रिम उठाना सीखें। सदियों की गुलामी के कारण हमारे जीवन में साहसिकता का अभाव हो गया है। कुछ द्रव्यों के अजन की ही आधुनिक युवकजीवन का परमोद्देश्य मान बैठता है। जवाहरलाल युवकों का सजनात्मक परमोद्देश्य के समाधान के लिए सवदा आह्वान करते थे। ऊँचे उद्देश्य को भूल जाने में जीवन में सिधिलता और सदा का प्रादुर्भाव हो जाता है। अतः सतत गतिशीलता आवश्यक है।

नेहरूजी शोकतंत्र के बड़े प्रबल समर्थक थे। वैयक्तिक जीवन में स्वामिमानी और यदा-बदा उग्र होते हुए भी लोकतंत्र के वे प्रचण्ड हिमायती थे। देश की गरीबी, अशिक्षा और सामाजिक दुरावस्था का मोचन समाजवाद में माहूनमन्त्र में वे देखते थे। परमात्परवाद के बागादर से भागत हुए भी वे सवदा मानव को एक साध्य, साधन कदापि नहीं, मानते थे। सामारण पीडित कृषकों और मजदूरों की इच्छाओं का वे आदर करते थे और उनके जीवन-स्तर को सुधार कर एक उद्-बुद्ध मुक्त जीवन का सपना उनके लिए सामार करना चाहते थे। समर्थित घम के राजनीतिक पुत्रभावों से वे जनता को वाण देना चाहते थे। विभिन्न धर्मावलम्बियों का बीच किसी प्रकार का भेदभाव उन्हें सवदा अप्रिय था। मरदार वल्लभमार्दी पटल की यह उक्ति कि "भारत में एक ही राष्ट्रीय मुसलमान है और वह है जवाहरलाल नेहरू" यद्यपि ध्वन्य में कही गयी है तथापि यह नेहरूजी की धर्मनिरपेक्षता और अल्पमध्यका के प्रति उनकी विशेष हृदयी का ही प्रकट करती है।

जवाहरलाल राष्ट्रवाद का हिमायती थे। देश के स्वतंत्रता-संग्राम में उन्होंने जबदस्त हिस्सा लिया था। राष्ट्र के ऐतिहासिक अवशेषों और सांस्कृतिक प्रदया से उनका गहरा समात्मक प्रेम था। भगवान बुद्ध की प्रतिमा उनके लिए आदर का पात्र थी। विभिन्न क्षेत्रों में भारतीयों का वतव्य उनकी दृष्टि में उनका भावी उत्थन का सूचक था। "भारतमाता" की दिव्य ध्वनि उन्हें भावविमोह कर देती थी। बिना राष्ट्रवाद के विमुद्ध प्रचार के भारत की सकीणता और साम्प्र-

दायिकता दूर नहीं होगी, ऐसा वे मानते थे। किंतु कोई राष्ट्र शक्ति के मद में चूर हो जिस्माक वाली "रून और सोहा" की नीति का अवलम्बन करे, यह उह सबदा अनमीष्ट था। अत भारत की स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद विश्व के अग्र स्थाना से उपनिवेशवाद के वहिष्करण के लिए उहान मगठित उद्यम किया।

नेहरूजी अपने विद्यार्थी जीवन-काल में विज्ञान के शिष्यार्थी थे। रसायनशास्त्र भूगमशास्त्र और प्राणि विद्या का उहाने अध्ययन किया था। उनका दृष्टिकोण वैज्ञानिक था। यद्यपि उनका हृदय काफी अश तक भवित्वपूर्ण था तथापि व्यावहारिक समस्याओं का समाधान खोजने में उनका वैज्ञानिक दृष्टिकोण ही काम करता था। विज्ञान तथ्या को प्रथम देता है और इस प्रकार यथायवाद का पोषण करता है। भारतीय इतिहास की धारा को पाश्चात्य विज्ञान की जागरूक अम्युदयकारी धारा से मिलाकर वे एक तेजस्वी भविष्य का निर्माण करना चाहते थे।

प्राच्य और पाश्चात्य का समन्वय उपस्थित करने में नेहरूजी यत्नवान थे। पश्चिम का त्रियायोग, "वैज्ञानिक मानववाद", यात्रिक अम्युदय, गतिशीलता आदि उह वडी प्रिय थी। किंतु साथ ही पूव के हठयोग (सोपासन) और त्याग के आदर्श भी उह अतीव रचिकर थे। घोर कष्टा और विपदाओं के समय व्यवस्थित चिंत रहने की उनकी वृत्ति, उनकी व्यवसायात्मिक बुद्धि सम्पन्नता को सूचित करती है। रवीन्द्रनाथ और महात्मा गांधी ने भी पूव और पश्चिम के समन्वय का प्रयास किया। किंतु शनै-शनै जीवन क्रम में उनके समन्वय पर पूव का ही प्रभाव अधिक हो गया। टैंगर को भी पूव के ऋषिया की वाणी में ही जगत को क्षांति प्रदान करने वाला मन सुनाई पड़ा। गांधीजी भी नानै शनै गीता और रामचरितमानस में ही आश्वासन पान लगे। किंतु नेहरू जी के ऊपर पश्चिमी विज्ञान और राजनीतिक दशन का बडा गहरा रंग था। गीता और उपनिषद उहोंने पढ़ा था किंतु मार्क्स और लेनिन उह अधिक माते थे। "भारत की खोज" ग्रंथ में अंतिम अनुच्छेद में अपने जीवन-दशन का उपमहार व्यक्त करते हुए उहोंने लिखा है कि जीवन का महत्व वही समझ सकता है और जीवन रस भी वही ग्रहण कर सकता है जो अपने आदर्शों को त्रियावित करने के लिए मृत्यु का आर्लिगन कर सकता है। विलासपूर्ण और विघ्न-बाधाओं से कतराकर निवलेने वाली नीति उह कदापि पसंद नहीं थी। आज देश और समाज पर चारा ओर खतरे के बादल मडरा रहे हैं। जवाहरलाल के धीर जीवन से हमें कमयोग और निर्माकता का सदेश ग्रहण करना है। उनके जीवन-काल में जब शत्रु युद्ध का आह्वान करता था तब उनमें तुमुल हुंकार से वह आतंकित हो उठता था। आज हम नेहरू-माहित्य का अनुशीलन करना चाहिए और उनके उपदेशों को त्रियावित करने का सतत यत्न करना चाहिए।

जवाहरलाल का इतना बडा व्यक्तित्व कैसे बना? सध्यों की जतिन में तप कर ही वे इतने विशाल महामानव बन सके। महात्मा गांधी को छोड़ शायद ही कोई अग्र विश्व-नेता नेहरू के समान परिश्रम करने की क्षांति रखता हो। पंद्रह सोलह घण्टा तक काय करने पर भी अपन स्वास्थ्य को ठीक रखना एक अनहोनी बात थी। देश को उनलि-मय पर आगे बढ़ाने की जो ज्वाला उनके हृदय में थी वही उह इस अटूट धीर परिश्रम के लिए उत्तेजना देती थी। विजली की तरह जवाहरलाल देश के एक बाने से दूसरे कोने तक पच्चीस वर्षों से दौड़ रहे थे। इस अखण्ड कमयोग को अनुप्राणित करने वाला उका आदर्शवाद कितना मजबूत और प्रचण्ड रहा होगा इसकी कल्पना कर ही उनके प्रति हमारी निष्ठा दृढ़ हो जाती है।

भारत में लोकमत तथा नेतृत्व

आधुनिक सामाजिक विज्ञानों की प्रगति के साथ-साथ लोकमत की धारणा की वृत्त कुछ विवेचना हो रही है।¹ नैतिक तथा लोकमत के बीच सम्बन्ध का भी अध्ययन किया गया है, किन्तु इस प्रकार का अध्ययन पश्चिम के महत्त्वशाली व्यक्तियों के सन्दर्भ में ही किया गया है। इस अध्याय में मैं लाक्षणिक तथा नेतृत्व के बीच सम्बन्ध का अध्ययन भारत की उन चार महान विभूतियों के सन्दर्भ में करूँगा जिनका आधुनिक भारत के इतिहास में शीघ्रस्थ स्थान है—जयानन्द विवेकानन्द, तिलक तथा गांधी। मैं लोकमत का राजनीतिक मत से अधिक व्यापक वस्तु मानता हूँ और इसलिए लोकमत के अन्तर्गत मैं सामाजिक, राजनीतिक तथा धार्मिक मत को सम्मिलित कर लेता हूँ। मैं 'मत' शब्द का भी प्रयोग व्यापक अर्थ में कर रहा हूँ। उसमें अतर्निहित अभिवृत्तियाँ, ऐतिहासिक परम्पराएँ जिन्हें अचेतन रूप से बिना तब तक चिन्तित के स्वीकार कर लिया जाता है और जो जनता की मानसिक रचना के अन्तर्गत अंग बन गयी हैं, और ऐसे मत भी सम्मिलित होते हैं जिन्हें स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया गया है।² अभिवृत्तियों की स्पष्ट और औपचारिक अभिव्यक्ति को मत कहते हैं। समाजशास्त्रियों का कहना है कि मनुष्य की मानसिक प्रक्रियाओं की जड़ें सामाजिक ऐतिहासिक वातावरण में डूबी होती हैं और उस वातावरण से चिन्तन का ढग तथा शक्ती निर्धारित होती है इसलिए मैंने मतों के विश्लेषण में अभिवृत्तियों के अध्ययन तथा ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को भी सम्मिलित कर लिया है।

मत एक ऐसी चीज है जिसमें भारी उतार चढ़ाव और परिवर्तन होता रहता है इसलिए उसमें गणित की सटीकता की सी निश्चितता तथा यथायथा देखने की नहीं मिलती।³ मैं उन कायविधियों, प्रक्रियाओं और प्रतीकों का विश्लेषण करूँगा जिनका चार भारतीय नेताओं ने जनता पर अपना प्रभाव बनाये रखने के लिए चेतन अथवा अचेतन रूप से प्रयोग किया है। हम उन प्रमुख परम्पराओं और पौराणिक गाथाओं का भी विश्लेषण करेंगे जो भारतीय राष्ट्रीय मानस के निर्माण में ऐतिहासिक तत्त्व रही हैं। कुछ रोमांटिक ढग के विचारकों का कहना है कि हर जाति और राष्ट्र का अपना एक पृथक और स्वतन्त्र मानस (आत्मा) होता है और उस मानस को वे

- 1 डाइसी लाबेल ड्यूवी लिपमन, डूब, आल्बिग और त्रैट्टिल की रचनाएँ इसके उदाहरण हैं। लोकमत की धारणा के इतिहास के लिए देखिए डब्ल्यू बोअर का लेख *Public Opinion*, *Encyclopaedia of Social Sciences* में प्रकाशित।
- 2 *Encyclopaedia of Social Sciences* में प्रकाशित *Political Power*, 'Authority', 'Leadership' शीर्षक लेख।
- 3 अभिवृत्तियाँ तथा मत के बीच भेद के लिए देखिए डब्ल्यू आल्बिग, *Public Opinion* (मकग्रॉ हिल कं. यू.एस., 1939) पृ. 178-80।
- 4 चर्चल तथा सतुलनकारी लोकमत के बीच भेद के लिए देखिए, बी पी वर्मा, *Public Opinion and Democracy* *The Journal of Political Sciences*, दिसम्बर 1956 में प्रकाशित।

एक सारवस्तु मानते हैं।⁵ मैं उन विचारकों से सहमत नहीं हूँ। फिर भी हर सांस्कृतिक लोकाचार के मुख्य तत्वों को हम पहिचान सकते हैं, और इस तरह विभिन्न सांस्कृतिक समुदायों को प्रकारों में विभक्त कर सकते हैं। राष्ट्र एक इसी प्रकार का सांस्कृतिक समुदाय है। गांधी और स्तालिन नमश भारत और रूस में ही फल फूल सकते थे। दयानंद को फ्रांस की जनता स्वीकार नहीं करती और न रूसवर्ग चीन में सफल हो सकते थे। महान नेता में कुछ महत्वपूर्ण मौलिक मृजनात्मक विशेषताएँ होती हैं, किंतु साथ ही साथ वह ऐतिहासिक तथा सामाजिक वास्तविकता के प्रमुख रूपा का भी प्रतिनिधित्व करता है। नेता न तो कोई विलक्षण अतिमानव होता है जैसी कि रैनन और नीतों की कल्पना है, और न वह उत्पादन की शक्तियाँ तथा उत्पादन के सम्बन्धों का अमिर्कर्ता मात्र हुआ करता है। नेता में मृजनात्मक जटिल प्रकृति का हाना आवश्यक है तभी वह अपने समय के लक्षणाओं को समझने में समर्थ हो सकता है। यदि वह ऐसा नहीं कर सकता तो वह किसी महान विचार के लिए सहोद भले ही हो जाय, किंतु वह सफल नेता नहीं बन सकता, उसमें अमिर्त्रम की ऐसी शक्ति, साहस तथा गत्यात्मक क्षमता होनी चाहिए जिससे कि वह उन शक्तियों का नेतृत्व कर सकें जो उसके काल में सर्वोच्चता के लिए सघर्ष करती हैं। आधुनिक भारत के नेताओं को सघर्ष की एक महान चुनौती का सामना करना पड़ा है। इस सघर्ष में एक ओर भारत की धार्मिक, पुण्यात्मक सामाजिक संस्कृति है और दूसरी ओर पश्चिम की आधुनिक राजनीतिक सम्प्रदाय है। जिन चार नेताओं का मैं अध्ययन करने जा रहा हूँ उन सब की प्राचीन परम्पराओं में गहरी जड़ें थीं। उन्हें सफलता इसलिए मिली कि उन्होंने विदेशी चुनौती का स्वीकार किया।

1 स्वामी दयानंद सरस्वती

दयानंद (1824-1883) का जीवनचरित बहुत ही महत्वपूर्ण है, क्योंकि उससे उस व्यक्ति के नेतृत्व की महानता का पता लगता है जिसने अपनी जनता को चिरपोषित धारणाओं, दुर्भावों, भ्रमों के भट्टेपन तथा बुद्धिहीनता का निमग्न रूप से भण्डाफोड किया। दयानंद ने अपने पूर्वजों का घर शाश्वत आत्मा की खोज में और मृत्यु के बन्धन से मुक्ति पाने के लिए छोड़ा था।⁶ अपने कुल देवताओं की पूजा में उनके लिए कोई बौद्धिक अथवा सवेगात्मक आकर्षण नहीं रह गया था। दयानंद अपने जीवन में मूर्तिपूजा को कभी सहन नहीं कर सके। वे उसे अवैदिक मानते थे।

दयानंद उस लोकतांत्रिक नेता के सदृश नहीं थे जिसमें अगणित समझौते करने की क्षमता होती है। उन्हें एक राजनीतिक सिद्धांत के रूप में लोकतंत्र में विश्वास था, किंतु उनकी मानसिक रचना सत्तावादी नेता की रचना के सदृश थी। उनकी जाजस्वी ललकार, उनका उद्भट तथा पाण्डित्यपूर्ण वेदवाद जो परम्परावादी पण्डितों के विरुद्ध सघर्ष में उनका शक्तिशाली अस्त्र था, और उनकी अपने विचारों की सत्यता में निरपेक्ष आस्था—ये सब चीजें हम लूथर और काल्विन का स्मरण दिलाती हैं न कि पिट और जफसन का। मध्ययुगीन तथा आधुनिक भारत में अनेक ऐसे नेता हुए हैं जिन्होंने जनता के अनेक सामाजिक तथा धार्मिक अधविश्वासों की भत्सना की, किंतु मूर्तिपूजा तथा अनेक कुरीतियों का अविचल रूप से खण्डन करने में दयानंद

5 कल्पनाविद्या (Romantics) तथा हेगेल ने लोक आत्मा (Volkgeist) को एक सारवस्तु मान लिया था। अर्वाचीन काल में मकडूगल की कल्पना ऐसी ही माना समूह मानस एक स्वयं प्रकृति है।

6 देखिए दयानंद का जीवनचरित (हिंदी), आय साहित्य मण्डल, अजमेर द्वारा 2 खंडों में प्रकाशित और देवेन्द्र मुखोपाध्याय द्वारा संकलित सामग्री पर आधारित। इसके अतिरिक्त देखिए दयानंद, 'दयानंद प्रकाश'। दयानंद के जीवन, ध्येय तथा उपलब्धियों के सम्बन्ध में आलोचनात्मक रचनाओं के लिए देखिए *Dayananda Commemoration Volume* (हर-विलास शारदा द्वारा सम्पादित अजमेर, 1933), टी एन वास्वानो, *The Torch-Bearer*, लाला लाजपत राय, *The Arya Samaj* (तागमेस, सदा द्वारा प्रकाशित 1915)।

अद्वितीय थे। 1869 में मथाराणजी ने शास्त्रार्थ हुआ। उसमें विवाद का मुख्य विषय था भूति-युजा तथा उसकी वृद्धि उत्पत्ति। दयानन्द ने विन्यास पण्डितों के साथ शास्त्रार्थ किया। उन्होंने मुसलमानों और ईसाइयों के धर्मशास्त्रीय विचारों का भी निम्न रूप से खण्डा किया।⁷ किन्तु उन्होंने परम्परागत हिन्दू धर्म का जो विरोध किया उसका फलस्वरूप उनकी देश के धार्मिक नेताओं और विद्वानों से खुरी घातना हो गयी और अनेक बार उन्हें दुत्कारा भी गया, उनका घिराव भी किया गया और उन्हें तग किया गया। भारत के राष्ट्रीय मानस में यह एक अद्भुत बात है कि जिस व्यक्ति ने पुरातनपथी भारत के परम्परागत सामाजिक और धार्मिक विचारों का पुनरुत्थान विरोध किया उसने व्यक्तिगत और सन्देश की महत्ता को देश के धीरे धीरे स्वीकार कर लिया।

दयानन्द ने अनेक गुण थे जिन्होंने उन्हें शक्तिशाली सामाजिक तथा धार्मिक नेता बना दिया। उनका सिखाई जैसा भीमबाय धारीर था, उन्होंने अनेक बार अपने धारोचित पराक्रम का प्रदर्शन करते जनता का जयजयकार प्राप्त किया। देश के लोकमानस ने उनके इन पराक्रमपूर्ण कामों को प्रशंसन का प्रस्ताव समझा, और लोग मन ही मन उनका आदर करने लगे। दयानन्द बड़े ही सूक्ष्मप्राज्ञी नैयायिक थे, और उनकी बुद्धि अत्यंत कुशाग्र तथा विलक्षण थी। उनका संस्कृत भाषा पर अधिकार था और वैदिक साहित्य में वे प्रकाण्ड पण्डित थे। उन्होंने संस्कृत व्याकरण का गम्भीर अध्ययन किया था। उन्होंने पुराणों का खण्डन करने के लिए वेदों को, जो कि भारतीय सभ्यता और संस्कृति का युगगत आश्रय और बल रहे हैं, आधार बनाया। उनके इस वेदवाद ने भारतीय जनता को बहुत आकृष्ट किया। दयानन्द का माधारेण प्रसन्न उनके वेदमाध्य को भले ही न समझ सके, किन्तु वेदों की महत्ता पर बल देकर दयानन्द ने प्रचण्ड धार्मिक शक्ति के साहित्यिक केन्द्र के साथ अपना ऐरात्म्य स्थापित कर लिया। हिन्दू भारत पर वेदों का सर्वदा ही मायावी और रहस्यात्मक प्रभाव रहा है। अतः दयानन्द के धार्मिक अनुसंधान का रहस्य यह था कि यद्यपि उन्होंने परम्परागत धारणाओं का खण्डन किया, किन्तु उनके खण्डन का आधार शुद्ध आलोचनात्मक बुद्धिवाद नहीं था बल्कि उसका आधार वेद थे जो कि परम्परागत श्रद्धा रूपी दुग्ध की नींव रहे हैं।⁸

दयानन्द को आत्मा की सर्वोच्चता में विश्वास था। वे ईश्वरवादी थे। उन्होंने मृत्यु के समय जो अंतिम वाक्य बड़े उनसे उनके आध्यात्मिक व्यक्तित्व का परिचय मिलता है। वे मांगाम्बास भी करते थे। स्वामीजी के गुरुदत्त, श्रद्धानन्द आदि कुछ महान्तम अनुयायी उनकी ओर इसलिए आकृष्ट हुए थे कि वे उन्हें एक महान् योगी मानते थे।⁹ यद्यपि दयानन्द का विपुल आत्मविश्वास और प्रचण्ड निर्भीकता का स्रोत उनकी आध्यात्मिक अनुभूति थी, किन्तु जनता उनकी ओर उनके मन की विद्युत्त बौद्धिक क्षिप्रता के कारण आकृष्ट हुई थी, न कि उनके शांत, सौज्यपूर्ण और मधुर व्यक्तित्व के कारण। किन्तु यह भी सत्य है कि दयानन्द का जनता पर जो प्रभाव पड़ा उसका एक कारण यह भी था कि वे सयासी थे, उन्होंने काम और लाभ का पश्यापन कर दिया था और गरमा धारण कर लिया था—हिन्दू परम्परा में ऐसा सयासी ही आदर्श पुरष माना गया है।

दयानन्द के विचारों और आदर्शों का मूलधार प्राचीन वैदिक परम्परा थी। वे वेदों की प्रामाणिकता का स्वीकार करते थे और उस समय जब पश्चिम के विद्वान वैदिक देवताओं की उत्पत्ति के सम्बन्ध में प्रकृतिवादी सिद्धांत का प्रतिपादन करने में लग्य हुए थे स्वामीजी ने घोषणा की कि वेद ईश्वरीय ज्ञान का भण्डार हैं। जिस समय देश में पश्चात्य साम्राज्यवाद और ईसाई धर्म का बोलबाला था उस समय दयानन्द एक महान् धार्मिक पुनरुत्थान के अग्रदूत के रूप में प्रकट हुए। पुनरुत्थानवाद ने दयानन्द के, और बाद में तिलक के, व्यक्तित्व तथा सामाजिक प्रभाव

7 स्वामी दयानन्द के सत्यापन प्रकाश' के तरहवें और चौदहवें अध्याय।

8 वी पी वर्मा, *Buddha and Dayananda*, *The Spark* (पटना), मई 27, 1951 में प्रकाशित।

9 स्वामी श्रद्धानन्द, 'कल्याण भाग का पथिक', वाराणसी, 1915, नारायण स्वामी, 'आत्मकथा'।

म भारी वद्धि की। अतः यदि एक ओर स्वामी दयानन्द ने हिन्दुओं के सामाजिक तथा धार्मिक अंधविश्वासों की कटु आलोचना की तो दूसरी ओर उन्होंने ईसाई धर्म और इस्लाम का भी तीव्र खण्डन किया जिसके कारण हिन्दू लोकमत उनके माथे हाँ गया। इसलिए हिन्दुओं ने उनकी तुलना शकर से की जिन्होंने बौद्धों के बौद्धिक आनमन से वैदिक और वदन्ती धर्मों को रक्षा की थी।

दयानन्द की भारत के ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में बड़ी आशावादी कल्पना थी। उनके विचार में महामारत के समय से भारत का परामर्श और पतन आरम्भ हुआ था। दयानन्द ने दुःखी तथा भूमिसत जनता को एक नया सन्देश और नया दृष्टि प्रदान की। उन्होंने भारतवासियों को स्मरण दिलाया कि तुम्हारा ध्येय विद्वत्त्व नहीं वैदिक सस्कृति का प्रचार करना है। तरुणों पर उनके गम्भीर आशावाद का महान् प्रभाव पड़ा। दयानन्द के जीवन से स्पष्ट है कि सफल नेता वही हो सकता है जो जनता को आशा और क्रम का सन्देश दे।¹⁰ विश्व की निस्तारता और निराशा का सन्देश बुद्ध दार्शनिकों को भले ही अच्छा लगे, किन्तु बहुसंख्यक लोगों को अनुयायी बनाने के लिए जनता की अभिवृत्तियाँ और विचारों को गति और स्फूर्ति प्रदान करना अत्यन्त आवश्यक है।

दयानन्द की आत्मा साहस और शूरत्व से जोतप्रोत थी। शरीर, मन तथा आत्मा की प्रवृत्ति गति उनके व्यक्तित्व का भार थी और यही उनके नेतृत्व का आधार थी। उनके नेतृत्व का अर्थ तिव्रता, कुटिलता अथवा सैनिक जल नहीं था। उनका नेतृत्व वस्तुतः उस चीज का उदाहरण था जिसे मनुष्य व्यवहार में चमत्कारपूर्ण व्यक्तित्व कहता है। जाग चलकर दयानन्द ने एक धार्मिक पथ की स्थापना की जिसने उनके नेतृत्व का सस्यागत आधार प्रदान किया। किन्तु प्रारम्भिक वर्षों में उनका नेतृत्व केवल उनकी व्यक्तिगत उपलब्धियों पर आधारित था।

दयानन्द का जीवन चरित तथा उनके सन्देश की धीरे धीरे यह मानकर स्वीकार कर लिया जाना कि उसका उद्देश्य भारतीय राष्ट्रवाद तथा हिन्दुओं की एकता की अभिवृद्धि करना है, इस बात का उदाहरण है कि भारतीय लोकमत परिवर्तनशील तथा गत्यात्मक रहा है। प्रारम्भ में स्वामीजी को धर्मद्रोही कहा गया और उनकी भक्तता की गयी। उनके सहधर्मियों ने उन्हें अनेक बार धमक्युत मानकर विष दिया। किन्तु धीरे धीरे पुरातनवादी हिन्दू लोकमत ने उन्हें समाज का हितैषी तथा अमाधारण योग्यता और शूरत्व से सम्पन्न धार्मिक विभूति के रूप में स्वीकार कर लिया। यह हम बात का छातक है कि लोकमत नमनीय तथा परिवर्तनशील है, और उपदेश तथा प्रचार का उस पर प्रभाव पड़ता है।

2 स्वामी विवेकानन्द

विवेकानन्द (1863-1902) का जीवनचरित व्यक्तिगत उपलब्धियों पर आधारित नेतृत्व का एक महत्वपूर्ण उदाहरण है। विवेकानन्द की आत्मा चिंतनशील थी और वे गम्भीर आध्यात्मिक वेदना और आकांक्षाओं से पीड़ित रहा करते थे। किन्तु दयानन्द की भाँति वे भी बाह्य जगत में कुछ भावात्मक काम करना चाहते थे। दयानन्द के प्रयोगों की भाँति वे भी स्पष्ट हैं। विवेकानन्द की भाषा अधिक अनुप्रेरित और ओजपूर्ण है। यह निर्विवाद सत्य है कि विवेकानन्द की वक्तव्य ने युवकों की मानसिक रचना के निर्माण में शक्तिशाली प्रभाव का काम किया, विशेषकर बंगाल में, किन्तु सामान्यतः सम्पूर्ण भारत में।¹¹

दयानन्द की भाँति विवेकानन्द भी साँस लेते और दोनों ने ही त्याग के द्वारा शक्ति प्राप्त की थी। यद्यपि दोनों ने सांसारिक यश और समृद्धि की इच्छा का परित्याग करने की घोषणा की थी, किन्तु दोनों ने सर्वोत्कृष्ट रूपाति उपलब्ध की। विवेकानन्द ने हिन्दू दर्शन का जो गत्यात्मक निवचन किया उसने उन्हें जगद्गुरु के पद पर प्रतिष्ठित कर दिया। पश्चिम में लागू उह हिन्दू नेपालिया कहते थे। वे कल्पित थे और उनका दावा था कि मैं निर्विकल्प समाधि की अवस्था

10 स्वामी सत्यदेव, 'स्वतन्त्रता की खाँज' जवालापुर 1951।

11 श्री जगदीश घोष तथा सुभाषचन्द्र बोस पर विवेकानन्द का गहरा प्रभाव पड़ा था। विवेकानन्द को बंगाली राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक जनक माना गया है। देखिए, लाजपत राय, *Young India*

में अचिन्ता (परब्रह्म) का साक्षात्कार कर लिया है। अपने गुरुमाइया में वे इसीलिए श्रेष्ठ मान गये कि उन्होंने ईश्वरप्रीति भक्ता का गान कर लिया था। किन्तु पश्चिम तथा पूर्व में शिखित यग विशेषकर उनकी प्रचण्ड बौद्धिक गतिविधि पर मोहित थे। एक गेहआधारी समासी वर का जैसी में अंग्रेजी में व्याख्या के गवता या इस बात ने बौद्धिक वर्ग को विस्मित कर दिया। विवेकानन्द का उनको श्रोताओं पर दुःखमयी प्रभाव पड़ा, इसका अर्थ कारण यह था कि दयानन्द की भाँति उन्होंने सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि प्राचीन हिन्दू धर्म आधुनिक विज्ञान के अवलोकन से मेल खाता है। उह आधुनिक दशा, विज्ञान और इतिहास का अच्छा ज्ञान था।¹²

कभी-कभी तल्लुट शरीर नेता के लिए बहुत सहायक होता है, दयानन्द तथा विवेकानन्द दोनों ही इस बात के प्रमाण हैं।¹³ किन्तु दयानन्द ने जनता को इसलिए प्रभावित किया कि उन्होंने अपरिमित शारीरिक शक्ति अर्जित कर ली थी। इसके विपरीत, विवेकानन्द अपने श्रोताओं का अपन शरीर के तापण और आरक्षण के कारण सम्भावित करने में सफल होते थे। उनका शरीर दयानन्द की भाँति मिलाडिया जैसा कभी नहीं था। किन्तु उनके शरीर में एक आवश्यक माध्यम था जिसका लोग पर गहरा प्रभाव पड़ता था। इसलिए लोग में यह धारणा बन गयी थी कि योग की शक्तियाँ ने उनके शरीर को प्रदीप्त कर दिया है।

विवेकानन्द के नेतृत्व का प्रभावोत्पादक बनाने वाला एक अन्य तत्त्व यह था कि उन्होंने हिंदुत्व का उस समय समर्थन किया जब पाश्चात्य साम्राज्यवाद और ईसाई धर्म सर्वोच्चता के शिखर पर पहुँच चुके थे। दयानन्द ने केवल वेदों को अपना आधार बनाया और पुराणों की आत्मा बना करके हिंदू लोकमत को अपन विरुद्ध कर लिया। इसके विपरीत, विवेकानन्द ने सभी हिंदू धर्मशास्त्रों के दावों का समर्थन किया और उनमें इतना साहस था कि उन्होंने वैज्ञानिक पश्चिम के फैलनपरस्त और आलोचनात्मक महानगरों की जनता के सामने उनकी श्रेष्ठता की घोषणा की।¹⁴ इस बात ने विवेकानन्द को हिंदुओं के धार्मिक जगत का नेता बना दिया। यद्यपि अपनी पश्चिम की यात्राओं के दौरान उन्होंने समासी के बाह्य आचरण सम्बंधी नियमों का सदैव कठोरता के साथ पालन नहीं किया फिर भी जब वे लौटकर स्वदेश आये तो उनका एक महान आचार्य के रूप में अभिनंदन किया गया। इससे सिद्ध होता है कि यदि नेता किसी प्रथमनीय कार्य में श्रेष्ठता का परिचय दे तो लोकमत आशिक रूप में उनकी आचार सम्बंधी शिथिलता को सहन कर लेता है।

दयानन्द ने हिंदुओं की अनेक कुरीतियों का खण्डन किया। किन्तु विवेकानन्द कट्टर अर्थ में सुधारक नहीं थे। उन्होंने आलोचना पर नहीं अपितु रचना पर बल दिया। उनका दावा था कि वे उस समग्र हिंदुत्व के प्रतिनिधि थे जो अपन ऐतिहासिक विकास की अनेक क्षांतियों में विकसित हो चुका था।¹⁵ इसलिए दयानन्द की भाँति उनके नेतृत्व का कभी ख़ुनीती नहीं दी गयी। लोकमत ने उनके नेतृत्व के प्रति उनकी ग़ुना प्रकट नहीं की जितनी कि दयानन्द के प्रति की थी।

दयानन्द और विवेकानन्द दोनों ही हृदय से सत थे और उह नेतृत्व से सम्बंधित कोलाहल और झलझल पसंद नहीं थी। वे अपन व्यक्तित्व को लोकमत की सनक, दुर्भाव और आदेश के अनुसार नहीं ढालना चाहते थे। दयानन्द ने अपने विश्वासों के हेतु लोकमत का ख़ुल कर विरोध

12 विवेकानन्दप्रसाद वर्मा, *Vivekananda 'The Hero Prophet of the Modern World', The Patna College Magazine* के सितम्बर 1946 का अंक में प्रकाशित।

13 ई एस वोगाड, एफ एच एलपोट और एल एल बनावड सुंदर शरीर अथवा शारीरिक बल अथवा आकृति की नेता का गुण मानते हैं, डब्ल्यू आल्विंग, *Public Opinion*, पृष्ठ 102-3।

14 मणिनी निवेदिता, *The Master as I Saw Him* रोमा रोला, *The Life of Ram Krishna* तथा *The Life of Vivekananda*

15 *The Complete Works of Swami Vivekananda*, वाठ जिल्दा में, चर्चित आश्रम, अलमोडा द्वारा प्रकाशित।

किया। दयानन्द तथा विवेकानन्द दोनों का मन अपने आध्यात्मिक व्यक्तित्व को पूरा करने की काय-विधि में ही अधिक लगता था। नेतृत्व का साज-सामान जुटाने में उनकी रुचि नहीं थी। फिर भी आय समाज तथा रामकृष्ण मिशन ने उन दोनों के नेतृत्व के लिए सस्थात्मक आधार प्रदान किया। इस प्रकार दयानन्द तथा विवेकानन्द दोनों ने दिखा दिया कि एक व्यक्ति धार्मिक सन्देशवाहक तथा सामाजिक नेता दोनों का काम साथ साथ कर सकता है।

विवेकानन्द अमयम् तथा स्वतन्त्रता के सन्देशवाहक थे। उनका बल इस बात पर था कि मय पर पूरा विजय प्राप्त की जाय। उन्होंने राजनीति में भाग नहीं लिया, फिर भी स्वतन्त्रता के लिए उनके मन में उत्कट अभिलाषा थी। सयासी का गीत नामक अपनी कविता में उन्होंने स्वतन्त्रता की धारणा को ओजस्वी भाषा में प्रतिष्ठित और पवित्रीकृत किया है। विवेकानन्द स्वतन्त्रता के मृजनात्मक पक्ष के प्रति अपनी इस उदात्त मक्ति के कारण तरुणा की स्थायी श्रद्धा के पात्र बन गये। आध्यात्मिक अद्वैतवादी होने के नाते विवेकानन्द अन्तराष्ट्रवादी थे। किन्तु भारत माता के लिए भी उनके मन में गहरा अनुराग था। अपनी उदात्त देशभक्ति के कारण वे भारतीय जनता के स्नेहभाजन बन गये।

विवेकानन्द की सफलता का मुख्य कारण यह था कि उन्होंने पश्चिम में वेदांत दर्शन की जो व्याख्या की वह आश्चर्यजनक थी। वे जेम्स, मैक्स मूलर, पॉल डीयसन और रॉयस से मिले तथा आध्यात्मिक अद्वैतवाद की महत्ता पर विचार विमर्श किया। वे इस बात में विशेष भाग्यशाली थे कि उन्हें पश्चिम में कुछ प्रतिभाशाली तथा निष्ठावान शिष्य मिल गये। उन्हें पश्चिम में भारत के पक्ष में अनुकूल लोकमत का निर्माण करने में सफलता मिली। दूसरी ओर उन्हें शिकागो के सम्मेलन में तथा अन्य स्थानों में जो सफलता उपलब्ध हुई उसमें भारतीय लोकमत आदीलित हुआ था।¹⁶

3 लोकमाय तिलक

दयानन्द और विवेकानन्द को सामाजिक और धार्मिक विचारा में अधिक रुचि थी, किन्तु तिलक (1858-1920) पहले नेता थे जिन्होंने जनता के राजनीतिक विचारा में रुचि दिखलाई। तिलक की प्रतिभा बहुमुखी थी और वे उत्तुंग राजनीतिक नेता थे। उनके जीवन तथा कायकलाप से हमें भारत में लोकमत के स्वभाव और महत्ता के सम्बन्ध में नवीन अदृष्टि मिलती है।

प्रारम्भिक जीवन में तिलक का शरीर बलिष्ठ तथा ओजस्वी था।¹⁷ किन्तु कारागार के जीवन की कठोरता तथा बीमारी ने उनके शरीर का तोड़ दिया। अतः जब वे अपने राजनीतिक यश की पराकाष्ठा पर थे उस समय जनता पर उनकी बौद्धिक शक्ति का प्रभाव पड़ता था न कि शारीरिक पराक्रम अथवा श्रेष्ठता का। इसलिए तिलक के नेतृत्व में शारीरिक तत्व का उतना महत्त्व नहीं था जितना कि दयानन्द और विवेकानन्द के नेतृत्व में हम देखने को मिलता है। तिलक संस्कृत-के विद्वान तथा वेदा के प्रकाण्ड पण्डित थे। अपने बौद्धिक अनुसंधान तथा गीता रहस्य के कारण वे हिन्दू जनता के प्रेमभाजन बन गये थे। इससे उनके राजनीतिक नेतृत्व का ठोस आधार तैयार हुआ क्योंकि जनता उनका राजनीतिज्ञ के रूप में ही नहीं बल्कि ऐसे बुद्धिजीवी के रूप में भी सम्मान करती थी जो विधि, गणित, दर्शन, इतिहास तथा ज्योतिष में पारंगत थे।¹⁸

तिलक के जीवन में सबसे बड़ी पूँजी उनका नैतिक चरित्र था। उनकी वैयक्तिक स्वतन्त्रता की धारणा बड़ी प्रबल थी और वे पूर्णतः निर्भीक थे। भारतीय जनता उन्हें दुर्दमनीय साहस तथा

16 *The Life of Swami Vivekananda*, जिल्द 2।

17 1955 में पूना में एम. एस. एने ने वार्तालाप के दौरान मुझसे कहा था कि 1905 में वना रस कांग्रेस के अवसर पर तिलक ने दिसम्बर के ठण्डे महीने में आधी गंगा को पार कर लिया था।

18 विश्वनाथप्रसाद बसा, *The Achievements of Lokamanya Tilak*, *The Maharashtra* (पूना) अगस्त 5, 1955 में प्रकाशित। स्वामी श्रद्धानन्द तिलक की ओर इसलिए आकृष्ट हुए थे कि उन्होंने *The Orion* नामक महान् ग्रन्थ की रचना की थी।

उदात्त देशभक्ति का मूर्त रूप मानती थी। नौकरशाही ने उन पर 1897, 1908 और 1916 में अभियोग चलाये और उनके द्वारा उमने भारतीय जनता में उनके प्रति शत्रुता का भाव उत्पन्न करने का प्रयत्न किया, किन्तु उसने सब उपाय विफल सिद्ध हुए। वे निस्वार्थ थे और उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के समापति पद की कभी अभिलाषा नहीं की। किन्तु उनकी हिमालय जैसी दृढ़ता, अनमनीय इच्छाशक्ति और मकल्प ने उन्हें भारतीय जनता तथा ब्रिटिश अधिकारियों की दृष्टि में देश का सर्वाधिक शक्तिशाली राजनेता मिद्ध कर दिया था।¹⁹ भारतीय विद्रोह के जनक, आधुनिक भारत के अग्रणी निर्माता तथा दक्षिण व बिना मुकुट के राजा के रूप में तिलक की सबसे बड़ी सेवा यह थी कि उन्होंने देश में प्रबल तथा अनमनीय राष्ट्रीय लोकमत का निर्माण किया।²⁰

एक राजनीतिज्ञ तथा राजनेता के रूप में तिलक विश्वासत सोकतन्त्रवादी थे।²¹ उन्होंने सदैव बहुमत का अनुगमन किया। खिलाफत तथा असहयोग के प्रश्ना पर उन्होंने बहुसंख्यकों के निर्णय की अंगीकार कर लिया था।²² एक नेता के रूप में तिलक सोकतन्त्र को एक राजनीतिक कायपद्धति ही नहीं समझते थे, अपितु वे उसे एक जीवन दान के रूप में स्वीकार करते थे। उन्हें जनता से प्रेम था। उनके लिए जनता अपने नेतृत्व का प्रयोग करने का साधन मात्र नहीं थी। निम्न से निम्न व्यक्ति उनसे पास सरलता से पहुँच सकता था।²³ उनका जीवन बड़ा सादा तथा मितव्ययितापूर्ण था। वे जनोत्तेजक नहीं थे। उन्होंने जनता की भद्दी और क्रुतित वासनाओं को उभारने का कभी प्रयत्न नहीं किया। तिलक ने स्वराज्य के पक्ष में सबल लोकमत का निर्माण करने के लिए विविध कायप्रणालियों का प्रयोग किया। उन्होंने पूना यू इंग्लिश स्कूल, फायुसन कानिज तथा समय विद्यालय की स्थापना की। उन्होंने 'मराठा' तथा 'कैसरी' नामक दो पत्र प्रारम्भ किये जिन्होंने महाराष्ट्र की जनता का ठोस राजनीतिक शिक्षा दी। 'कैसरी' नौकरशाही के विरुद्ध बृद्धिमान लोकमत का मुख पत्र था। तिलक पर तीन बार राजद्रोह का मुकद्दमा चलाया गया और 1897 तथा 1908 में उन्हें 'कैसरी' में सम्पादकीय लेख प्रकाशित करने के लिए दण्ड दिया गया। 'पाइनिपर', 'दि स्टेट्समैन', 'दि टाइम्स' और इण्डिया सरकारी नीति के समर्थक थे, इसके विपरीत 'कैसरी' तथा 'बंगाली' राष्ट्रीय लोकमत का समर्थन करने वाले थे। तिलक ने जीवन भर स्वराज्य के पक्ष में शक्तिशाली लोकमत तैयार करने का प्रयत्न किया।

दयानन्द, विवेकानन्द और तिलक का नेतृत्व मुख्यतः बौद्धिक था। उन्होंने देश की नैतिक तथा आध्यात्मिक परम्पराओं के नाम पर भी जाता से अनुरोध किया। किन्तु लोकमत को अपने पक्ष में करने के लिए उन्होंने मुख्य रूप से बौद्धिक साधना का ही प्रयोग किया। तिलक मराठी भाषा के प्रकाण्ड पण्डित थे।²⁴ उनकी ओजस्वी तीक्ष्ण शैली वाल्टेयर की रचनाओं का स्मरण दिलाती है। उन्होंने मराठी में गीता रहस्य लिखा। तिलक ने कांग्रेस आन्दोलन का निश्चित रूप से भारतीयकरण किया। उन्होंने 'गणपति उत्सव' तथा 'शिवाजी उत्सव' आरम्भ किये और इस प्रकार जनता की भावनाओं, परम्पराओं और विचारों तथा राष्ट्रीय आन्दोलन में बीच अवयवी

- 19 यह मत 2 अगस्त, 1920 की *Amrita Bazar Patrika* का ही नहीं था, बल्कि एडविन मोटग ने भी अपनी *An Indian Diary* में यही मत व्यक्त किया था।
- 20 गांधीजी के 4 अगस्त, 1920 और 23 फरवरी, 1922 की *Young India* में प्रकाशित लेख।
- 21 तिलक के पक्ष के विरोधी डा पराजय में भी मुक्त से 1955 में पूना में कहा था कि महाराष्ट्र में तिलक की देवता माना जाता था।
- 22 विश्वनाथप्रसाद वर्मा, 'The Foundations of Lokamanya's Political Thought', *The Statesman* जुलाई 24, 1956 में प्रकाशित।
- 23 राजनीतिज्ञ नरत्न व समाजशास्त्रीय अध्ययन के लिए देनिए मकम वेबर, 'Politics as a Vocation', *Essays in Sociology*, पृ. 77-78।
- 24 दनिए निरव की मराठी रचनाओं की चार जिल्दें मूलतः 'कैसरी' में प्रकाशित।

सम्बन्ध स्थापित किया।²⁵ पहले उन्होंने राष्ट्रीय एकता के पक्ष में सबल लोकमत का निर्माण किया और फिर उसका साम्राज्य विरोधी अस्त्र के रूप में प्रयोग किया। भारत में राजनीति की जोर उन्मुख लोकमत का निर्माण करने में तिलक का जीवन युग प्रवर्तक है।

4 महात्मा गांधी

तिलक और गांधी (1869-1948) के जीवनचरित का अध्ययन करने से हमें आधुनिक भारत में लोकमत का स्पष्टतः राजनीतिक रूप देखने को मिलता है। मोहनदास करमचंद गांधी ने उस समय नेतृत्व ग्रहण किया जब देश का लोकमत पूर्णतः ब्रिटिश शासन के विरुद्ध था। तिलक तथा वेसेंट की होम लीगों के प्रचार ने देश में स्वराज्य के लिए उत्कट आकांक्षा उत्पन्न कर दी थी। जलियावाला हत्याकाण्ड ने जनता को पूर्णतः ब्रिटिश साम्राज्य का शत्रु बना दिया था। अंग्रेज शासकों ने प्रथम विश्व युद्ध के दौरान दमनकारी नीति का प्रयोग किया था जिसके फलस्वरूप जनता में भारी असंतोष फैल गया था। गांधीजी भारत की उचित राजनीतिक आकांक्षाओं के भूत रूप बनकर प्रकट हुए। तिलक ने जनता को राजनीति में लाने का काम आरम्भ कर दिया था, गांधीजी ने उसे पराकाष्ठा पर पहुँचा दिया। वे अपने को किसान और जुलाहा कहा करते थे। उन्होंने कांग्रेस को एक बड़े जनसंगठन का रूप दे दिया, यद्यपि उसका नेतृत्व मध्य वर्ग के ही हाथों में बना रहा।

गांधीजी ने नेतृत्व के लिए आवश्यक शारीरिक गुण नहीं थे जैसा कि हमें दयानंद और विवेकानंद के सम्बन्ध में देखने को मिलता है। उन्हें प्राचीन साहित्य का वैसा गम्भीर ज्ञान नहीं था जैसा कि दयानंद और तिलक का था। गांधीजी की वक्तव्य शक्ति भी बहुत कुछ सीमित थी। फिर भी उन्होंने भारतीय लोकमत पर आश्चर्यजनक आधिपत्य स्थापित कर लिया। भारतीय लोकमत उनकी पूजा करता था, और यह अतिशयोक्ति नहीं है कि एक चौथाई शताब्दी से अधिक समय तक वे ही भारत के लोकमत थे।

गांधीजी चम्पारन सत्याग्रह (1917), असहयोग आन्दोलन (1920-22) सविनय अवज्ञा आन्दोलन (1930-34) और भारत छोड़ो आन्दोलन में नेतृत्व करके भारतीय राष्ट्रवाद के उग्र समर्थक बन गये। उनके नेतृत्व का आधार यह था कि वे भारत के राष्ट्रीय संघर्ष के सबसे महत्वशाली प्रतीक थे। उनके आध्यात्मिक व्यक्तित्व ने उनके नेतृत्व को और भी अधिक बल प्रदान कर दिया। उनका आग्रह था कि राजनीति में नैतिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों को समाविष्ट किया जाय।²⁶ वे निरन्तर ईश्वर तथा अन्तर्वाणी का उल्लेख किया करते थे, प्रार्थना करना उनका दैनिक क्रम था और उन्होंने ब्रह्मचर्य का व्रत ले रखा था—इन सब बातों ने उन्हें एक महान् सत्त और ऋषि बना दिया, और भारतीय जनता उनकी आराधना करने लगी। गांधीजी का नेतृत्व अदम्य था, क्योंकि अपने महान् राजनीतिक प्रभाव के अतिरिक्त उनमें एक सत्त की महानता और गम्भीरता भी थी। भौतिकवादियों और धर्मनिरपेक्षवादियों की दृष्टि में उनके नेतृत्व में अबोधिता का तत्व हो सकता था, किन्तु भारतीय जनता उन्हें लगभग देव तुल्य मानती थी।

गांधीजी ने अपने नेतृत्व को अधिक प्रभावकारी बनाने के लिए पत्रकारिता की शक्ति का प्रयोग किया। दक्षिण अफ्रीका में उन्होंने 'दि इण्डियन पब्लिक ओपिनियन' नामक पत्र का सम्पादन किया। उनकी 'यंग इण्डिया' उदीयमान भारतीय राष्ट्रवाद की वाइविल बन गयी। उनके 'हरिजन' ने अनेक वर्षों तक भारत की राष्ट्रवादी राजनीति का पथ निर्धारित किया। गांधीजी ने लोकमत का निर्माण करने के लिए प्रेस के अत्यन्त शक्तिशाली साधन का प्रयोग किया। उनके अपने पत्रों के अतिरिक्त भारत के राष्ट्रीय प्रेस के एक बड़े अंग ने भी गांधीजी के नेतृत्व को बल देने में सहायता दी।

एक नैतिक ऋषि तथा राजनीतिक नेता के रूप में गांधीजी ने लोकमत को उत्तेजित करने

25 विपिनचन्द्र पाल, *Suadeshi and Swaraj*, (वक्तव्य, 1954), पृ. 73-83।

26 बी. पी. वर्मा, 'Gandhi and Marx' *The Indian Journal of Political Science*, जून 1954।

तथा उसे नाटकीय रूप देने की विशेष क्षमता थी। 1920-21 में उन्होंने एक वष में स्वराज्य प्राप्त करने का वचन दिया। यद्यपि वह वचन बेसिरपर का सिद्ध हुआ कि तु उसके कारण उनके नेतृत्व का सवेगात्मक प्रभाव बहुत बढ़ गया। 1930 में उनकी डण्डी यात्रा ने भारतीय लोकमत का प्रचण्ड उत्तेजना प्रदान की। उनके प्रसिद्ध मंत्र 'करा या मरो' ने भी जनता की भावनाओं तथा कल्पना को प्रज्वलित किया।

गांधीजी अजेय हो गये थे, क्योंकि दयानन्द, विवेकानन्द और तिलक की भांति उनका नेतृत्व भी आत्मत्याग पर आधारित था। चूंकि वे यश और सम्पत्ति की इच्छा का त्याग कर चुके थे इसलिए न कोई प्रलोभन उन्हें पथभ्रष्ट कर सकता था और न कोई धमकी उन्हें आतंकित कर सकती थी। वे एक ईश्वर-मत्त के रूप में श्रद्धा और आदर का केंद्र बन गये। गांधीजी की सत्ता का आधार कोई सरकारी पद नहीं था। वह व्यक्तिगत पुण्याय पर आधारित थी। उनमें वैयक्तिक चमत्कार (चरित्रमा) की शक्ति थी,²⁷ इसलिए वे भारतीय समाज के निरक्षर वर्गों में कुछ उसी प्रकार की श्रद्धा उत्पन्न कर सकते थे जैसी कि लोगों के मन में अवतारों के लिए हुआ करती थी। गांधीजी ऋषि के से नेतृत्व के प्रतीक थे। उनका सादा पहनावा उनका निरामिष भोजन, उनके हाथ में डण्डा और भाषण देने के समय उनके बठने की मुद्रा—इन सब बातों ने पुरातनपंथी धार्मिक विचारों के लोगों को उनके पक्ष में कर दिया। उन्होंने 1924, 1932, 1933, 1943 तथा अन्य अवसरों पर जो उपवास किये उनका जनता के हृदय पर गहरा प्रभाव पड़ा और लोकमत की उनके पक्ष में तुरन्त और तत्काल प्रतिक्रिया हुई।

गांधीजी की सत्य में निरपेक्ष निष्ठा थी, और चूंकि वे निरन्तर अपनी भूलों को स्वीकार करते रहते थे, इसलिए लोकमत सदैव उनके पक्ष में बनता रहा। 1919 में उन्होंने स्वीकार किया कि मैंने हिमालय के सहस्र महान भूल की है, फिर भी भारतीय लोकमत उनका विरोधी नहीं हुआ। इस प्रकार हम देखते हैं कि गांधीजी ने राजनीतिक नेतृत्व के क्षेत्र में अगस्ताइन और रूसो की भांति स्वीकारोक्ति की पद्धति का प्रयोग किया।

कुछ ऐसे भी अवसर थे जब गांधीजी को शत्रुतापूर्ण लोकमत का सामना करना पड़ा। उनका अस्पृश्यता के विरुद्ध घमंयुद्ध, उनका एक बछड़े को भारी शारीरिक वेदना की अवस्था में गोली मार देने की अनुमति देना, और उनकी मुसलमानों के प्रति नीति जिसे पक्षपातपूर्ण माना जाता था—इन बातों ने पुरातनपंथी हिंदू लोकमत को अवश्य उनके विरुद्ध कर दिया था, किंतु जनता की गम्भीर भावनाएं सदैव उनके पक्ष में बनी रहीं।

ईसाई लोकमत भारत में तथा बाहर, गांधीजी के पक्ष में रहा। कुछ लोगों का गांधीजी तॉल्सतॉय के अनुयायी प्रतीत होते थे। गांधीजी की जीवनी लिखने वाले सर्वप्रथम व्यक्तियों में डॉक नामक ईसाई था। रोमा रोला, होम्स आदि उनके सबसे बड़े पाश्चात्य प्रशंसक निष्ठावान ईसाई थे। गांधीजी पर वाइबिल की शिक्षाओं का प्रभाव पड़ा था और धारों की रचनाओं में उन्हें अपने सत्याग्रह सम्बन्धी सिद्धांतों के लिए समर्थन मिल गया था। 1931 में उन्होंने गोलमेज सम्मेलन में भाग लिया, इसलिए इंग्लैंड का लोकमत कुछ हद तक उनके पक्ष में हो गया। उन्होंने सदन के पूर्वी छोर (मजदूरों की वस्ती) में निवास किया, मजदूरों के साथ माईचारे का बतौब किया, अपनी दैनिक प्रायना भक्तिपूर्वक करते रहे और सम्राट से अपनी सादा पोशाक में भेंट की। उन्होंने अपनी गम्भीर मन्त्रता और सरलता से इंग्लैंड की जनता को मोहित कर लिया।²⁸ कुछ हद तक पाश्चात्य ईसाई लोकमत उन्हें इसा मसीह के बाद सबसे बड़ा ईसाई मानता था।

27 मैक्स वेबर ने सत्ता के तीन भेद बताये हैं (क) परम्परागत, (ख) बौद्धिक अथवा विधिक, तथा (ग) चमत्कारपूर्ण। 'उस नेता की सत्ता हुआ करती है जिसमें असाधारण व्यक्तिगत श्री, निरपेक्ष व्यक्तिगत निष्ठा तथा ईश्वरीय ज्ञान में व्यक्तिगत विश्वास, गौरव अथवा व्यक्तिगत नेतृत्व के अन्य गुण हात हैं।' मैक्स वेबर *Essays in Sociology* (आक्सफोर्ड, 1946), पृष्ठ 78-79।

28 मूरियल जेस्टर *Gandhi: World Citizen*, विताव महन इलाहाबाद, 1945, पृ 72।

इस प्रकार हम देखते हैं कि गांधीजी के नेतृत्व के इतने शक्तिशाली होने का मुख्य कारण यह था कि उन्होंने राजनीतिक नेताओं तथा ऋषिया, दोनों की कायप्रणाली का प्रयोग किया था। किसी भी राजनीतिक नेता का अपने जीवन काल में लोकमत पर इतना आधिपत्य नहीं रहा जितना गांधीजी का था।

5 निष्कर्ष

आधुनिक भारत के चार प्रमुख नेताओं के अध्ययन से निम्नलिखित अस्थायी निष्कर्ष निकलते हैं।

(1) उन्नीसवीं शताब्दी में आधुनिक भारतीय लोकमत की अभिव्यक्ति मुख्यतः सामाजिक तथा धार्मिक समस्याओं के क्षेत्र में होती थी, किंतु अर्वाचीन काल में उसका स्वरूप स्पष्टतः राजनीतिक हो गया है। फिर भी जिन राजनीतिक नेताओं का स्वरूप धार्मिक होता है उनका सबसे अधिक प्रभाव पड़ता है।

(2) धार्मिक परम्पराएँ तथा भावनाएँ बड़ी क्रियाशील सामाजिक शक्ति हुआ करती हैं। दयानंद, विवेकानंद, तिलक और गांधी के नेतृत्व से प्रकट होता है कि भारत में लोकमत को निर्मित करने में नैतिक तथा आध्यात्मिक तत्वों का गहरा प्रभाव रहता है।

(3) दयानंद, विवेकानंद, तिलक और गांधी का नेतृत्व लोकमत के समयन पर आधारित था न कि अधिनायकवादी कायप्रणाली के प्रयोग पर। किंतु भारत में अभी तक राजनीति-उन्मुख शक्तिशाली लोकमत का विकास नहीं हुआ है। शक्तिशाली व्यक्तित्व के नेता को लोकमत लगभग नये सिरे से निर्मित करना पड़ता है।

परिशिष्ट 13

स्वराज्य और राजनीति विज्ञान

आधुनिक युग में भारतीय विश्वविद्यालयों में राजनीति विज्ञान का अध्ययन स्वराज्य प्राप्ति के आंदोलन के साथ गौणत सम्बद्ध रहा है। अमेरिका में सर्वप्रथम 'यूनायटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका' के कालम्बिया विश्व-विद्यालय में प्रो बर्जेस के नेतृत्व में सन् 1880 में राजनीति विज्ञान के स्वतंत्र विभाग की स्थापना हुई। इसके बारह वर्षों के बाद सन् 1892 में लंदन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स एण्ड पॉलिटिकल साइंस की स्थापना की गयी। कालम्बिया की प्रवृत्ति विधिशास्त्रीय और परम्परागुमोदक थी। लंदन की प्रवृत्ति सुधारवादी थी। कालम्बिया के बाद मिचिगन (1881), जॉन होपकिंस, शिकागो (1893) तथा हावर्ड (1900) विश्वविद्यालयों में राजनीति विज्ञान के स्वतंत्र विभाग खोले गये। मिचिगन में अब तक राजनीति विज्ञान का स्वतंत्र विभाग नहीं है। सन् 1921 से ऑक्सफोर्ड में राजनीति विज्ञान की विशेष पढ़ाई आरम्भ हुई। लोकमान्य तिलक और महात्मा गांधी के आंदोलनों में फलस्वरूप जो भारतीय राजनीतिक चेतना उदबुद्ध हुई उसी के सद्म में सन् 1921 में नऊ में, सन् 1927 में इलाहाबाद में सन् 1929 में हिंदू विश्वविद्यालय में और सन् 1937 में ब्रास विश्वविद्यालय में राजनीति विज्ञान के स्वतंत्र विभागों का स्थापना की गयी। सन् 1947 की स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारतीय विश्वविद्यालयों में राजनीति विज्ञान के स्वतंत्र विभाग अनेक स्थानों पर खोले गये। सन् 1948 में बम्बई तथा पटना में स्नातकोत्तर विभाग स्थापित हुए।

आज भारतवर्ष में प्रायः चालीस विश्वविद्यालयों और संस्थानों में राजनीति शास्त्र के उच्चस्तरीय अध्यापन की व्यवस्था है। शायद समस्त भारतवर्ष में इस विषय के दस हजार अध्यापक होंगे। शायद ऐसा माना जा सकता है कि देश में आठ लाख ऐसे छात्र और भूतपूर्व छात्र होंगे जिन्होंने कॉलेजों या विश्वविद्यालयों में राजनीति विज्ञान की शिक्षा एक या दो वर्षों तक पायी होगी। अतः स्पष्ट विदित है कि संस्थात्मक स्तर पर राजनीति शास्त्र पाठ्य विषय में सर्वाधिक लोकप्रिय है। स्वराज्य प्राप्ति के बाद राजनीतिक चेतना का जो सावर्जनिक और सार्वजनिक विभाग बन गया उसकी पृष्ठभूमि में राजनीति विज्ञान के विस्तार को देखना सगत है। राजनीति विज्ञान के दो पक्ष हैं। एक है विमुक्त चिन्तात्मक। इसमें आधारभूत प्रश्नों पर जोस राज्य का उद्भव, स्वरूप और कार्य दायित्व और आज्ञाकारिता, सप्रभुता और विधि, मौलिक अधिकारों पर परम्परा के शीघ्रस्थानीय व्यक्ति हैं जिन्होंने राजनीति, मानव समाज और व्यक्ति के कर्तव्य पर तत्त्वज्ञानात्मक चिन्तन प्रस्तुत किया है। पराजित राष्ट्र की समस्त शक्तियों का नैतृकीय एम एन राय आदि नेताओं की वृत्तियों में मुख्यतः उन्हीं विषयों का विवेचन है जिनका स्वराज्य प्राप्ति के लक्ष्य के साथ सम्बंध है। राजनीति शास्त्र के आधारभूत प्रश्नों पर चिन्तन करने का उनका अपेक्षित समय नहीं था। अतः राजनीति शास्त्र के आधारभूत प्रश्नों पर चिन्तन करने का समय ही है जमरन लगा गया स्वतंत्र शास्त्रीय ग्रंथ कम है यद्यपि यह ठीक है कि श्री अरविंद तथा एम एन राय ने मौलिक चिन्तन भी किया है और कुछ विशिष्ट प्रश्नों का प्रणयन किया है।

स्वतंत्र भारत में हमारे देश के अध्यापकों को भी डुगुड, फ्रेड, मरियम मैकाइवर, लास्की, लामवेल जादि विद्वानों से सैद्धांतिक राजनीति शास्त्र के संवर्धन में टक्कर लेना है। यद्यत् हम दूसरा से विचार का श्रृंखला सेत रहेंगे ? यदि प्राचीन काल में ध्यान, कौटिल्य तथा मनु जैसे राजनीति शास्त्र के विचारक हो सके थे तो निश्चित ही आज भी हो सकते हैं।

भारतवर्ष की साहित्यिक परम्परा बड़ी पुरानी है। ऋग्वेद और अथर्ववेद समस्त ससार के प्राचीनतम ग्रन्थ हैं। सस्मृत तथा अनन्तर भारतीय भाषाओं में बहुत बड़ा साहित्य संरक्षित है। ऋग्वेद से लेकर गांधी और अरविंद तक जो चिन्तन हुआ है उसका लोचन और मानव स्वतंत्रता की दृष्टि में पर्यालोचन करना है। प्लेटो ने भी कहा था कि हमारे आदि के प्रतिष्ठित साहित्य का भी विद्यार्थी के मानस को उच्चास्य बनाने की दृष्टि से आलोचन होना चाहिए। ऋग्वेद से लेकर महात्मा गांधी तक का जो हमारा साहित्य है उसका केवल पूजन ही नहीं करना है अपितु आज के जनहित के आदर्शों को सम्पुष्ट करने में भी उसका उपयोग करना है। समाजवाद, मौलिक अधिकार, लोकतंत्र, 'यायिक' पुनर्विनिर्माण आदि मूलशस्त्र पश्चिमी संविधानवाद से हमने उधार लिये हैं। इन्हें भी भारतीय परम्परा में निष्ठ करना है। हमारी परम्परा समन्वयवादिनी रही है। अतः इस प्रकार का समन्वय करने में, जिसमें प्राचीन और मध्यकालीन साहित्यिक अवशेषों से व्यापक जन-हित पुष्ट हो सके, हमें काम करना है। स्वतंत्रता, समानता, 'याय और मानव भ्रातृत्व' के जो आदर्श हमारे संविधान के प्रारम्भ में उद्घोषित हुए हैं, उनको जो साहित्यिक परम्परा पुष्ट करे वह अनिन्दनीय है और जो परम्परा उनका विरोध करे वह सर्वथा त्याज्य और तिरस्करणीय है। बुद्धवाद का कठोर शास्त्र धारण कर हम प्रत्येक भारतीय नागरिक को समुचित 'याय' दिलाने के लिए उद्योग करना होगा। स्पष्ट है कि भारत के नूतन निर्माण में राजनीति विज्ञान का कितना बड़ा कर्तव्य है।

राजनीति विज्ञान का दूसरा पक्ष प्रक्रियात्मक है। राजनीति प्रक्रियाओं का अध्ययन अमि-प्रेत है। राजनीतिक संस्थाओं के क्या आधार हैं इसका विधिशास्त्रीय अध्ययन तो होना ही चाहिए। किन्तु संस्थाओं में जो मानव इकाइयाँ हैं उन इकाइयों तथा उनकी अन्तर्क्रियाओं तथा अन्तःसम्बन्धों का भी व्यावहारिक और आचरणवादी अनुशीलन अमिप्रेत है। जिस प्रकार अवशास्त्रियों ने मूल्य, आयत, निर्यात, माँग और पूर्ति के सम्बन्ध में व्यावहारिक और प्रयोगात्मक अध्ययन कर, गणित की सहायता से अमिप्रेतनीय सिद्धांतों का निमाण कर अपनी प्रतिष्ठा बढ़ाई है उसी प्रकार का कार्य राजनीति विज्ञान क्षेत्रों को भी करना है।

भारतीय लोकतंत्र में जनता और प्रशासक तथा राजनीतिज्ञों के क्या चेष्टित और आचरण हैं तथा 'यायालय, लोकसेवा आयोग आदि की क्या चर्चाएँ हैं, इनका भी तटस्थ एवं निष्पक्ष अनुशीलन अमिवाञ्छित है। लोकतंत्र और समाजवाद को अपना मूल उद्देश्य मानने से आज भारतवर्ष में नियमकारी क्षेत्रों का विशदीकरण हो रहा है। लोकजीवन को प्रभावित करने वाले स्थल बढ़ रहे हैं। अतः इन क्षेत्रों के त्रियाकलापों का भी अध्ययन अमिवाञ्छित है। जब प्रक्रियाओं, अन्तःसम्बन्धों और व्यवहारों के विषय में पर्याप्त सामग्री उपलब्ध होगी तब उसके आधार पर नीतिनिर्माण और निमित्त नीतियों के त्रियाचयन में मदद मिलेगी।

राजनीतिक नेताओं के हाथ में सत्ता है और सत्ता के प्रकटीकरण के लिए वे नीति प्रणयन करते हैं। नीति निर्माण के क्षेत्र में उन लोगों की राय भी ली जानी चाहिए जिन्होंने वर्षों तक प्रामा-जिक ढंग से इन विषयों का अनुशीलन किया है। जिस प्रकार त्रियात्मक राजनीतिज्ञों को राजनीति विज्ञान क्षेत्रों के साहाय्य की आवश्यकता है उसी प्रकार प्रशासकों को भी। प्रशासकों की बात है कि देश में ऐसे लोक प्रशासन संस्थानों की स्थापना हो रही है जहाँ प्रशासक और राजनीति विज्ञान वता आपस में विचार विमर्श करें और इस बौद्धिक सत्ताप का फल व्यावहारिक जीवन पर पड़े। टॉमस, हिलग्रीन, ग्राहम वालास और चार्ल्स मेरियम आदि राजनीति विज्ञान के प्रकाण्ड विद्वानों ने व्यावहारिक राजनीति और सामाजिक जीवन से अपने-अपने का सम्बद्ध कर मानव व्यवहारों के विषय में नूतन अन्तर्दृष्टि प्राप्त की और इसका आशय अपने-अपने ग्रन्थों में व्यक्त किया। राजनीतिक काम की धारा से सम्बद्ध होकर ही पान संशुक्त बनता है और पाननिष्ठ काम ही लोककल्याणकारी बनता है।

राजनीति विज्ञान के अध्यापन में अनन्य ग्रन्थों की रचना कर भारतीय स्वराज्य के बौद्धिक और नैतिक धरातल को मजबूत बनाया है। भारतीय विषयों पर शोध की जा परम्परा प्रमथनाथ बनर्जी, वेण्ट गिबेराम, वैष्णोप्रसाद, बैकटरमैया, गुरुमुख निहालमिह, औरटनाथ बनर्जी, महादेव प्रसाद शर्मा, शेरवानी विमान बिहारी मजूमदार, कृष्णप्रसाद मुखर्जी, के. एन. वी. दास्तो, परगट सिंह मुहार, गोपीनाथ धवन आदि ने चलायी वह आज अनेक प्रकार से पुष्ट होकर देश के बौद्धिक जीवन को मजबूत कर रही है। अनेक मुबोध पाठ्य ग्रन्थों का प्रणयन भी विशिष्ट मया है। ऐंडी आशीर्वादम्, अप्पादोराई, महादेव प्रसाद शर्मा रत्नास्वामी, ज्योतिप्रसाद सूद, ब्रजमोहन शर्मा, कल्याण रात शर्मा, पुताम्बेकर, कृष्णराव, विमान बिहारी मजूमदार आदि ने पाठ्य पुस्तकों का प्रणयन कर न केवल विद्यार्थी जगत का उपकार किया है अपितु अपने ग्रन्थों में स्वतन्त्रता, समानता और न्याय की सन्तुति कर भारतीय स्वराज्य के धरातल को मजबूत बनाया है। भारतीय प्रशासन सम्बन्धी अध्ययन और शोध को पुष्ट करने में भी वे नवन मनन ज. एन. खोसला, आर. मास्करन न. अच्युताय सम्पादित किया है। शिक्षक के रूप में ताराचंद, आशीर्वादम्, मीठी, मुकुट बिहारीनाल चाको आदि ने विद्यार्थियों को प्रभावित किया और इस प्रकार भारतीय नागरिकता की सेवा की है। आज मैकडा की समस्या में अध्यापन और शोधपूर्ण भारतीय स्वराज्य, राजनीतिक विचार, सविधान आदि विषयों का अनुशीलन कर रहे हैं जिनकी सेवाओं का महत्वपूर्ण स्थान होगा।

आज राजनीति विज्ञान के शिक्षकों को गहरा उत्तरदायित्व निभाना है। उच्च स्तर के राष्ट्र सम्मत राजनीतिक नेताओं का अब अभाव है। प्रातसम्मत राजनीतिक नेताओं की भी दुर्भावका समाप्ति हो रही है। अब दलगत और जातिगत नेताओं का युग आ रहा है। प्रश्न यह है कि जनमानस का निर्देशन कहाँ से होगा? इस कार्य में राजनीति विज्ञान के चरिष्ट अध्यापकों का नैतिक उत्तरदायित्व है। आज हमारे बीच अनेक राजनीति विज्ञान के आचार्य हैं जिनके छात्र मंत्री और उप-मंत्री बने हैं। क्या ये आचार्य अपने भूतपूर्व छात्रों की प्रेरणा नहीं दे सकते? हम राजनीतिक कार्यकर्ताओं को भी निमन्त्रण देते हैं कि ये राजनीति विज्ञान के अध्यापकों से मेलजाल बढ़ाव। व्यावहारिक राजनीति में समता और स्वतन्त्रता को प्रियावित करने में जो कठिनाइयाँ उनको हो रही हैं उन्हें वह इन अध्यापकों के सामने रखें। दूसरी ओर प्राध्यापक भी पाठ्य-पुस्तकों से सगृहीत तथा अपने चिन्तन से विस्तृत विचारों का कार्यकर्ताओं को दें जिनका वे व्यावहारिक जीवन में प्रयोग करें। अमेरिका में फ्रैंक्लिन रूजवेल्ट तथा कनेडी अपने साथ राजनीति शास्त्र और अर्थशास्त्र के दक्षों और प्रबुद्धों की बड़ी संख्या में रखते थे और अपनी कठिनाइयों का उनसे समाधान मागत थे। विश्वविद्यालयों में जो राजनीति विज्ञान का विस्तार हो रहा है उसका पूरा लाभ इस प्रकार के पारस्परिक सम्बन्ध-संबन्धन से राष्ट्र को मिलना ही चाहिए।

समाचार पत्रों के प्रकाशकों से भी एक मेरा निवेदन है। वे कृपया राजनीतिक नेताओं का ही प्रशस्ति करना बंद करें। जिन अध्यापकों ने जीवन के अनेक वर्ष राजनीतिक प्रश्नों के चिन्तन पर ही व्यतीत किये हैं उनके विचारों को भी प्रकाशित करें। जो स्थान आधर कीप, हेराल्ड लास्की आदि अध्यापकों के विचारों को विदेश में प्रतिष्ठित समाचार पत्रों द्वारा दिया जाता था उसी प्रकार की परम्परा हमारे देश में भी बननी चाहिए। प्रतिदिन और प्रति सप्ताह एक ही प्रकार का समान चर्चित चयन और पिष्टप्रेषण जनता के समक्ष रखना ठीक नहीं है। समाचार-पत्र जनता के सर्वाधिक ज्ञानवर्धन के लिए जिम्मेवार हैं। राजनीतिक परतन्त्रता के युग में स्वराज्य के नेताओं की सन्तुति की जो परम्परा चली उसको बंद कर देना चाहिए। एक तो देशसम्मत नेता अब प्रायः नहीं रहें। दूसरी ओर स्वतन्त्र देश की बौद्धिक त्रियात्मकता के जो अनेक पक्ष हैं उनका प्रकटोत्तरण आवश्यक है।

ग्रन्थ-सूची

अध्याय 1—भारत में पुनर्जागरण तथा राष्ट्रवाद

- अम्बेडकर, बी आर Pakistan or Partition of India (बम्बई, थैकर एण्ड क, 1945) ।
 —What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables (बम्बई, थैकर एण्ड क, 1945) ।
 आगा ख़ाँ India in Transition (बम्बई, टाइम्स ऑफ इण्डिया, 1918) ।
 आजाद, अबुल कलाम India Wins Freedom (कलकत्ता, ओरिएण्ट लागम-स, 1959) ।
 एण्ड्रूज, सी एफ The Renaissance in India
 फॉटन हेनरी New India or India in Transition (लंदन, कीगन पॉल, 1907) ।
 —Indian Speeches and Addresses (कलकत्ता, एस के लाहिरी एण्ड क, 1903, पृष्ठ 136) ।
 फीय, ए बी The Constitutional History of India
 फेलकर, एन सी Pleasures and Privileges of the Pen
 फोह न, हेस A History of Nationalism in the East
 —Nationalism and Imperialism in the Hither East
 —Western Civilization in the Near East
 गुप्ता, जे एन Life and Work of Romesh Chunder Dutt (लंदन, जे एम डेंट एण्ड सस, 1911) ।
 गोपालकृष्णन, पी के Development of Economic Ideas in India (1880-1950) ।
 ग्लासेनैप, एच Religiose Reformbewegungen in Heutigen Indien (लीपजिग, 1928) ।
 चन्द्रवर्ती, ए Humanism and Indian Thought, प्रिंसीपल मिलर मापणमाला 1935 (मद्रास विश्वविद्यालय, 1937, पृष्ठ 29) ।
 चंदावरकर, एन जी Speeches and Writings (बम्बई, मनोरंजक ग्रंथ प्रसारक मण्डली, 1911) ।
 चित्तामणि सी वाई Indian Politics since the Mutiny (लंदन जॉज ऐलन एण्ड अनविन, 1940) ।
 जकारियास, एच सी ई Renascent India (लंदन, जॉज ऐलन एण्ड अनविन, 1933) ।
 जयकर, एम आर The Story of My Life, दो जिल्दे ।
 डॉडवेल, एच एच Sketch of the History of India from 1859 to 1918
 दत्त, आर पी India Today
 नटराजन, एम A Century of Social Reform in India (बम्बई, एशिया पब्लिशिंग हाउस 1958) ।
 पणिक्कर, के एम Asia and Western Dominance (लंदन, जॉज ऐलन एण्ड अनविन, 1955) ।

- पराजय, आर पी The Crux of the Indian Problem (लन्दन, वाटस एण्ड क, 1931) ।
 ———Rationalism in Practice, 1934 के कमला माथण (कलकत्ता विश्वविद्यालय, 1935) ।
 पान, के टी The British Connexion with India
 प्रधान, आर जी India's Struggle for Swaraj (मद्रास, जी ए नटेशन एण्ड क, 1930) ।
 पबुहार, जे एन Modern Religious Movements in India (यूयान, मैकमिलन एण्ड क 1918) ।
 पनर ब्रायन ए Non Cooperation in Other Lands (मद्रास, टैगोर एण्ड क, 1921) ।
 The Indian Crisis (लन्दन विक्टर गोनवर्न, 1930) ।
 ———A Week in India (लन्दन, 1928) ।
 ———India and Its Government (मद्रास, टैगोर एण्ड क, 1921) ।
 यमु, डी डी Commentary on the Constitution of India, 3 जिल्दे (5 जिल्दी याजना) ।
 वाय, ए The Religions of India, रबरट जे बुड का अधिष्ठित अनुवाद, छठा संस्करण (लन्दन, बीगन पॉल, ट्रूथ टूबनर एण्ड क, 1932) ।
 वनीप्रसाद The Hindu Muslim Questions (लाहोर, मिनर्वा पब्लिशिंग, 1943) ।
 वल्लभोद्द, एच एन Subject India (बम्बई, बीएस एण्ड क, 1946) ।
 मट्टाचार्य एच Individual and Social Progress, प्रिन्सीपल मिलर माथणमाला, 1938 (मद्रास विश्वविद्यालय, 1939, पृष्ठ 50) ।
 मजूमदार, बी बी History of Political Thought from Ram Mohan to Dayanand (कलकत्ता यूनिवर्सिटी प्रेस, 1934) ।
 मुदालिपर, ए आर An Indian Federation (मद्रास विश्वविद्यालय, 1933) ।
 मुहार, पी एस Perspectives of Contemporary Political Thought in India (हावर्ड विश्वविद्यालय म पी एच डी थीसिस, 1933, अप्रकाशित) ।
 मूर, चात्स ए (सम्पादित) Philosophy—East and West (प्रिन्सटन यूनिवर्सिटी प्रेस, 1946) ।
 महता, अशोक व पटवर्धन The Communal Triangle in India (इलाहाबाद, किताबिस्तान, 1942) ।
 मैकडानल्ड, जे रैम्जे The Government of India (लन्दन, स्वाथमोर प्रेस, 1923) ।
 ———The Awakening of India (लन्दन, हाडर एण्ड स्टार्टन) ।
 मैकनिकोल, एन The Making of Modern India (ऑक्सफोर्ड, 1924) ।
 रत्नास्वामी एम The Political Theory of the Government of India (मद्रास थॉमसन एण्ड क 1928) ।
 राजेन्द्रप्रसाद आत्मकथा (पटना, 1946) ।
 ———Autobiography (बम्बई एशिया पब्लिशिंग हाउस, 1958) ।
 राउट स, पी ई History of Modern India
 रामगोपान Indian Muslims (1858 1947) (बम्बई, एशिया पब्लिशिंग हाउस, 1959) ।
 रोनाल्डशे, अल आर The Life of Lord Curzon, 3 जिल्दे (लन्दन, अर्नेस्ट बन लि, 1928) ।
 ———India (कम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, 1926) ।
 ———The Heart of Aryavarta (लन्दन कासटेबल एण्ड क नि, 1925) ।
 लवेट, हैरिंगटन History of the Indian Nationalist Movement
 वाचा, डी ई Speeches and Writings (मद्रास जी ए नटेशन एण्ड क) ।
 वाडिया, ए आर Civilization as a Cooperative Adventure, प्रिन्सीपल मिलर माथण माला 1935 (मद्रास विश्वविद्यालय 1953, प 51) ।

- वासवानी, टी एल India in Chains (मद्रास, गणेश एण्ड क, 1921) ।
 वडरवन, डब्ल्यू Life of A O Hume
 शपात अहमद साँ The Indian Federation
 सारदा, हरबिलाम Speeches and Writings (अजमेर, वैदिक मन्त्रालय, 1935) ।
 सिरात, विलेन्टाइन The Indian Unrest (1910) ।
 —India, Old and New
 —India (1926) ।
 सीतारामया, पट्टामि The History of the Indian National Congress, 2 जिल्दे (बम्बई, पदमा पब्लिशिंग्स) ।
 Life and Works of Jatindra Mohan Sen Gupta (कलकत्ता, माइन बुक एजे सी, 1933, पृष्ठ 158) ।
 The Cultural Heritage of India, 3 जिल्दे ।
 The Indian Nation Builders, 3 खण्ड (मद्रास, गणेश एण्ड क) ।
 The Speeches of President Rajendra Prasad, 2 जिल्दे (गवर्नमट आव इण्डिया पब्लिशिंग्स डिबीजन, 1957-58) ।

अध्याय 2—ब्रह्म समाज

- राममोहन सिंह Ram Mohan Roy, जिल्द 1 (बम्बई, एशिया पब्लिशिंग हाउस, 1958) ।
 कौल्ट, सोफिया डॉव्सन (सम्पादित) Keshav Chandra Sen's English Visit (लन्डन, स्ट्रुडन एण्ड क, 1871) ।
 रमोर, देवेन्द्रनाथ Autobiography
 शरद, मणिमाल सी The Brahmo Samaj (राजकोट, ओरिएण्टल प्राइन्ट हाउस 1929) ।
 —Rajarshi Ram Mohan Roy
 —Brahmarshi Keshav Chandra Sen
 बाल, उपेन्द्र नाथ Ram Mohan Roy A Study of His Life Works and Thoughts (कलकत्ता, यू राय एण्ड सन्स, 1933) ।
 मजूमदार, पी सी The Life and Teachings of Keshav Chandra Sen (प्रथम संस्करण, कलकत्ता, 1887, तृतीय संस्करण, कलकत्ता, नव विद्यान ट्रस्ट, 1931) ।
 —The Faith and Progress of the Brahmo Samaj (कलकत्ता, 1883) ।
 राममोहन राय The English Works of Raja Ram Mohan Roy, जोगेंद्रचन्द्र घाष द्वारा सम्पादित (कलकत्ता, श्रीवात्त राय, 1901, जिल्द 1, 2, 3) ।
 शास्त्री शिवनाथ History of the Brahmo Samaj (कलकत्ता आर कटर्जी, जिल्द 1, 1911, जिल्द 2, 1912) ।
 Ram Mohan Roy His Life, Writings and Speeches (मद्रास, जी ए नटसन एण्ड क 1923) ।
 The Father of Modern India, राममोहन राय गताब्दी जमिन-दन ग्रन्थ (कलकत्ता, 1935) ।

अध्याय 3—दयानन्द सरस्वती

- दयानन्द, स्वामी सत्याथ प्रकाश ।
 —ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका ।
 —भाष्य, यजुर्वेद तथा ऋग्वेद के अंशों पर ।
 मुखोपाध्याय, डी Life of Dayananda Saraswati, 2 जिल्दे ।

धारदा, हरविलास Life of Dayananda Saraswati (अजमेर, 1946)

—शंकर और दयानंद (अजमेर, 1944) ।

त्यदेव विद्यालंकार राष्ट्रवादी दयानंद (नई दिल्ली, 1941) ।

सत्यानंद दयानंद प्रकाश (मथुरा) ।

अध्याय 4—एनी बेसेंट तथा भगवान्दास

एनी बेसेंट Ancient Ideals in Modern Life

—A Bird's Eye view of India's Past as the Foundation for India's Future

—Britain's Place in the Great Plan

—Children of the Motherland

—England, India and Afghanistan (प्रथम बार लंदन में 1879 में मुद्रित) (मद्रास, थियोसाफिक्स पब्लिशिंग हाउस (यि प हा), 1931, पृ 123) ।

—The Future of Indian Politics (मद्रास, यि प हा, 1922, पृ 351) ।

—Higher Education in India, Past and Present Hindu Ideals

—How India Wrought for Freedom (मद्रास, यि प हा, 1951) ।

—In Defence of Hinduism

—India A Nation (मद्रास, यि प हा, 1930, चतुर्थ संस्करण) ।

—Indian Ideals in Education, Religion, Philosophies, Art, कमला भायणभाला 1924-25, मद्रास, यि प हा, 1930) ।

—India's Struggle to Achieve Dominion Status

—The Inner Government of the World

—The New Civilization

—Problems of Reconstruction

—Wake up India (मद्रास, यि प हा, पृ 131) ।

—World Problems of Today

—Lectures on Political Science (मद्रास, दि कामनवेल्थ आफिम, अड्यार, 1919, पृ 117) ।

—Shall India Live or Die ? (नशनल होम ब्लू लीग, 1925) ।

—Hints on the Studies of the Bhagavadgita

—English Translation of the Bhagavadgita

—Popular Lectures on Theosophy

—Autobiography (मद्रास, यि प हा, तृतीय संस्करण, 1939, पृ 653) ।

—The Schoolboy as Citizen (मद्रास, यि प हा, 1942) ।

—India (निबंध तथा भाषण जिल्द 4, लंदन, थियोसाफिक्स पब्लिशिंग सोसाइटी, 1913, पृ 328) ।

—The India that Shall Be (New India में एनी बेसेंट के हस्ताक्षरयुक्त लेख—मद्रास यि प हा, 1940) ।

—Civilization's Deadlocks and the Keys (मद्रास, यि प हा, 1925) ।

—Ancient Wisdom

—India and the Empire (सदर, यि प सो, 1914, पृ 153) ।

—The Wisdom of the Upanishads (1907, पृ 115) ।

—An Introduction to Yoga (पृ 135) ।

एनी बेसेंट Congress Speeches of Annie Besant (मद्रास, दि कामनवील आफिस, 1917, पृ 138) ।

—The Besant Spirit, 4 जिल्दे (मद्रास, यि प हा, 1938, 1939) ।

—For India's Uplift, भाषणा तथा लेखों का संग्रह, द्वितीय सम्स्करण (मद्रास, जी ए नटेसन एण्ड क) ।

—Brahmavidya (मद्रास, यि प हा 1923, पृ 113) ।

—The Masters, प्रथम सम्स्करण, 1912, पृ 65 (मद्रास यि प हा, 1932) ।

—'The Basic Truths of the World Religion'—*The Three World Movements* में संकलित (मद्रास, यि प हा, 1926) ।

—(सम्पादित) Our Elder Brethren (मद्रास, यि प हा, 1934) ।

—The Universal Text Book of Religion and Morals (मद्रास, यि प हा, 1910) ।

पास, वी सी Mrs Annie Besant A Psychological Study (मद्रास, गणेश एण्ड क) ।

मगवान्दास Ancient versus Modern 'Scientific Socialism or Theosophy and Capitalism, Fascism or Communism' (मद्रास, यि प हा, 1934, पृ 209) ।

—Social Reconstruction (वाराणसी, ज्ञानमण्डल ग्रन्थालय, 1920, पृ 130) ।

—Krishna (मद्रास, यि प हा, 1929, पृ 300) ।

—The Science of Emotions

—The Science of Peace and Adhyatma Vidya

—The Science of Social Organization of the Laws of Manu in the Light of Atma Vidya (मद्रास, यि प हा, 1932 पृ 394) ।

—The Science of Sacred Word or Pranava Vada, 3 जिल्दें ।

—The Science of Religion

—The Philosophy of Non Cooperation

—Mystic Experiences or Tales from Yoga Vasistha

—समन्वय (वाराणसी, भारती मण्डार) ।

—World War and Its Only Cure—World Order and World Religion (वाराणसी, 1941, लेखक द्वारा प्रकाशित, पृष्ठ 544) ।

—वर्शन का प्रयोजन ।

—पुस्तक ।

श्री प्रकाश Annie Besant (वम्बई, भारतीय विद्या भवन, 1954) ।

अध्याय 5—रवीन्द्रनाथ ठाकुर

चटर्जी, आर (स) The Golden Book of Tagore (1931) ।

टगोर रवीन्द्रनाथ The Crescent Moon

—Gitanjali

—Sadhana

—The Religion of Man

—Nationalism

—Personality

—Creative Unity

—Stray Birds

—The Gardener

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

टैगोर *Lover's Gift and Crossing*
 —Fruit Gathering

दास, डा तारकनाथ *Rabindranath Tagore His Religious, Social and Political Ideal* (कलकत्ता सरस्वती लाइब्रेरी 1932) ।
 यामसान एटवट *Rabindranath Tagore* (कलकत्ता, एसएसएसन प्रेस, 1928) ।
 रीस, अर्नेस्ट *Rabindranath Tagore* (लन्डन, मैक्समिलन एण्ड क, 1915) ।
 लेस्ली वी *Rabindranath Tagore* (लन्डन, जॉन ऐसन एण्ड अनविन लि, 1939) ।
 सन, सचिन *Political Philosophy of Rabindranath* (कलकत्ता, एसर एण्ड क, 1929)

अध्याय 6—स्वामी विवेकानन्द तथा स्वामी रामतीथ

1 स्वामी विवेकानन्द
 दत्त, भूपेन्द्रनाथ *Vivekananda Patriot Prophet* (कलकत्ता, नवभारत पब्लिशस, 1954) ।
 निवेदिता, सिस्टर *The Master as I Saw Him* (कलकत्ता, उदयोधन आफिम, पचम संस्करण, 1939) ।
 बक मरी लुई *Swami Vivekananda in America New Discoveries* (कलकत्ता अद्वत आधम, 1958) ।
 मकस मूलर, एफ *Ramakrishna*
 रोमा रोला *Life of Ramakrishna* (तृतीय संस्करण 1944) ।
 —Life of Vivekananda (अल्मोडा, अद्वत आधम चतुर्थ संस्करण, 1953) ।
 Life of Ramakrishna (अल्मोडा अद्वत आधम 1936, द्वितीय संस्करण) ।
 Life of Swami Vivekananda—उनका पौराणिक तथा पाश्चात्य शिष्या द्वारा (अल्मोडा, अद्वत आधम, 1933, द्वितीय संस्करण) ।
 The Complete Works of Swami Vivekananda, 8 जिल्द (अल्मोडा, अद्वत आधम) ।

2 स्वामी रामतीथ

नारायण स्वामी, आर एस *स्वामी रामतीथ की जीवनी ।*
 पूरणसिंह *Swami Rama The Poet Monk of the Panjab*
 वर्मा विश्वनाथ प्रसाद *स्वामी रामतीथ क कुछ विचार* (पटना किशोर 1946) ।
 शर्मा ब्रजनाथ *The Legacy of Swami Rama*
 In Woods of God Realization or the Complete Works of Swami Ramatirtha
 8 जिल्द (लखनऊ रामतीथ पब्लिकेशन लोग) ।
 Poems of Swami Rama (लखनऊ रामतीथ पब्लिकेशन लोग) ।

अध्याय 7—दादाभाई नौरोजी

नौरोजी, दादाभाई *Poverty and Un British Rule in India* (लन्दन, स्वान साननसोन एण्ड क 1901) ।
 पारेय सी एल (स) *Essays Speeches, Addresses and Writings of Dadabhai Naoroji* (बम्बई बक्सटन प्रिंटिंग बक्स 1887) ।
 मसानी आर पी *Dadabhai Naoroji The Grand Old Man of India* (लन्दन, जाज ऐसन एण्ड अनविन लि 1939) ।
 Speeches and Writings of Dadabhai Naoroji, द्वितीय संस्करण (मद्रास जी ए नटसन एण्ड क 1917) ।

अध्याय 8—महादेव गोविन्द रानाडे

कर्वे, डी जी Ranade The Prophet of Liberated India (पूना, जाय भूषण प्रेस 1942) ।
 गोखले, जी के तथा वाचा, डी ई Ranade and Telang (मद्रास, जी ए नटेसन एण्ड क) ।
 चित्तामणि, सी वाई (स) Indian Social Reform, 4 खण्ड (मद्रास, थॉमसन एण्ड क ,
 1901) ।

फाटक, एन आर रानाडे की जीवनी (मराठी मे) 1924 ।

मानकर, जी ए Mahadev Govinda Ranade 2 जिल्दे (बम्बई, 1902) ।

रानाडे, एम जी धर्म पर व्याख्यान (मराठी मे), Essays in Indian Economics

—Rise of the Maratha Power

—Essays in Religious and Social Reforms (एम वी कोल्स्कर द्वारा सम्पादित) ।

रानाडे, श्रीमती रमाबाई स्मरण (मराठी मे) ।

—The Miscellaneous Writings of M G Ranade, श्रीमती रमाबाई रानाडे द्वारा
 प्रकाशित (बम्बई, मनोरंजन प्रेस, 1915, पृ 380) ।

अध्याय 9—फ़ीरोजशाह मेहता तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी

चित्तामणि, सी वाई (स) Speeches and Writings of Sir Pherozeshah Mehta
 (इलाहाबाद, इण्डियन प्रेस, 1905) ।

बनर्जी, एस एन A Nation in Making

—Speeches and Writings (मद्रास, जी ए नटेसन एण्ड क) ।

—Speeches (1876-1884), रामचंद्र पलित द्वारा सम्पादित, जिल्द 1 व 2, द्वितीय
 संस्करण (कलकत्ता, एस के लाहिरी एण्ड क , 1891) ।

—Speeches (1886-1890), राज जोगेश्वर मिश्र द्वारा सम्पादित (कलकत्ता, के एन
 मिश्र, 1890) ।

मोदी, एच पी Sir Pherozeshah Mehta A Political Biography, 2 जिल्दे ।

अध्याय 10—गोपालकृष्ण गोखले

काले, बी जी Gokhale and Economic Reforms

गोखले, जी के Speeches and Writings (मद्रास, जी ए नटेसन एण्ड क) ।

गोखले, जी के Speeches and Writings of G K Gokhale, जिल्द 1—अध्यात्मिक
 (पूना दक्कन सभा 1962) ।

पराजपे, आर पी Gopal Krishna Gokhale

पयते टी बी Gopal Krishna Gokhale (जहमदाबाद, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, 1959) ।

वाचा, डी ई Reminiscences of the Late Mr G K Gokhale

शास्त्री, श्रीनिवास Gopal Krishna Gokhale

—My Master Gokhale

—Sastry Speaks (पीटरमैरिजवग, 1931) ।

—Letters of V S Srinivasa Sastry (मद्रास, रोकाउज एण्ड सन, 1944) ।

—Speeches and Writings of V S Srinivasa Sastry (मद्रास, जी ए नटेसन एण्ड क)

साहनी, टी के Gopal Krishna Gokhale (बम्बई, आर के मोदी 1929) ।

होमलैण्ड, जे एस Gopal Krishna Gokhale

अध्याय 11—बाल गंगाधर तिलक

अठाले, डी बी Life of Lokmanya Tilak

अरविन्द बक्शिस तिलक-दयानन्द ।

आगरकर, जी जी आगरकर की संप्रहीत रचनाएँ, 3 जिल्दे (मराठी म) ।

—'केसरी' में प्रकाशित लेख, 2 जिल्दे (मराठी म) ।

—डोंगरी जेल में स्मरण (मराठी म) ।

कुलकर्णी, एन बी तिलक की जीवनी, 3 खण्ड (मराठी म) ।

केलकर, एन सी आत्मकथा (मराठी म) ।

—इंग्लैण्ड से पत्र (मराठी म) ।

—लोकमान्य तिलक की जीवनी, 3 जिल्दे—तिलक की जीवनी पर मराठी में सर्वश्रेष्ठ स्तरीय कृति, लगभग 2000 पृष्ठ म ।

—Sketches of Chiplooonkar

—The Case for Indian Home Rule

—A Passing Phase of Politics

—The Tilak Trial of 1908

—Life and Times of Lokmanya Tilak (केलकर द्वारा Life of Tilak की पहली जिल्दे का डी बी दिवाकर द्वारा मसिप्त अंग्रेजी अनुवाद) ।

केलकर, एन सी (स) लोकमान्य तिलक के जीवन के धार्मिक पहलू पर लेख (मराठी में) ।

माडिलकर, के पी संप्रहीत लेख, 2 जिल्दे (मराठी में) ।

खानखोजे 'केसरी' में प्रकाशित लेख (दिनांक 23 26 फरवरी तथा 28 सितम्बर, 1954) ।

गुरुजी, के ए तिलक की जीवनी (मराठी म) ।

गोखले, डी बी The Tilak Case of 1916

चन्द्र, बी टीके लगाने के विषय पर लोकमान्य तिलक से विवाद (मराठी म) ।

चिपलूणकर, बी के निवन्धमाला (मराठी म) ।

जाती A Gist of Tilak's Gita Rahasya

तिलक, बाल गंगाधर गीता-रहस्य (मूल मराठी में, संप्रे द्वारा हिंदी में तथा मुकुमानकर द्वारा अंग्रेजी में अनुवादित) ।

—स्वदेशी आन्दोलन के समय दिये गये भाषण (मराठी म, करदिकर द्वारा सम्पादित) ।

—मद्रास, लका और बर्मा यात्रा में दिये गये भाषण (मराठी म) ।

—'केसरी' में लोकमान्य तिलक के लेख, 4 जिल्दे ।

—अवतिथाबाई गोखले द्वारा महात्मा गांधी की जीवनी की प्रस्तावना (मराठी म) ।

—The Arctic Home in the Vedas

—Orion

—Vedic Chronology and Vedanga Jyotisha

—Speeches and Writings

—Tilak's Speeches (तिरूमनि एण्ड क) ।

—Speeches of Tilak (एच आर माधवत द्वारा सम्पादित) ।

—Speeches of Tilak (बीवास्तव द्वारा सम्पादित, फैजाबाद) ।

—Tilak's Campaign of Swarajya, 4 खण्ड ।

—दयानजी कृष्ण वर्मा को लिखे गये तिलक के पत्र (Maharatta में प्रकाशित, दिनांक 16, 23 फरवरी, 1 मार्च 26 जुलाई, 1936) ।

- तिलक, बाल गंगाधर हिन्दुत्व ('चित्रमय जगत' में जनवरी 1915 में प्रकाशित लेख) ।
 नेविंसन, एच डब्ल्यू The New Spirit in India
 पाठक, मातासेवक लोकमाय तिलक की जीवनी ।
 बापट, एस वी लोकमाय तिलक के स्मरण तथा कथाएँ, 3 जिल्दे (मराठी में) ।
 —तिलक सूक्ति संग्रह (मराठी में) ।
 माई शकर और काया The Tilak Case of 1897
 मराठे तिलक की जीवनी (मराठी में) ।
 राधाकृष्णन, एस "Tilak as an Orientalist" *Eminent Orientalists* में प्रकाशित (मद्रास, नटेशन एण्ड क) ।
 वर्मा, विश्वनाथ प्रसाद 'Achievements of Tilak' (*Searchlight* में 30-1-55 को तथा *Mahratta* में 5 8 1955 को प्रकाशित) ।
 वागसुरामण्य, टी Life of Lokmanya Tilak (Row Publisher Bros)
 शर्मा, ईश्वरीप्रसाद लोकमाय तिलक की जीवनी ।
 शर्मा, गोकुलचन्द्र तपस्वी तिलक ।
 शर्मा, नन्दकुमार देव लोकमाय तिलक की जीवनी ।
 शास्त्रुलु All about Lokmanya Tilak
 सवट तथा भण्डारी तिलक-दशन ।
 सेतलुर, एस एस और देशपाण्डे, के जी The Tilak Case of 1897
 सत निहालसिंह Tilak's Work in England (*Modern Review* में लेख, अक्टूबर 1919) ।
 स्ट्रैची, जस्टिस Charge to Jury in the Tilak Case of 1897
 'ऊपा कला-माला', अगस्त 1920 का विशेषांक ।
 'सह्याद्रि' का तिलक विशेषांक, अगस्त 1935 ।
 A Nation in Mourning (लोकमाय के निधन पर श्रद्धाजलियाँ) ।
 A Step in the Steamer (नेशनल ब्यूरो) ।
 'वैसरी' की जिल्दे, 1881-1920 ।
Mahratta की जिल्दे, 1881-1920 ।
 Life of Bal Gangadhar Tilak (मद्रास, नटेशन एण्ड क) ।
 Life of Lokmanya Tilak (मद्रास, गणेश एण्ड क) ।
 The Bombay High Court Decision in the Tai Maharaj Case (1920) ।
 The Kesari Prosecution of 1908 (मद्रास, गणेश एण्ड क) ।
 Tilak is Chiroi, 2 जिल्दे (ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस) ।
 अध्याय 12—विपिनचन्द्र पाल तथा लाला लाजपत राय
 जोशी, बी सी (स) Autobiographical Writings of Lajpat Rai (दिल्ली, यूनिवर्सिटी
 प्रेस, 1965) ।
 पाल, बी सी Responsible Government (कलकत्ता, बनर्जी दाम एण्ड क, 1917,
 पृ 149) ।
 —The Soul of India (कलकत्ता, चौधरी एण्ड चौधरी, 1911, पृ 316) ।
 —Nationalism and the British Empire
 —Annie Besant (मद्रास, गणेश एण्ड क, 1917) ।
 —Nationality and Empire (कलकत्ता, बनर्जी दाम एण्ड क, 1916 पृ 416) ।
 —Indian Nationalism Its Personalities and Principles (मद्रास, एम थार प्रेस
 एण्ड क, 1918, पृ 238) ।

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन

- पाल, बी सी The Spirit of Indian Nationalism (लंदन, दि हिंदू नेशनलिस्ट एजेसी, 140, सिनक्लेअर रोड, वेस्ट केनसिंग्टन, पृ 141) ।
- Memories of My Life and Times (1858 1885), जिल्द 1 (कलकत्ता, मॉडन बुक एजेसी, 1932) ।
- Memories of My Life and Times (1885 1900), जिल्द 2 (कलकत्ता, युगयात्री प्रकाशक, 1951) ।
- The New Economic Menace to India (मद्रास, गणेश एण्ड क, 1920, पृ 250) ।
- An Introduction to the Study of Hinduism (कलकत्ता, कानवालिस् स्ट्रीट 1908, पृ 237) ।
- Swaraj (बम्बई, वाधवानी एण्ड क, 1922, पृ 42) ।
- Beginnings of Freedom Movement in Modern India (कलकत्ता, युगयात्री प्रकाशक, 1954, पृ 61) ।
- Sri Krishna (मद्रास, टेंगोर एण्ड क, पृ 182) ।
- Life and Utterances of Bipin Chandra Pal (मद्रास, गणेश एण्ड क, पृ 181) ।
- लाला लाजपत राय आत्मकथा (लाहौर, राजपाल एण्ड सन्स) ।
- तबारीख ए हिंदू (हिंदी और उर्दू में) ।
- मत्सीनी की जीवनी (उर्दू में, 1892) ।
- गैरीबाल्डी की जीवनी (उर्दू में, 1893) ।
- Life of Pt Gurudatta Vidyarthi (लाहौर, विरजानंद प्रेस) ।
- Life of Swami Dayananda
- Life of Mahatma Sri Krishna
- Chhatrapati Shivaji (1896) ।
- The Political Future of India (यूयाक, बी डब्ल्यू ह्यूम्स, 1919) ।
- The Call to Young India (मद्रास, गणेश एण्ड क, 1921) ।
- India's Will to Freedom (मद्रास, गणेश एण्ड क, 1921) ।
- Young India (यूयाक, बी डब्ल्यू ह्यूम्स, 1917) ।
- The Story of My Deportation
- National Education in India (लंदन, जाज ऐलन एण्ड अनविन, 1920) ।
- England's Debt to India (यूयाक, बी डब्ल्यू ह्यूम्स, 1917) ।
- An Open Letter to Lloyd George
- Self Determination for India
- The Arya Samaj (लागर्मेन, ग्रोन एण्ड क, 1915) ।
- The United States of America A Hindu's Impression and a Study (कलकत्ता, आर चटर्जी, 1916) ।
- The Evolution of Japan and Other Papers (कलकत्ता, आर चटर्जी, 1919)
- Unhappy India (कलकत्ता, वन्या पब्लिशिंग क, 1928) ।
- A Speech on Depressed Classes (लाहौर, आय ट्रेवट सोसाइटी) ।
- The Depressed Classes (अनु) लाला लाजपत राय (दिल्ली, लोकसर्व मण्डल, 1951) ।

अध्याय 13—श्री अरविन्द

श्री अरविन्द Bandematram, The Arya, और Dharma की जिल्दे ।

—'New Lamps for Old (*Indu Prakash* म 7 लेख) ।

—The Life Divine

—Essay on the Gita

—On the Veda

—The Synthesis of Yoga

—The Human Cycle

—The Ideal of Human Unity

—The Spirit and Form of India Polity

—The Doctrine of Passive Resistance

—The Ideal of the Karmayogin

—War and Self Determination

[श्री अरविन्द की कृतियाँ की विस्तृत सूची मरी पुस्तक Political Philosophy of Sri Aurobindo (एनिया पब्लिशिंग हाउस बम्बई) में दी है ।]

अध्याय 14—महात्मा मोहनदास करमचन्द गांधी

एण्ड्रूज, सी एक Mahatma Gandhi's Ideals

—Mahatma Gandhi His Own Story

गांधी, एम के Autobiography

—अनामस्तियाग ।

—गीता बोध ।

—मंगल प्रभात ।

—सर्वादय ।

—Satyagraha in South Africa

—Hind Swaraj

—Young India, 3 जिल्दे ।

—Non Violence in Peace and War, 2 जिल्दे ।

—Community Unity

—Satyagraha

—Speeches and Writings of M. K. Gandhi

—Towards Non Violent Socialism

ग्रग, रिचर्ड The Power of Non Violence

दत्त, डी एम The Philosophy of Mahatma Gandhi

फिगर, एल The Life of Mahatma Gandhi

बोस, एन के Selections from Gandhi

राल्फ आर Mahatma Gandhi

बमा, बी पी 'Philosophic and Sociological Foundations of Gandhism (*Gandhian Concept of State* पुस्तक म) ।

—'Gandhi and Marx (*Indian Journal of Political Science*, जन 1954)

—The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya (जामरा, लक्ष्मीनारायण अग्रवाल) ।

अध्याय 15—हिन्दू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद

करन्दिकर, एस एन सावरकर की जीवनी (मराठी में) ।

कीर, घनशम Life and Times of Savarkar

गोलवलकर, एम एस We or Our Nationhood Defined (नागपुर, भागत प्रकाशन) ।

चतुर्वेदी, सीताराम महामना मालवीय ।

चित्रगुप्त Life of Barrister Savarkar—इन्द्रप्रकाश द्वारा संपादित तथा परिवर्धित (नई दिल्ली हिन्दू मिशन पुस्तक भण्डार, 1939, पृ 259) ।

धुव, ए बी (स) Malaviya Commemoration Volume (बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय, 1932) ।

महात्माय, के सी 'The Concept of Philosophy', Contemporary Indian Philosophy, राधाकृष्णन और म्यूरहेड द्वारा सम्पादित (सदन जॉज ऐलन एण्ड क, द्वितीय संस्करण, पृ 103-25) ।

———'Swaraj in Ideas' (*The Visvabharati Quarterly*, 1954) ।

———Studies in Vedantism

———The Subject as Freedom

———Studies in Philosophy, 2 जिल्दे (कलकत्ता, प्रोग्रेसिव पब्लिशस, 1956) ।

भाई परमानंद हिन्दू संगठन (लाहौर, सेण्ट्रल हिन्दू युवक समा, 1936) ।

———बीर बैरागी (लाहौर, राजपाल एण्ड सन्स) ।

———यूरोप का इतिहास ।

राधाकृष्णन, एस The Philosophy of Rabindranath Tagore

———The Reign of Religion in Contemporary Philosophy

———Indian Philosophy, 2 जिल्दे ।

———An Idealist View of Life

———The Hindu View of Life

———Eastern Religions and Western Thought

———East and West in Religion

———East and West

———Kalki or The Future of Civilization

———The Recovery of Faith

———India and China

———Is This Peace ?

———Religion and Society

———Gautama the Buddha

———The Heart of Hindustan

———Great Indians

———Education, Politics and War

[राधाकृष्णन की अधिकांश महत्वपूर्ण पुस्तकें जॉर्ज ऐलन एण्ड अनविन लि, सदन द्वारा प्रकाशित की गयी हैं ।]

लाला हरदयाल Hints for Self Culture (बम्बई, जैको पब्लिशिंग क, 1961) ।

विद्यालकार, एस डी स्वामी श्रद्धानंद की जीवनी ।

श्रद्धानंद और रामदेव The Arya Samaj and Its Detractors

स्वामी श्रद्धानन्द कल्याण भाग का पथिक (वाराणसी, ज्ञानमण्डल, 1952) ।

—Inside Congress

सावरकर, बी डी हिंदुत्व ।

—हिंदू-पद-पादशाही (हिंदी अनुवाद) (लाहौर, राजपाल एण्ड सन्स) ।

—लन्दनची वातामिनेप (मराठी मे) ।

—भाभी जमयेप (मराठी मे) ।

त्रिपाठी, आर एन तीस दिन मालवीयजी के साथ ।

उपनिषदा का अंग्रेजी अनुवाद ।

धम्मपद का अंग्रेजी अनुवाद

भगवद्गीता का अंग्रेजी अनुवाद (1948) ।

परम पूजनीय डा हेडगेवार (नागपुर, बी आर शिंदे, पृ 141) ।

Justice on Trial—एम एस गोसवतकर और भारत सरकार के बीच हुआ पत्र-व्यवहार (1948 49) (बंगलौर, राष्ट्रीय स्वयंसेवक सभ) ।

Writings of Lala Hardayal (बनारस, स्वराज पब्लिशिंग हाउस, 1922, पृ 228) ।

अध्याय 16—मुसलिम राजनीतिक चिन्तन

अफजल, इकबाल (स) My Life A Fragment—मुहम्मद अली की आत्मकथात्मक जीवनी (लाहौर, शेख मुहम्मद शरीफ, 1942, पृ 273) ।

अल-बलूची, ए एच Makers of Pakistan and Modern Muslim India (लाहौर, 1950) ।

अली, रहमत The Millat and the Mission (कम्ब्रिज, 1942, पृ 21) ।

अहमद, खान ए The Founder of Pakistan (लन्दन, लुजाक एण्ड क, 1942, पृ 33) ।

आगा खा India in Transition

कौसल, जी डी Jinnah The Gentleman (जयपुर, गोयल एण्ड गोयल, 1940) ।

कौशिक, बी जी The House that Jinnah Built (बम्बई, पदमा पब्लिकेशन्स, 1944) ।

ग्राहम, जी एक आई The Life and Work of Sir Syed Ahmad Khan (लन्दन, हॉर्डर एण्ड स्ट्राउटन, 1909, पृ 296) ।

जिन्ना, एम ए Speeches and Writings (1912-1917) (मद्रास, गणेश एण्ड क) ।

दुग्गल, एम आर Jinnah The Mufti-Azam (लाहौर) ।

बोसिथो, हेक्टर Jinnah (लन्दन, जॉन मरे, 1954) ।

सैयद अहमद खाँ The Causes of the Indian Revolt

—Transcript and Analysis of the Regulations

—Archaeological History of the Ruins of Delhi (1844) ।

—The Loyal Mohammedans of India

—Essays on the Life of Muhammad

सैयद, एम एच Mohammed Ali Jinnah Political Study (लाहौर, मुहम्मद आरख, 1945) ।

Jinnah-Gandhi Talks (सितम्बर 1944) (केन्द्रीय कार्यालय, आल इण्डिया मुस्लिम मींग, 1944) ।

Select Writings and Speeches of Maulana Mohammad Ali (लाहौर, मुहम्मद आरख, 1944, पृ 485) ।

भाषांतर भारतीय राजनीतिक विचार

अध्याय 17—मुहम्मद इब्न अबी

अली, एम ए Iqbal His Poetry and Message (साहोब, कुतुबखाना, 1932) ।
इब्न अबी, मुहम्मद Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam (आंग्लो-इंडियन प्रेस, 1934) ।

—Reconstruction of Religious Thought in Islam (आंग्लो-इंडियन प्रेस, 1934) ।
—The Development of Metaphysics in Persia (मोन्टेगुमेरी प्रेस, 1908) ।

इब्न अबी की फारसी कृतियाँ

अवधान एजाज (एजाज का दावा) ।
अस्तारार ए मुन्नी (आत्मा का रहस्य) ।
जुलूस ए-आजम (ईराक का दरबार) ।
पदार्थ ए मारिज (पूब का गान) ।
पदार्थ ए-अजम ए अजम (नव कथा लिखा जाय आ पूब का दावा) ।
मुगाविर ।
दमूज ए-अजम ।

इब्न अबी की उर्दू कृतियाँ

जब ए-अलीम (मूला का दृष्ट की बात) ।
जवाब ए शिब्या (शिब्यायत का उत्तर) ।
बाग ए-दादा (फारस की घण्टी) ।
वाल ए जियारदल (जियारदल का पत्र) ।
शिब्या (शिब्यायत) ।

अनवर आई एच Metaphysics of Iqbal (साहोब, मुहम्मद अकरफ 1933) ।
दर, बी ए A Study of Iqbal's Philosophy (साहोब, मुहम्मद अकरफ, 1944) ।
बग, ए ए The Poet of the East (साहोब, कुतुबखाना, 1939) ।

—Iqbal as a Thinker (साहोब, मुहम्मद अकरफ) ।
सामलू (सकलित) Speeches and Statements of Iqbal (साहोब, अल मनार अबादमी, 1944, पृ 220) ।
सकलित द शिब्या Iqbal the Poet and His Message (इलाहाबाद, रामनारायणलाल, 1943) ।

अध्याय 18—मोतीलाल नेहरू तथा चित्तरंजन दास

मटलाल, यू सी तथा चित्तरंजी, एस एस Life and Works of Pt Motilal Nehru (कलकत्ता माडन बुक एजेंसी, 1931, पृ 181) ।
मालवीय, के डी Pandit Motilal Nehru (इलाहाबाद, लॉ जनरल प्रेस 1919, पृ 147) ।

—A Life Sketch of Pt Motilal Nehru (बम्बई, नेशनल लिटरेचर हाउस, पृ 25) ।
राय, पी सी Life and Times of C R Das (लंदन, आक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1927, पृ 313) ।
—Speeches of Mr C R Das (कलकत्ता, बनर्जी, दास एण्ड क, 1918, पृ 293) ।

अध्याय 19—जवाहरलाल नेहरू

जवाहरिया, रफीक (स) A Study of Nehru (बम्बई टाइम्स आव इण्डिया पब्लिकेशन, पृ 478) ।

नेहरू, जवाहरलाल India's Foreign Policy (1946-1961) (पब्लिकेशन्स डिवीजन, भारत सरकार, 1961) ।

—Soviet Russia

—Letters from a Father to His Daughter (इलाहाबाद, किताबिस्तान, 1928) ।

—Glimpses of World History (लन्दन, लिडसे ड्रमण्ड, 1938) ।

—Autobiography (लन्दन, जॉन लेन, दि वॉइली हेड, 1936) ।

—The Discovery of India (कलकत्ता, दि सिगनट प्रेस, 1946) ।

—The Unity of India (लन्दन, लिडसे ड्रमण्ड, 1941) ।

—लडखवालो दुनिया ।

श्वर, माइकेल Nehru A Political Bibliography (आक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1959) ।

भारत, फक Jawaharlal Nehru (बम्बई, टाइम्स ऑव इण्डिया प्रेस, 1956) ।

शर्मा, जे एस A Descriptive Bibliography of Nehru (दिल्ली, एस चंद एण्ड क 1955) ।

मिहा, सविचदानंद A Short Life Sketch of Jawaharlal Nehru (पटना, ला प्रेस, 1936, पृ 15) ।

स्मिथ, डोनेल्ड यूजीन Nehru and Democracy (कलकत्ता, ओरिएण्ट नागमैन्स, 1958, पृ 194) ।

Jawaharlal Nehru's Speeches (1946-1949) (नई दिल्ली, पब्लिकेशन्स डिवीजन) ।

Jawaharlal Nehru's Speeches (1949-1953) (नई दिल्ली, पब्लिकेशन्स डिवीजन) ।

Jawaharlal Nehru's Speeches (1953-1957) (नई दिल्ली, पब्लिकेशन्स डिवीजन) ।

अध्याय 20—सुभाषचन्द्र बोस

टोय, ह्यू The Springing Tiger (बम्बई, एलाइट पब्लिशर्स, 1959) ।

बोस, एम सी An Indian Pilgrim—आत्मकथा—1897-1920 (कलकत्ता, श्वर, स्प्रिंग एण्ड क, 1948) ।

—The Indian Struggle (1920-1934) (कलकत्ता, श्वर, स्प्रिंग एण्ड क) ।

—The Indian Struggle (1934-1942) (कलकत्ता, चक्रवर्ती, चटर्जी एण्ड क, 1952) ।

—तरण के स्वप्न ।

अध्याय 21—मानवेन्द्रनाथ राय

राय, एम एन Planning in India (कलकत्ता, रेनासा पब्लिशर्स, 1944) ।

—India's Problem and Its Solution (1922) ।

—From Savagery to Civilization (कलकत्ता, 1940) ।

—War and Revolution (रडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी, 1942) ।

—National Government or People's Government ? (रडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी 1943) ।

—New Humanism (कलकत्ता, रेनासा पब्लिशर्स, 1947) ।

—Fragments of a Prisoner's Diary, जिल्द 2, The Ideal of Indian Womanhood (देहरादून इण्डियन रेनासा एसोसिएशन लि, 1941) ।

राय, एम एन The Communist International

—Materialism, द्वितीय संस्करण, 1951 ।

—Science and Philosophy

—The Russian Revolution

—Scientific Politics

—New Orientation

—Fascism

—Reason, Romanticism and Revolution, 2 खंड, खंड 1, 1952 और खंड 2, 1955 ।

—Jawaharlal Nehru (दिल्ली, रैडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी, 1945, पृ 61) ।

—India in Transition—जवाहरी मुखर्जी के सहयोग से लिखित, जेनेवा, 1922, पृ 241) ।

—Heresies of the 20th Century—सांख्यिक निबंध (मुद्रादावाद, प्रदीप कार्यालय, 1940, पृ 206) ।

—My Experience of China

—Revolution and Counter Revolution in China (मूलतः जपान भाषा में लिखित और 1931 में प्रकाशित) (कलकत्ता, रेनासा पब्लिशर्स, 1946, पृ 689) ।

—The Future of Indian Politics (बदल, बार बिचप, 1926, पृ 118) ।

—An Open Letter to the Rt Hon J R Macdonald

—The Aftermath of Non Cooperation

—The Alternative (बम्बई, बोरा एण्ड क, 1940 पृ 83) ।

—Nationalism (बम्बई, रैडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी, 1942, पृ 84) ।

—Indian Labour and Post War Reconstruction (दिल्ली, रैडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी 1943, पृ 58) ।

—Problem of Freedom (कलकत्ता, रेनासा पब्लिशर्स, 1945, पृ 140) ।

—What Do We Want ?

—Freedom or Fascism (दिसम्बर 1942, पृ 110) ।

—Poverty or Plenty ? (पृ 156) ।

—Nationalism and Democracy

—Freedom and Democracy

—Library of a Revolutionary

—What is Marxism ?

—Historical Role of Islam

—Our Differences

—Politics, Power and Parties (कलकत्ता, रेनासा पब्लिशर्स 1960) ।

राय एम एन तथा अन्य India and War (दिसम्बर 1942) ।

राय, एम एन तथा बर्गिन, बी बी Our Problems (कलकत्ता, बारड्र नाइबेरी 1938, पृ 274) ।

राय एम एन तथा राय, एन्विन One Year of Non-cooperation From Ahmedabad to Gaya (कम्यूनिस्ट पार्टी ऑफ इण्डिया 1923, पृ 184) ।

अध्याय 22—भारत में समाजवादी चिन्तन

- नशोक मेहता *Studies in Asian Socialism* (बम्बई, भारतीय विद्या भवन, 1959) ।
 —Democratic Socialism
 जयप्रकाश नारायण *Towards Struggle* (बम्बई, पद्मा पब्लिकेशन्स 1946) ।
 नरेन्द्रदेव *Socialism and the National Revolution* (बम्बई, पद्मा पब्लिकेशन्स, 1946) ।
 —राष्ट्रीयता और समाजवाद (वाराणसी, ज्ञानमण्डल, 1949) ।
 लखनपाल *History of the Congress Socialist Party* (लाहौर, 1946) ।
 लोहिया, राम मनोहर *The Mystery of Sir Stafford Cripps* (बम्बई, पद्मा पब्लिकेशन्स, 1942) ।
 सेठ, एच एल *The Ted Fugitive* Jaya Prakash Narayan (लाहौर, इण्डियन प्रिंटिंग प्रेस) ।
 सेठ, एच के *A History of the Praja Socialist Party* (लखनऊ, 1959) ।

अध्याय 23—सर्वोदय

- जयप्रकाश नारायण *From Socialism to Sarvodaya*
 —A Reconstruction of Indian Polity
 दादा धर्माधिकारी सर्वोदय दर्शन ।
 धर्मा, बी पी *Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya* (आगरा, लक्ष्मीनारायण अग्रवाल) ।
 विनोबा भावे स्वराज्य शास्त्र ।
 —भूदान गंगा, 7 जिल्दे ।

अध्याय 24—भारत में साम्यवादी आन्दोलन तथा चिन्तन

- औवरस्ट्रीट, जी डी तथा विण्डमिलर, एम *Communism in India* (कैलिफोर्निया यूनिवर्सिटी प्रेस, 1958) ।
 काय, सेसिल *Communism in India* (दिल्ली, भवनमेण्ट ऑफ इण्डिया प्रेस, 1926) ।
 कोटस्की, जॉन एच *Moscow and the Communist Party of India* (न्यूयार्क, जॉन विली, 1956) ।
 घोष, अजय *Articles and Speeches* (मास्को, पब्लिशिंग हाउस फार ओरिएण्टल रिटर्नेयर, 1962) ।
 —The Communist Party of India in Struggle for Freedom and Democracy
 —Theories and Practices of the Socialist Party of India
 जयप्रकाश नारायण *Socialist Unity and the Congress Socialist Party, 1941*
 डागे, एस ए *India From Primitive Communism to Slavery*
 डूहे, डेविन एन *Soviet Russia and Indian Communism* (न्यूयार्क, बुकमन एन्सोमिण्ड्स, 1959) ।
 मधु लिमये *Communist Party Facts and Fiction*
 मसानी, एम आर *The Communist Party of India* (लंदन, डेरब्य योर्कशायर, 1954) ।
 मुजफ्फर अहमद *The Communist Party of India and Its Formation Abroad*—दून
 बगला का एच *मुसलमानी इतिहास और अनुवाद (सत्यता, नेशनल बुक एजेंसी, 1962) ।*
 राहुल सांकृत्यायन *साम्यवाद ही क्या ?*
 —मानव समाज ।

राहुल सांकृत्यायन द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद ।

—दशम दिग्दर्शन ।

—चीसवीं सदी ।

—मेरी जीवन-यात्रा (2 जिल्दे) ।

हैरिसन, जॉन एच India · The Most Dangerous Decades

REPORTS

- 1 Congress Village Panchayat Committee Report (1954)
- 2 Local Finance Enquiry Commission Report (1951)
- 3 Taxation Enquiry Commission Report, 3 Vols (1953)
- 4 Report of the Team for the Study of Community Development and National Extension Service, 3 Vols (Balwant Rai Mehta Committee Report)
- 5 Indian Statutory Commission Report (Simon Commission)
- 6 Nehru Report (with Supplement)
- 7 Montague Chelmsford Report
- 8 Muddiman Committee Report
- 9 Decentralization Commission (1909) Report
- 10 Civil Disobedience Enquiry Committee Report
- 11 University Education Commission (Radhakrishnan Commission) Report, 3 Parts
- 12 Welby Commission Report

